



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA**

***HOMEM IMAGINATIVO E HOMEM DE AÇÃO NA CONSTITUIÇÃO DO IMPERIUM***  
**EM BENEDICTUS DE SPINOZA**

**FORTALEZA**

**2024**

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA

*HOMEM IMAGINATIVO E HOMEM DE AÇÃO* NA CONSTITUIÇÃO DO *IMPERIUM* EM  
BENEDICTUS DE SPINOZA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor(a) em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora.

FORTALEZA

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Sistema de Bibliotecas  
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

L698h Lima, Francisca Juliana Barros Sousa.  
Homem imaginativo e homem de ação na constituição do imperium em Benedictus de Spinoza / Francisca  
Juliana Barros Sousa Lima. – 2024.  
133 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2024.  
Orientação: Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora.

1. Spinoza. 2. Política. 3. Razão. I. Título.

CDD 100

---

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA

*HOMEM IMAGINATIVO E HOMEM DE AÇÃO NA CONSTITUIÇÃO DO IMPERIUM EM  
BENEDICTUS DE SPINOZA*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor(a) em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 18/07/2024.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

---

Prof. Dr. Fernando Bonadia de Oliveira  
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

---

Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

---

Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Para meu querido Doce, Robinson Catunda.

## AGRADECIMENTOS

Muitos foram aqueles que encontramos nessa longa jornada. Se eu não tivesse a companhia dessas pessoas, a estrada pela qual segui seria tortuosa e triste. Reconhecer a presença e a importância dessas pessoas é agradecer pelos bons encontros que tive.

Em primeiro lugar, agradeço a Deus e a todos os espíritos superiores que estiveram comigo nessa jornada.

Ao Professor Kleber Amora, um mestre que soube conciliar o respeito ao meu ritmo e a exigência na orientação para que os avanços fossem possíveis na minha pesquisa. Meus agradecimentos pelo incentivo, paciência e orientação.

Ao professor Emanuel Fragoso, por me apresentar o filósofo que se tornou a chave da minha jornada de formação na filosofia. Meus agradecimentos pelos tempos de graduação, mestrado e pelos longos anos de grupo de pesquisa e amizade.

Ao Emiliano, professor e amigo atencioso que muito contribuiu para uma melhor compreensão da questão política.

Aos professores Emanuel Fragoso, Fernando Bonadia, Emiliano de Aquino, Luiz Felipe Sahd por aceitarem compor minha banca de defesa e pela leitura atenciosa da minha pesquisa.

A todos os colegas do GT- Benedictus de Spinoza da UECE, especialmente, ao Henrique Silva por compartilhar a angústia da pesquisa, ao Prof. Emanuel Fragoso e Carlos Wagner.

Aos meus queridos amigos pelas conversas partilhadas sobre a vida e a filosofia: Estenio Azevedo, Ivoneide Fernandes e José Wilson.

A minha irmã, Kácia, por me ajudar na tradução dos comentadores de Spinoza.

Ao Antônio, amigo generoso, que conheci aluno e hoje é meu mestre no mundo que é nossa língua portuguesa. Meus agradecimentos pela sua atenção, conselhos e dedicação na revisão dos meus textos.

À Universidade Federal do Ceará e aos colegas do curso de Doutorado Acadêmico em Filosofia, pelo apoio recebido.

À CAPES pelo apoio financeiro recebido.

Evidentemente, nós queremos viver e, em certo sentido, tão somente viver; mas a vida não se restringe à mera circulação de sangue ou mesmo às outras funções biológicas mais básicas. Viver é viver *segundo minha essência individual*; uma vez que perco esta, eu morro, mesmo se o meu sangue ainda circule.

(MATHERON, 1988, p. 88-89, tradução nossa)

## RESUMO

Os escritos de Benedictus de Spinoza (1632-1677) refletem, entre outras coisas, sobre o agir humano, a liberdade e a felicidade. Essas reflexões possuem desdobramentos no âmbito político. A partir da gênese social do *imperium*, analisaremos o papel da razão em articulação com as noções de felicidade e liberdade (através da pluralidade simultânea). Em outras palavras, o objetivo desta pesquisa diz respeito ao papel da razão no movimento de constituição do *imperium* e nas dinâmicas de aumento da potência de pensar e agir dos homens. Para tanto, recorreremos às principais indicações dadas pelo filósofo moderno acerca da realidade com o intuito de pensar os modos finitos como expressões determinadas da potência de Deus. Os modos finitos são, ao mesmo tempo, efeitos e produtores de efeitos. A partir dessas considerações, avançaremos quanto à gênese da dinâmica afetiva humana e seus desdobramentos na formação do político. Diante desse cenário, fazemos os seguintes questionamentos: qual a dinâmica que perpassa o movimento que faz com que um homem se associe a outros? É possível pensar uma relação e/ou simultaneidade entre a vivência passional e o desenvolvimento de uma dinâmica racional no que se refere à constituição do corpo político? A razão teria ou não algum papel nesse processo? Como a felicidade e a liberdade podem ser experienciadas pelos homens tendo em vista a formação do político e a dinâmica racional? Para investigar as referidas questões analisaremos as teses apresentadas por Spinoza, principalmente, na *Ética* (E), no *Tratado teológico-político* (TTP) e no *Tratado político* (TP). A razão será o fio condutor no que diz respeito à formação do *imperium* e à experiência da liberdade e da felicidade.

**Palavras-chave:** Spinoza; política; razão.



## ABSTRACT

The writings of Benedictus de Spinoza (1632-1677) reflect, among other things, on human action, freedom and happiness. These reflections have implications in the political sphere. From the social genesis of *imperium*, we will analyze the role of reason in conjunction with the notions of happiness and freedom (through simultaneous plurality). In other words, the objective of this research concerns the role of reason in the movement of constitution of *imperium* and in the dynamics of increasing men's power to think and act. To this end, we will resort to the main indications given by the modern philosopher regarding reality in order to think about finite modes as determined expressions of God's power. Finite modes are, at the same time, effects and producers of effects. Based on these considerations, we will advance on the genesis of human affective dynamics and its developments in the formation of the political. Given this scenario, we ask the following questions: what is the dynamic that underlies the movement that makes a man associate with others? Is it possible to think of a relationship and/or simultaneity between passionate experience and the development of a rational dynamic concerning the constitution of the political body? Does reason have any role in this process? How can happiness and freedom be experienced by men in view of the formation of the political and the rational dynamic? To investigate these issues, we will analyze the theses presented by Spinoza, mainly in *Ethics* (E), *Theological-Political Treatise* (TTP), and *Political Treatise* (TP). Reason will be the guiding thread regarding the formation of the *imperium* and the experience of freedom and happiness.

**Keywords:** Spinoza; politics; reason.

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	09
2	A CIÊNCIA DA POLÍTICA E O DIREITO NATURAL EM SPINOZA.....	15
2.1	Estruturação e apresentação do problema.....	15
2.2	A estratégia discursiva do <i>Tratado Político</i> : construção de uma ciência da política .....	23
2.3	Estado de Natureza e Direito Natural em Spinoza.....	33
2.3.1	<i>Estado de Natureza em Hobbes e Spinoza</i> .....	45
3	A CONSTITUIÇÃO DO <i>IMPERIUM</i> EM SPINOZA.....	52
3.1	Vida afetiva.....	52
3.2	Afetos de Esperança e Medo.....	62
3.3	Formação do <i>comum</i> : gênese social do <i>imperium</i> em Spinoza.....	76
4	<i>IMPERIUM</i> , RAZÃO E PLURALIDADE SIMULTÂNEA.....	90
4.1	<i>Homem imaginativo e homem de ação</i> .....	90
4.2	Direito comum em Spinoza.....	100
4.3	Pluralidade simultânea.....	109
5	CONCLUSÃO.....	119
	REFERÊNCIAS.....	124
	APÊNDICE A – CITAÇÕES DAS OBRAS DE BENEDICTUS DE SPINOZA E OUTROS AUTORES.....	132

## 1 INTRODUÇÃO

O grande desafio enfrentado por Benedictus de Spinoza<sup>1</sup> (1632-1677), ao estruturar seu projeto filosófico, foi entender o que é o homem sem a lente da idealização. Mais do que isso, o filósofo enfatizou a questão da liberdade e como os homens poderiam vivenciá-la. Essas reflexões e seus desdobramentos perpassam, assim, toda a obra de Spinoza. O objetivo central desta pesquisa se volta para o problema da liberdade e da felicidade relacionando-os com a gênese social do *imperium*<sup>2</sup> tendo em vista a reflexão sobre a experiência política e a produção de ideias adequadas.

Encontramos essa preocupação nas obras de juventude de Spinoza, como o *Tractatus de Intellectus Emendatione* (TIE). Nas primeiras linhas da obra, o filósofo se indagou

---

<sup>1</sup> Sobre o nome do filósofo, há uma “inconstância [...] na fixação escrita dos seus antropônimos, tal inconstância está ainda impossibilitada de se enquadrar em ciclos ou períodos categorizáveis, uma vez que várias assinaturas são usadas, abandonadas e retomadas num mesmo período temporal” (Campos, 2007, p.20). Em meio aos antropônimos utilizados pelo filósofo, Campos (2007, p.22) destaca a presença das iniciais BDS em seu selo e o emprego da “forma latina do seu nome na única obra publicada em vida com a identificação do respectivo autor: nos seus *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II More Geometrico Demonstratae*, a versão latina, de 1663, continha a forma *per Benedictum de Spinoza Amstelodamensen*, e a tradução holandesa, publicada no ano seguinte, continha a forma *door Benedictus de Spinoza Amsterdammer*”. Além dessas razões, optamos por adotar a grafia latina, *Benedictus de Spinoza*, pelo fato de ter sido utilizada pelo filósofo após a excomunhão da comunidade judaica. Vale destacar que as obras citadas nesta pesquisa que adotam grafia diferente para o nome do filósofo serão preservadas nas citações e nas referências, tendo em vista a escolha do pesquisador.

<sup>2</sup> Considerações sobre a gênese social do *imperium* são encontradas nos textos políticos de Spinoza e estão diretamente associadas à constituição do político. É comum ler em traduções das obras de Spinoza, como a portuguesa de Diogo Pires Aurélio (2009), o termo *imperium* ser traduzido por *Estado*. Para o pesquisador, o termo *imperium* equivale ao que atualmente entendemos por *Estado*. Mas, acreditamos que essa equivalência não é tão óbvia quanto parece ser. Identificamos essa equivalência na tradução de Aurélio (2009) do TP, III, §1: “Diz-se civil a situação de qualquer estado; mas ao corpo inteiro do estado chama-se cidade, e aos assuntos comuns do estado, que dependem da direção de quem o detém, chama-se república” [Imperii cujuscunque status dicitur Civilis; imperii autem integrum corpus Civitas appellatur, & communia imperii negotia, quæ ab ejus, qui imperium tenet, directione pendent, Respublica.]. A questão é que os termos *imperium* e *status civilis*, embora se relacionem, possuem acepções diferentes na obra de Spinoza. O termo *imperium* se identifica com o movimento da potência da multidão em uma dinâmica de constituição e autoprodução de si. Enquanto o *status civilis* está mais relacionado às configurações de potência adotadas pelo *imperium*, a saber: monarquia, aristocracia e democracia. Ainda sobre essa questão, de acordo com Chaui (2003, p.326 [nota 68]), “o *imperium* não é o Estado: para referir-se a este último, Espinosa emprega os termos *civitas* e *res publica*. O *imperium*, [...], é uma *lógica de poder*, uma estrutura de ações que se corporifica nas instituições (na *res ordinandae* de que fala a abertura do TP) e se exprime nos costumes e nas leis (e estes é que são *una veluti mente*). O *imperium* é a potência da *multitudo* em ação, e, como tal, é uma individualidade ou uma singularidade nos termos em que Espinosa define o indivíduo e uma coisa singular”. Nesse sentido, o *imperium* é o próprio movimento da potência da multidão. Sobre isso, Rocha (2011, p.103) pontua que “a palavra *imperium* não pode significar o que designamos por Estado, pois o seu sentido é bem mais amplo e inclui a própria formação social apreendida como causa eficiente imanente de um conjunto articulado de instituições. Os imperativos da sociedade são os efeitos imanentes da potência coletiva e o conjunto das instituições é o *imperium* da sociedade. O Estado é uma instituição do *imperium* que traduz em nossas línguas antes o que no vocabulário clássico do latim e no texto de Espinosa é designado por República [*Respublica*]”. No desenvolvimento desta tese, optamos por preservar nas citações, das obras de Spinoza, a escolha de tradução feita pelo pesquisador. Mas, em notas do rodapé traremos a versão em latim, para citações longas, a partir do referencial *Spinoza Opera*, editado por Carl Gebhardt. No corpo do texto, na medida em que for necessário, faremos essas distinções.

sobre o itinerário que o levaria ao *sumo bem*, à *beatitude*: “decidi, finalmente, indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro, capaz de comunicar-se, e que, rejeitados todos os outros, fosse o único a afetar a alma (*animus*); algo que, uma vez descoberto e adquirido, me desse para sempre o gozo de contínua e suprema felicidade” (TIE, §1). Esse itinerário que o conduziria à “suprema felicidade” é iniciado com um relato de uma vivência dramática que o leva a buscar um *novum institutum*, um novo modo de vida (TIE, §3), que não se resume somente a uma vivência particular isolada, mas a uma experiência que deve ser compartilhada com outros. Nesse sentido, “o homem é levado a procurar os meios que o conduzem a essa perfeição; e assim a tudo o que pode ser meio para alcançá-la se chama ‘bem verdadeiro’; e o ‘sumo bem’ é gozar, se possível com outros indivíduos, dessa natureza superior” (TIE, §13).

Por conseguinte, a “suprema felicidade” almejada pelo homem está associada à busca de meios que o conduzem a essa “perfeição”. No final das contas, essa experiência só é efetiva se *compartilhada* com outros. Spinoza ainda salientou, em relação à felicidade, que “tudo o que é precioso é tão difícil como raro” (EVP42Sch.). Então, quais são os meios que conduzem a essa “perfeição”? Por qual motivo a vivência em coletividade é condição para se experimentar a felicidade? Qual o papel do *imperium* no que diz respeito à liberdade política? A razão possui alguma participação nesse empreendimento?

No TIE, Spinoza não sistematizou uma teoria política, mas ofereceu elementos substanciais para se pensar o início desta trajetória. No prólogo do TIE, Spinoza constatou que algumas coisas associadas à “suprema felicidade”, como “a riqueza, as honras e o prazer dos sentidos” (TIE, §3), são distrações da mente. Ainda na referida obra, Spinoza se questionou sobre o caminho a ser percorrido tendo em vista que seria necessário ressignificar os bens incertos e perecíveis para, enfim, buscar a “suprema felicidade”. Segue-se que a busca de “perfeição” se identifica com o aumento da nossa potência de pensar e agir. A porta de acesso para vivenciar o aumento de potência está relacionada ao afeto de alegria<sup>3</sup>. “É porque gozamos de alegrias e na medida em que gozamos delas que podemos ser levados a iniciar o percurso que conduz à Felicidade” (Paula, 2017, p.30). Nesta introdução não temos a pretensão de apresentar ao leitor este percurso de forma pormenorizada, coisa que desenvolveremos nos capítulos subsequentes.

---

<sup>3</sup> Assumindo como ponto de partida o *modus operandi* imaginativo, buscamos entender em um momento anterior a este (dissertação de mestrado), através do afeto esperança (paixão alegre), o aumento da potência de agir e pensar e sua relação com a constituição do *imperium*. Cf. LIMA, Francisca Juliana Barros Sousa. **Esperança e liberdade na constituição do Estado em Benedictus de Spinoza**. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Mestrado Acadêmico em Filosofia do Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2014.

É importante termos em mente que a busca de “perfeição” culmina numa relação amorosa e intelectual com Deus que, por sua vez, é perpassada pelo movimento de compreensão do plano de imanência<sup>4</sup> no qual vivemos e agimos. Conhecer o plano de imanência envolve necessariamente o conhecimento de Deus, pois “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” (EIP15). Vale destacar que essa “perfeição” só pode ser alcançada na medida em que podemos constituir relações com outros em um ambiente favorável.

No começo deste itinerário, Spinoza buscou, primeiramente, compreender adequadamente a natureza da mente que conhece a si mesma e seu corpo. Em outras palavras, “se todas as coisas estão em Deus, conseguimos conhecer Deus através do real” (Ferreira, 1997, p.147), ou seja, a realidade se identifica com Deus. Portanto, podemos dizer que o itinerário é marcado por um movimento reflexivo realizado pela própria mente que busca compreender a si mesma e as relações que seu corpo constitui com outros de forma a conduzir-se ao “sumo bem” e, conseqüentemente, a união da mente com a natureza inteira.

Essa discussão também é explorada na *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (E). Nesta obra, Spinoza retomou alguns elementos apresentados no TIE e nos apresentou, de forma mais sistemática, a própria realidade, Deus ou a Substância (EIDef.3). A partir dessa consideração, o filósofo demonstrou que todas as coisas, incluindo os modos finitos, são produzidas *em* Deus, em seu plano de imanência. Na sequência, Spinoza traçou um projeto ético que consiste em entender o que é o modo finito, como conhecer a si mesmo e a realidade em seu entorno e, o mais importante, como esse pode experienciar a liberdade e a felicidade. Para tanto, foi preciso analisar a constituição afetiva dos homens e a forma como essa se edifica a partir das relações estabelecidas com outros modos. Nesse sentido, podemos aferir que o projeto ético spinozano “consiste em sermos mais conscientes das causas que determinam nossos desejos porque, desse modo, nosso comportamento será mais ativo, mais potente e mais livre” (Larrauri, 2009, p.25).

Esse itinerário que põe o indivíduo em um movimento reflexivo sobre si mesmo, sua felicidade e liberdade, é complexo, porém inteligível. Aqui devemos levar em consideração que cada modo finito possui uma essência singular e esse mesmo modo busca condições para aumentar sua potência, para continuar perseverando na existência (*conatus*). O indivíduo, na

---

<sup>4</sup> A filosofia de Spinoza é uma “afirmação da imanência absoluta” (Stern, 2016, p.39). A necessidade causal absoluta de Deus, além de ser *causa de si*, é causa imanente de todas as coisas. Não existe nada fora da Substância. Em outras palavras, não existe espaço para a transcendência na filosofia de Spinoza. “Retirando o reduto último da transcendência, Espinosa desmonta o arquétipo de um Deus antropomórfico para afirmar seu plano de imanência absoluta e produção necessária” (Stern, 2016, p.44).

medida em que pode, procurará afirmar seu *conatus*. Essa dinâmica decorre dos encontros entre um corpo de um modo finito com outros. Segue-se que esses encontros tanto podem aumentar a potência desse modo, fazendo com que o indivíduo experiencie o afeto de alegria, como também podem diminuir a potência desse modo, gerando o afeto de tristeza. Contudo, é importante destacar que o aumento e a diminuição de potência não são movimentos lineares, tendo em vista a totalidade dos modos finitos. Nessa medida, a gênese social do *imperium* oferece condições para que esses encontros ocorram em um ambiente mais favorável. Conseqüentemente, os homens procurarão ter encontros que propiciem o afeto de alegria, afastando, tanto quanto podem, os encontros que geram o afeto de tristeza. Em outras palavras, o projeto político spinozano, principalmente nas considerações encontradas no *Tractatus Politicus* (*Tratado Político* [TP]), problematizou a instituição do político e suas diferentes configurações de forma a pensar condições para o aumento de potência de seus partícipes, ou seja, para que cada um, na medida em que pode, persevere em sua existência.

A ética e a política na filosofia de Spinoza estão intimamente entrelaçadas. Com isso, queremos dizer que as questões políticas não podem ser pensadas desvinculadas de sua ética. Por isso, no decorrer desta tese, analisaremos alguns conceitos presentes na *Ética* de Spinoza que são imprescindíveis para o entendimento da dinâmica política exposta pelo próprio filósofo, tais como: Deus ou a Substância; modos finitos; gêneros de conhecimento e afetos. Sobre isso, é interessante destacar que Leo Strauss (1982), desde a primeira metade do século XX, apontou para a imprudência de se pesquisar a política spinozana desvinculada de sua fundamentação ética: “Pois ele [Spinoza] define o direito natural partindo de Deus, da ordem e das leis da natureza em sua totalidade” (Strauss, 1982, p.232, tradução nossa). Além disso, Nogueira (1976, p.17) assinalou que a multiplicidade de questões trabalhadas por Spinoza nos transmite “um sentimento unitário que faz de seu sistema um corpo cujas partes não podem ser consideradas isoladamente”.

O retorno à *Ética* nos possibilitará, como apontado anteriormente, um aprofundamento em relação aos gêneros de conhecimento, dentre eles o conhecimento racional (2º gênero). A razão será o fio condutor no que diz respeito à formação do *imperium* e à experiência<sup>5</sup> da liberdade e da felicidade. Vale salientar que a *Ética* foi reportada em diversas passagens do TP, obra capital para o desenvolvimento de nosso objetivo. Portanto, o retorno à

---

<sup>5</sup> Aqui não estamos fazendo referência ao segundo modo de percepção, experiência vaga, tal como encontramos no TIE, §19. A *experiência* que estamos nos referindo é a que *ensina*. De acordo com Santiago (2011, p.83 [nota 15]), “a experiência ensina algo e com isso lança em dúvida os bens comuns; a desconfiança acaba pondo em xeque todo o sistema da ‘vida comum’ e o imperativo que surge, mediante a indagação por um bem verdadeiro, é a instituição de um novo modo de vida”.

principal obra de Spinoza, a *Ética*, é feito não só com o intuito de pensar as bases que estruturam o sistema, mas também com a intenção de compreender como esses pressupostos são identificados a partir de seus desdobramentos na constituição do político.

A política spinozana se delinea a partir da definição de direito natural e do papel da multidão (*multitudo*) como causa eficiente da instituição do político. Spinoza tratou a política tendo em vista a condição natural dos homens para, posteriormente, apresentar como as configurações políticas influenciam no aumento e na diminuição de potência de seus partícipes. Além disso, Spinoza pensou se essas configurações políticas possuem um papel preponderante em relação à liberdade dos homens. Em carta, Spinoza apresentou ao seu interlocutor (destinatário desconhecido) as principais questões exploradas no TP.

Ontem tive o prazer de receber vossa carta. Eu vos agradeço de coração pelo zelo que dais prova em relação a mim. Eu não deixaria escapar esta ocasião, se não estivesse ocupado com uma tarefa que julgo mais útil e que, creio eu, também vos agrada mais: trata-se da composição do *Tratado Político*, empreendida há algum tempo por vossa instigação. Desse *Tratado*, seis capítulos estão agora terminados. O primeiro contém de certa maneira uma introdução à obra, o segundo trata do direito natural, o terceiro, do direito do soberano, o quarto expõe quais negócios políticos dependem do governo do soberano. No quinto é investigado qual é o fim último que a sociedade pode ter em vista, no sexto, de que maneira o Estado monárquico deve ser instituído para não cair na tirania. Agora redijo o sétimo no qual demonstro metodicamente tudo o que se acha contido no tocante à monarquia no capítulo precedente. Em seguida passarei à aristocracia e ao Estado popular, enfim, às leis e às outras questões particulares concernentes à política. Adeus<sup>6</sup> (*Ep. LXXXIV*).

Sobre o TP, é importante termos em mente o papel desempenhado pela dimensão afetiva em relação ao desdobramento das questões éticas e políticas tratadas pelo filósofo. Em nossa hipótese de investigação, destacaremos a centralidade da dimensão afetiva na instituição do político, mas também nos voltaremos para a compreensão da gênese do político que expressa, além disso, aspectos racionais. Acreditamos que Spinoza tratou da gênese do político sem prescindir desses aspectos fundamentais, a saber: as paixões<sup>7</sup> e a razão. É importante

---

<sup>6</sup> “Amice dilecte, Grata tua mihi heri tradita est. Gratias pro cura tam diligenti, quam pro me geris, ex animo ago. Hanc occasionem, &c. non prætermittam, nisi in quadam re essem occupatus, quam utiliore iudico, quæque tibi, ut credo, magis arridebit, nempe in Tractatu Politico concinnando, quem ante aliquod tempus, te auctore, inchoavi. Hujus Tractatus Capita sex jam sunt absoluta. Primum ad ipsum opus Introductionem quasi continet: secundum tractat de Jure naturali: tertium de Jure Summarum Potestatum: quartum quænam Negotia Politica a Summarum Potestatum gubernatione pendent: quintum, quidnam sid illud extremum, & summum, quod Societas potest considerare; & sextum | qua ratione Imperium Monarchicum debeat institui, ne in Tyrannidem labatur. Impræsentiarum caput septimum tracto, in quo omnia præcedentis sexti capitis membra, ordinem bene ordinatæ Monarchiæ concernentia, Methodice demonstro. Postea ad Aristocraticum & Populare Imperium, denique ad Leges, aliasque particulares Quæstiones, Politicam spectantes, transibo. Hisce vale, &c” (S.O, IV, p. 336).

<sup>7</sup> A definição de *paixão* é fundamental para o entendimento do projeto político spinozano. As *paixões* “constituem formas de conceber o mundo, modos de estar nele, maneiras de se relacionar com os outros; nelas devemos procurar a chave da superstição, a origem da tristeza ética, as razões da obediência política, tanto nas suas

destacar que o campo político contribui para o desenvolvimento de condições necessárias para que o indivíduo experiencie sua liberdade. “A verdadeira função da política é resgatar o indivíduo do domínio alheio, aproximando-o ‘da liberdade que a natureza concede a cada um’” (Aurélio, 2014, p. 40). Segue-se que a constituição do *imperium* se relaciona com a criação de condições de desenvolvimento de um ambiente onde os indivíduos possam aumentar suas potências, em segurança, propiciando, assim, condições necessárias para o florescimento da vida<sup>8</sup>. Com isso, não queremos dizer que Spinoza buscou uma forma de governo ideal, mas, sim, o mais natural dos regimes, aquele que mais se aproxima da condição natural dos homens<sup>9</sup>. Nesse contexto, investigaremos qual o papel da razão. Além disso, buscaremos entender qual a relação e se há até mesmo uma simultaneidade entre os gêneros de conhecimento imaginativo e racional<sup>10</sup>. Caso essa resposta seja afirmativa, compreender a relação e/ou simultaneidade desses gêneros na constituição do político e como esses influenciam na experiência de liberdade.

---

formas legítimas – sempre subordinadas a uma aspiração à autonomia – como nas suas formas servis” (Tatián, 2015, p.122, tradução nossa).

- <sup>8</sup> No artigo “O Estado: segurança e insegurança” (2019), o pesquisador Homero Santiago problematizou os conceitos de Estado e segurança. Desde a modernidade, a conceituação de Estado esteve vinculada ao conceito de segurança. Atualmente, essas relações assumiram novos sentidos. De acordo com Santiago (2019, p.268), “o ideário neoliberal, como não é segredo a ninguém, preconiza um Estado apolítico, técnico, e por isso capaz de desempenhar o papel de patrocinador imparcial e impiedoso da ordem”. O pesquisador nos convida a pensar uma noção de segurança para além daquela identificada à ordem social. “Desde que não acatemos o amesquinamento da noção, a segurança (e particularmente aquela que pode ser propiciada pelo Estado em termos de transporte, saúde, educação, e tudo mais que se puder inventar) é condição *sine qua non* de uma sociedade livre” (Santiago, 2019, p.282). Ainda sobre isso, é importante salientar que “o Estado, ao proporcionar segurança, não dá a boa vida. Pode garantir um horizonte, condições de possibilidade de boa vida que desabrocham conforme a nossa natureza. Isto é o que interessa pensar com relação ao Estado: suas responsabilidades, sua atuação, seus efeitos como agente de segurança. É um instrumento. Para tanto, não temos nem de fantasiá-lo nem de depreciá-lo, apenas redescobrir seu caráter (este sim essencial) ambíguo” (Santiago, 2019, p.283). Nesse sentido, o conceito de segurança na filosofia spinozana está associado às condições para o florescimento da vida. Para Spinoza, o “fim último [do Estado] não é dominar nem subjugar os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança” (TTP, XX).
- <sup>9</sup> “Finalmente, uma vez que todos os homens, sejam bárbaros ou cultos, onde quer que se juntem formam costumes e um estado civil, as causas e fundamentos naturais do estado não devem pedir-se aos ensinamentos da razão, mas deduzir-se da natureza ou condição comum dos homens” (TP, I §7).
- <sup>10</sup> Caso essa simultaneidade se faça presente nesse processo, a atividade racional não eliminará o *modus operandi* imaginativo. Dessa forma, esses gêneros de conhecimento poderão coexistir em uma mesma mente humana, assumindo proporções variadas a depender das circunstâncias. A questão que se coloca é, caso essa simultaneidade se faça presente, como esses gêneros de conhecimento atuam na dinâmica formativa do *imperium* e no processo de experiência da liberdade?



## 2 A CIÊNCIA DA POLÍTICA E O DIREITO NATURAL EM SPINOZA

Nos primeiros capítulos do TP (em especial, os capítulos II e III), Spinoza refletiu sobre a causa eficiente imanente cujo efeito é a própria constituição do *imperium*. Para avançarmos, faz-se necessária uma análise mais detida dos textos políticos de Spinoza, principalmente, no que diz respeito às estratégias discursivas adotadas no desenvolvimento das questões<sup>11</sup>. Esses elementos constituirão a base teórica do primeiro capítulo. Acreditamos que, com essa exposição inicial, ficarão mais claro ao leitor os elementos utilizados por Spinoza para pensar o Estado de Natureza e o Direito Natural dando, assim, encaminhamento às questões sobre a constituição do *imperium*, bem como se a razão estaria presente ou não nesse empreendimento.

### 2.1 Estruturação e apresentação do problema

Com o intuito de evidenciar ainda mais o objeto de pesquisa, apresentaremos a seguir os elementos que embasam nossa problematização. Dessa forma, o leitor estará ciente do caminho percorrido e as principais tensões encontradas no desenvolvimento do trabalho. Não temos a pretensão de esgotar os conceitos apresentados neste tópico (principalmente, teoria do conhecimento e a dinâmica afetiva em Spinoza), mas pensar caminhos de pesquisa, além de deixar claros os principais elementos de formulação e estruturação do problema.

As reflexões de Spinoza, em grande medida, envolvem questões referentes à felicidade e à liberdade humana. O filósofo investigou sobre a essência do homem, como conhece a realidade que o circunda, como se relaciona com outros e as condições necessárias para o aumento de sua potência de agir e pensar. O homem busca incessantemente *perseverar* na existência. Esse *perseverar* se identifica com a sua própria essência, o *conatus*. Ademais, podemos pensar o homem como modificação imanente da Substância absolutamente infinita (ou Deus), ou seja, o homem é um modo finito da Substância. Em linhas gerais, o *modo* “é uma maneira de ser” (Deleuze, 2009, p.119) que exprime de uma maneira definida e determinada a potência de Deus. O homem, portanto, é uma expressão definida e determinada da potência de Deus que se esforça tanto quanto pode para continuar perseverando em sua existência, isto é, afirmando sua essência (*conatus*). Os conceitos vistos até aqui – Substância (ou Deus), modo

---

<sup>11</sup> Os textos políticos de Spinoza não são apenas aqueles que possuem a palavra “político” no título. As discussões que envolvem os fundamentos e a estruturação do *político* se encontram em outras obras como, por exemplo, na *Ética*.

finito e *conatus* – possuem implicações éticas e políticas. Vale destacar que o perseverar na existência está associado à dinâmica afetiva que leva o modo finito a se associar a outros constituindo, assim, configurações mais potentes.

Neste momento, é interessante nos determos um pouco mais nas definições de *Substância e modo*. Spinoza compreende a *Substância* (ou Deus) como “aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (EIDef.3). A Substância *existe em si e por si*, ou seja, não depende de nenhum outro ser para existir ou ser concebida. Então, por meio da EIDef.3, podemos afirmar que a Substância possui uma independência tanto no âmbito existencial como no conceitual. A Substância absolutamente infinita se identifica com a própria realidade, pois tudo o que existe, existe *na* Substância. Nesse sentido, Deus é a causa imanente da realidade (EIP16Cor.1). Uma causa que não é transitiva, pois não se aparta dos seus efeitos. Portanto, o efeito *exprime* a causa. Segue-se que a potência da Substância se identifica com sua atividade causal ou produtora de efeitos. Como Deus é pura potência, então esse produz tudo aquilo que é determinado por sua natureza. Os efeitos são produzidos *em* Deus e não fora dele (EIP17). Por ser pura potência causal, a Substância possui infinitos *atributos* infinitos em seu gênero<sup>12</sup>. Por atributo, Spinoza compreendeu “aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência” (EIDef.4). Embora os atributos sejam distintos, esses exprimem a essência de uma única Substância, ou seja, os atributos exprimem uma mesma Substância sob diferentes perspectivas.

Já os *modos* (infinitos imediatos, infinitos mediatos e finitos<sup>13</sup>) são expressões imanentes da potência da Substância absolutamente infinita. Os modos são marcados, diferentemente da Substância, por uma dependência não só existencial, mas também conceitual. Isso se deve ao fato de não existirem por si mesmos e não serem concebidos por si mesmos. Como modos finitos, fazemos parte desse dinamismo causal imanente, mas esse “estar *na* Substância” não configura apenas um *modus operandi* passivo. Os modos finitos também podem ser identificados por sua atividade (aumento da potência de agir e pensar). Isso decorre

---

<sup>12</sup> É interessante destacar a argumentação desenvolvida no *Breve Tratado* acerca dos atributos da Substância. Os atributos também são apresentados como expressões da essência de Deus: “Porque já descobrimos anteriormente que deve existir um ser infinito e perfeito, pelo qual não se pode entender outra coisa senão um ser tal que dele se deve afirmar absolutamente tudo. Com efeito, assim como a um ser que tem alguma essência se lhe devem atribuir [alguns] atributos, e tantos mais atributos quanto mais essência se lhe atribuiu, assim também, em consequência, um ser que é infinito deve ter infinitos atributos” (KV I, 2, §17). Segue-se que os atributos não são partes de uma Substância única. Embora os atributos possam ser entendidos um sem o outro, esses são *expressões* de um único ser, Deus ou a Substância.

<sup>13</sup> Quando for necessário, faremos uma apresentação mais detida dos modos infinitos (imediatos e mediatos). Por enquanto, optamos por focar nos modos finitos.

do fato de Deus ser “causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas” (EIP18), ou seja, a causa permanece nos seus efeitos. Como modos finitos, somos tanto partes integrantes da natureza como também causas que produzem determinados efeitos.

É importante destacarmos que “tudo o que existe exprime a natureza de Deus, ou seja, exprime a sua essência de uma maneira definida e determinada” (EIP36Dem.). Sendo assim, e seguindo os apontamentos de Deleuze (2017, p.209-237) acerca da questão, a Substância absolutamente infinita, na medida em que *se exprime*, também *se distingue* – onde nada escapa de si mesma. “As essências infinitas se distinguem nos atributos nos quais elas existem, mas se identificam na substância à qual estão conectadas” (Deleuze, 2017, p.30). Nesse movimento de autoprodução, a Substância se exprime se distinguindo em seus modos, inclusive em seus modos finitos.

Por definição (EIDef.5), os modos são aqueles que existem em “outra coisa”. Podemos dizer com Deleuze (2002, p.93) que “os modos diferem da substância em existência e em essência, sendo entretanto produzidos nesses mesmos atributos que constituem a essência da substância”. Os modos finitos são expressões determinadas do dinamismo causal regulador identificado à natureza modificada dos atributos exprimidos. “As coisas particulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada” (EIP25Cor.). Isso não quer dizer que os modos finitos sejam uma justaposição entre essências e existências, mas se fazem na união desses dois seguimentos.

Por ser finito, o homem necessariamente se relaciona com outros modos finitos. Nessas relações o homem afeta como também é afetado por esses modos. A partir dessas relações, o homem produz afetos e conhecimentos sobre si mesmo e a realidade que o circunda. Ao lermos a *Ética*<sup>14</sup> de Spinoza nos deparamos com a ideia de que os homens são movidos pelos

---

<sup>14</sup> A obra *Ética* vai do conhecimento de Deus/Substância ao conhecimento do homem, sua liberdade e felicidade. A obra em questão está dividida em cinco partes: I. *De Deo* (I. *Deus*); II. *De natura et origine mentis* (II. *A natureza e origem da mente*); III. *De origine et natura affectuum* (III. *A origem e natureza dos afetos*); IV. *De servitute humana seu de affectuum viribus* (IV. *A servidão humana ou a força dos afetos*) e V. *De potentia intellectus seu de libertate humana* (V. *A potência do intelecto ou a liberdade humana*). A *Ética* está disposta na ordem geométrica / euclidiana. Além disso, o método de articulação das questões é sintético. Isso implica dizer que sua exposição parte do conhecimento da causa para, posteriormente, tratar do conhecimento dos efeitos. A partir da ordem geométrica / euclidiana, as questões éticas são apresentadas através de definições, axiomas, proposições, corolários, escólios, demonstrações etc. As definições se encontram no início da EI-EIV. Vale salientar que a EV não possui definições porque é uma parte conclusiva. As definições podem ser genéticas e de propriedade. A definição genética “precisa cumprir uma única exigência, dizer o que a coisa definida é, isto é, dar a conhecer a essência do definido, na medida em que expõe sua causa, isto é, como ele existe” (Jesus, 2019, p.7). Por sua vez, as definições de propriedade, como a de *causa sui* (EIDef.1), elencam aspectos do ser definido. Já os axiomas são “o que nos permite pensar rigorosamente *a priori* um objeto determinado: é um *a priori* da atividade de conhecer” (Chauí, 1999, p.178 [nota 21]). Segue-se que as proposições são desdobramentos das definições, axiomas e proposições precedentes. Em grande medida, as proposições são

afetos e levados a agir e a operar em prol do aumento de suas potências. Os afetos são *realidades psicofísicas* que expressam um estado atual do corpo e da mente simultaneamente (EIIIP28Dem.). Em outras palavras, os afetos são modificadores de potência. Isso quer dizer que tanto podem aumentar a potência de um indivíduo como diminuí-la. Nesse sentido, a potência de agir é “senão a perfeição ou a realidade de uma coisa, levando em conta as diversas modificações que ela sofre no contato com os modos circundantes” (Jaquet, 2011, p 131). Quando a potência de agir do indivíduo é aumentada esse foi afetado por *alegria* e, por sua vez, quando a potência é diminuída ou refreada esse foi afetado por *tristeza*. Ainda sobre a forma como a dinâmica afetiva impacta no aumento e na diminuição de potência, podemos aferir que quanto mais somos afetados por encontros alegres, mais aumentamos nossa potência de agir e esse movimento, conseqüentemente, relaciona-se a uma transição no homem de uma perfeição para uma perfeição maior. O contrário dessa afirmação é aplicado ao afeto de tristeza. Nesse cenário, o desejo “pode ser deduzido da potência de agir ela mesma, enquanto ela toma a forma de um esforço para perseverar no ser e se opor ao que lhe é contrário” (Jaquet, 2011, p.76).

Vale destacar que os modos finitos da Substância passam por processos de individuação e se relacionam de diferentes maneiras com seus afetos, sejam eles passivos ou ativos. Como bem pontuou Spinoza, a maioria dos homens são arrastados pelas paixões (afetos passivos), mas existem outros indivíduos que se relacionam de outra forma com esses afetos (EIVP37Sch.2). Antes de avançarmos, é necessário termos em mente que essas questões reverberam na política. Desde o primeiro parágrafo do TP, Spinoza rebateu veementemente os filósofos que concebem os afetos como vícios da natureza humana (TP,I,§1). Spinoza evidenciou a natureza afetiva dos homens. Isso implica dizer que as questões políticas são desenvolvidas a partir da condição natural dos homens, ou seja, que os homens são perpassados por afetos. Segue-se que a dinâmica afetiva humana se relaciona vigorosamente à teoria do conhecimento em Spinoza, pois “tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a ideia daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente” (EIIP12).

A partir das noções apresentadas, podemos aferir que o *conhecimento* é fruto do movimento de apreensão do real. Quer dizer, o conhecimento é fruto da forma como a mente

---

desenvolvidas ou demonstradas nos escólios e nas demonstrações. Esse movimento demonstrativo, encontrado no interior das proposições, se identifica com as “consequências extraídas das proposições ou observações que tem por finalidade explicitar o sentido das proposições antecedentes, esclarecendo o próprio sentido ou resolvendo alguma possível polêmica ocasionada por alguma objeção” (Fragoso, 2011, p.128). Os corolários são consequências advindas da demonstração da proposição. Nesse sentido, podemos afirmar junto à Oliveira (2015, p.130) que a *Ética* é uma obra, na qual cada uma de suas considerações tem conexão com outras, em um “contínuo comércio”.

humana se organiza diante desse movimento. Apreendemos a realidade tanto de forma adequada como inadequada. O nosso corpo se relaciona de muitas maneiras com a exterioridade (EIIAx4) e a mente é ideia do corpo, ideia dessas relações. Nesse sentido, os *gêneros de conhecimento* são produzidos na mente tendo em vista a relação do meu corpo com outros. Em outras palavras, os *gêneros de conhecimento* são frutos de uma disposição mental e corporal no que se refere ao estabelecimento de dinâmicas afetivas. Na *Ética* de Spinoza, são elencados três *gêneros de conhecimento*, a saber: imaginação (*imaginatio* [conhecimento inadequado]), a razão (*ratio* [conhecimento adequado]) e a ciência intuitiva (*scientia intuitiva* [conhecimento adequado]).

Antes de prosseguirmos, é importante destacar a relevância dada por Spinoza às questões referentes à liberdade e à felicidade dos homens. Como pontuamos na introdução, é necessário que os homens sejam levados “a procurar os meios que o conduzem a essa perfeição” (TIE, §13). Essa “perfeição” está associada à disposição mental e corporal, ou seja, a “perfeição” está associada à pluralidade simultânea (*plura simul*) que envolve operações mentais e corporais tendo em vista as relações que constituem com outros modos. Segue-se que “a aptidão [disposição] maior ou menor para essa pluralidade é o critério para determinar o grau de realidade [ou perfeição] de um corpo e de sua mente” (Chaui, 2016, p.157). Logo, a liberdade e felicidade estão diretamente associadas à disposição do corpo e de sua mente para operar diante das relações que constituímos com outros modos finitos. Essas questões envolvem um conhecimento do plano de imanência que se identifica com Deus, pois “tudo o que existe, existe em Deus” (EIP15) – trabalharemos a relação entre perfeição, liberdade e felicidade nos capítulos subsequentes.

Por isso, Spinoza empreendeu uma investigação acerca dos *gêneros de conhecimento*, ou da forma como nós, modos finitos, conhecemos o plano de imanência. A chave de leitura para entender as condições necessárias de experiência dessa plenitude se encontra na relação que constituímos com nós mesmos e com os outros modos. Os modos finitos se esforçam, tanto quanto podem, para perseverar na existência (*conatus*) e não terem suas potências diminuídas ou refreadas por potências externas (EIIIP6). Como exposto anteriormente, a mente é ideia do corpo e pode apreender a realidade tanto de forma adequada como inadequada.

A ideia é adequada quando a nossa mente reproduz a ordem e conexão de ideias próprias do *intelecto infinito de Deus* e, conseqüentemente, nossas ideias *não* se encontram apartadas dessa concatenação. O *intelecto infinito de Deus* ou *ideia de Deus* nada mais é que a dinâmica mental imanente produzida a partir da ideia da essência de Deus e de todas as suas

determinações. De acordo com Margaret D. Wilson (2011, p136), Spinoza “sustenta que há um sistema infinito de pensamento efetivo, que constitui o conhecimento de tudo o que existe, conforme necessariamente produzido da essência de Deus ou natureza”. Portanto, as ideias adequadas não estão separadas de suas premissas, são ideias verdadeiras<sup>15</sup>.

São ideias verdadeiras que estão em nós como estão em Deus. São representativas, não mais de estados de coisas e do que nos acontece, mas daquilo que somos e daquilo que as coisas são. Elas formam um conjunto sistemático com três vértices, ideia de nós mesmos, ideia de Deus, ideia das outras coisas (terceiro gênero de conhecimento): 1º) Essas ideias adequadas *explicam-se* pela nossa essência ou potência de conhecer e de compreender (causa formal). Elas *exprimem* outra ideia como causa, e a ideia de Deus como determinando esta causa (causa material); 2º) Em consequência, elas não são separáveis de um encadeamento autônomo de ideias no atributo pensamento. (Deleuze, 2002, p.83-84)

As ideias adequadas *explicam-se* pela potência do próprio intelecto que oferece uma causa integral à ideia, pois “representa a ordem e a conexão das coisas, porque expõe no atributo pensamento a ordem autônoma de sua forma e as conexões automáticas de sua matéria” (Deleuze, 2002, p.84). Já a ideia inadequada está associada à noção de parcialidade. Isto quer dizer que a mente não é causa integral dessa ideia e depende do concurso de causas externas para pensá-la.

Disso se segue que a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus. E, assim, quando dizemos que a mente humana percebe isto ou aquilo não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado por meio da natureza da mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da mente humana, tem esta ou aquela ideia. E quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia, não enquanto ele constitui a natureza da mente humana apenas, mas enquanto tem, ao mesmo tempo que [a ideia que é] a mente humana, também a ideia de outra coisa, dizemos, então, que a mente humana percebe essa coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente<sup>16</sup> (EIIP11Cor.).

As ideias inadequadas envolvem percepções confusas e parciais da realidade. Em outras palavras, as ideias inadequadas “são como consequências sem premissas” (EIIP28Dem.). De acordo com Deleuze (2002, p.84), essas ideias são separadas de “suas duas premissas, a

<sup>15</sup> Na *Ep. LX*, Spinoza, ao responder Tschirnhaus (1651-1708), afirmou que não há diferença entre a *ideia verdadeira* e a *ideia adequada*, a não ser pelo fato da “palavra verdade relaciona-se apenas à concordância da ideia com seu objeto, enquanto que a palavra adequada relaciona-se com a natureza da ideia em si mesma” (*Ep. LX*). Portanto, essa diferença se faz presente a partir de uma relação extrínseca.

<sup>16</sup> “Hinc sequitur Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus, Mentem humanam hoc, vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanæ Mentis explicatur, sive quatenus humanæ Mentis essentiam constituit, hanc, vel illam habet ideam; & cum dicimus Deum hanc, vel illam ideam habere, non tantum, quatenus naturam humanæ Mentis constituit, sed quatenus simul cum Mente alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus Mentem humanam rem ex parte, sive inadæquate percipere” (S.O, II, p. 94-95).

formal e a material, pois ela[s] não se explica[m] formalmente pela potência de compreender, não exprime[m] materialmente a sua própria causa, e atém-se a uma ordem de encontros fortuitos em vez de alcançar a concatenação de ideias”.

Como a mente é ideia de corpo, ela só se percebe e, conseqüentemente, percebe seu corpo, na medida em que ele é afetado por outros corpos exteriores. O conhecimento produzido através de percepções inadequadas envolve os corpos exteriores e indica “mais o estado do nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores” (EIIP16Cor.2). A partir desses elementos, é possível entender o *modus operandi* da *imaginação*. A imaginação, primeiro gênero de conhecimento, está associada às ideias parciais e confusas, dependentes da exterioridade. Isso ocorre quando a mente imagina as suas afecções corporais determinadas pela exterioridade. Trata-se de uma associação passiva de imagens provenientes dos encontros de um corpo com outros. Imagens são geradas desses encontros, quer dizer, as imagens são efeitos perceptivos das relações que o meu corpo constitui com outros. Portanto, a imaginação é um conhecimento inadequado da realidade (ideias inadequadas).

Já o segundo gênero de conhecimento, a *razão*, parte das propriedades comuns do meu corpo e mente e outros corpos e suas mentes. É um conhecimento que envolve a natureza de um indivíduo que se percebe fazendo parte de uma totalidade e, ao mesmo tempo, está em relação com outros indivíduos, ou partes. “Aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo, não podem ser concebidos senão adequadamente” (EIIP38). Uma das conseqüências do enunciado da EIIP38 é que existem “noções comuns a todos os homens” e que, por conta da existência dessas “noções comuns”, os corpos concordam entre si “quanto a certos elementos” (EIIP38Cor.). Outro fator importante a ser destacado se refere à própria dinâmica que engendra o conhecimento racional. De acordo com Malinowski-Charles (2004, p.150), há dois momentos constitutivos do conhecimento racional. O primeiro é a ação da mente que capta o que tem em comum entre meu corpo e os outros corpos. Por sua vez, o segundo momento é marcado pela percepção da atividade mental, na medida em que a mente capta o que tem em comum entre meu corpo e outros, essa também compreende a própria potência de pensar. “Então segue (no plano lógico, não no plano temporal) o momento da certeza, ou da autoconsciência da mente: este conhecimento é uma experiência afetiva de poder” (Malinowski-Charles, 2004, p.152).

Vale salientar que independentemente de a produção do conhecimento ser de caráter imaginativo ou racional, a mente articulará suas ideias de forma a organizar a realidade circundante. A principal diferença consiste justamente no engendramento dessas ideias, pois na imaginação “a mente reproduz os objetos e os acontecimentos que se dão no seu exterior tal

como lhe aparecem e tomando esta aparência como realidade”, por sua vez, quando a mente raciocina “opera segundo princípios constitutivos da sua própria natureza, os quais estabelecem o verdadeiro e o falso independentemente dos objetos que possam existir fora dela” (Aurélio, 2000, p.91). Em relação à teoria do conhecimento spinozana, o imaginar não é preterido em prol de outros gêneros de conhecimento, como a razão e a ciência intuitiva, até pelo fato de ter um papel preponderante no que diz respeito à instituição do político, “mas, sim, trabalhada de maneira diferente pelas relações novas (produzidas pela análise crítica da experiência) que a razão e a intuição estabelecem com ela” (Gainza, 2011, p.277).

A *ciência intuitiva*, ou o terceiro gênero de conhecimento, é uma experiência intelectual que implica uma relação “amorosa” com Deus. Segue-se que o *amor intelectual de Deus* está associado à “alegria que vem acompanhada da ideia de Deus como sua causa, isto é (pela def.6 dos afetos), o amor de Deus, não enquanto o imaginamos como presente (pela prop. 29), mas enquanto compreendemos que Deus é eterno” (EVP32Cor.). A mente apreende a própria potência e se volta para o conhecimento do singular na medida em que esse se faz tendo em vista as conexões necessárias *em Deus*.

A partir dos elementos apresentados, o objetivo central desta pesquisa é entender a tensão existente entre os conhecimentos imaginativo e racional na constituição do político em Spinoza. Nossa questão dirige-se a um núcleo controverso do pensamento spinozano. Ou seja, estamos apontando para um campo onde razão e imaginação se tocam na esfera política. A hipótese levantada neste trabalho aponta para essa problematização. Qual a dinâmica que perpassa o movimento de associação de um homem com outros na esfera política? A razão teria ou não algum papel nesse processo? Diante desse cenário, é possível pensar uma relação e/ou simultaneidade entre a vivência passional e o desenvolvimento de uma dinâmica racional no que se refere à constituição e manutenção do corpo político?

Levando em consideração esses aspectos, também é importante destacarmos o título de nossa pesquisa, a saber: “*Homem de ação e Homem imaginativo na constituição do político em Benedictus de Spinoza*”. Assim, chamaremos de *homem de ação* aquele que proporcionalmente experiencia mais os aspectos racionais do que suas vivências de ordem imaginativa. Por sua vez, o *homem imaginativo* é aquele que proporcionalmente experiencia mais os aspectos imaginativos do que as suas vivências de ordem racional. Tanto o *homem de ação* como o *homem imaginativo* anseiam por continuar perseverando em suas existências. A nossa pesquisa se volta para a instituição do político e de que forma a razão atua nesse processo. Os homens são naturalmente imaginativos e racionais. Se os homens fossem totalmente racionais, poderiam continuar perseverando em suas existências sem causar prejuízos aos



outros. Mas, isso não reflete a realidade, pois os *homens de ação* não deixam de ser imaginativos na filosofia de Spinoza. Como o nosso objetivo se concentra na interseção entre imaginação e razão (valorizando esse aspecto) na esfera política, apoiaremos nossa hipótese na EIVP65: “Conduzidos pela razão, buscaremos, entre dois bens, o maior e, entre dois males, o menor”. Pensar essa interseção na esfera política é também pensar a liberdade e a felicidade dos homens.

## 2.2 A estratégia discursiva do *Tratado Político*: construção de uma ciência da política

No *Tratado político* encontramos uma expressiva preocupação sobre a forma como os *estados civis* do *imperium* (monarquia, aristocracia e democracia) podem assegurar um ambiente propício para o aumento de potência dos seus partícipes. Para tanto, Spinoza assumiu como ponto de partida a natureza humana despida de qualquer primazia moral, ou seja, partiu do indivíduo como expressão determinada da potência de Deus, atravessado por dinâmicas afetivas. Nesse sentido, o estudo dos gêneros de conhecimento e dos afetos nos dá subsídios para investigar aquilo que diz respeito aos homens e à instituição do político. Antes de analisarmos mais detidamente essas questões, é interessante nos voltarmos para a estratégia discursiva adotada por Spinoza na formulação de sua ciência da política. Nos primeiros parágrafos do TP, Spinoza enunciou seu método de análise e de que forma as questões políticas seriam abordadas.

No TP, I, §1, encontramos uma crítica ao tratamento inadequado dado pelos filósofos, principalmente, em relação às paixões humanas e como, a partir desse desprezo, pensam a gênese e a consolidação das instâncias políticas.

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 os 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>17</sup> (TP, I, §1).

<sup>17</sup> “Affectus, quibus conflictamur, concipiunt Philosophi veluti vitia, in quæ homines sua culpa labuntur; quos propterea ridere, flere, carpere, vel (qui sanctiores videri volunt) detestari solent. Sic ergo se rem divinam facere, & sapientiæ culmen attingere credunt, quando humanam naturam, quæ nullibi est, multis modis laudare, & eam, quæ revera est, dictis lacessere norunt. Homines namque, non ut sunt, sed, ut eosdem esse vellent, concipiunt: unde factum est, ut plerumque pro Ethica Satyram scripserint, & ut nunquam Politicam conceperint, quæ possit ad usum revocari, sed quæ pro Chimæra haberetur, vel quæ in Utopia, vel in illo Poëtarum aureo sæculo, ubi scilicet minime necesse erat, institui potuisset” (S.O, III, p. 273).

Spinoza condenou os filósofos que concebem os afetos como vícios da natureza humana. Os filósofos que assim conceberam a natureza humana, em vez de escreverem uma ciência da política, escrevem uma “sátira” ou “quimera”. Para entendermos essa citação, é basilar a definição de *afeto*. E o que é o *afeto* na filosofia de Spinoza? Para avançarmos no entendimento dessa definição, é importante termos em mente alguns aspectos referentes à causalidade substancial. A primeira parte da *Ética* trata da cadeia dedutiva que aponta para a existência de uma Substância única<sup>18</sup>, princípio de inteligibilidade do real. Deus/Substância é pura potência e tudo está *em* Deus ou *na* Substância. Ainda em relação à Substância, há uma identidade entre sua potência e essência<sup>19</sup>, pois “tudo aquilo que está no poder de Deus (pela prop. prec.) deve estar compreendido em sua essência de tal maneira que dela se siga necessariamente e, portanto, existe necessariamente” (EIP35Dem.). Segue-se, a partir da EIP9, que quanto mais realidade tem um ser tanto mais atributos têm esse mesmo ser. Já que a Substância é a própria realidade, aquela possui *infinitos atributos infinitos*. Os atributos

---

<sup>18</sup> Em sua grande maioria, as proposições que compõem a EI se referem à existência de uma Substância única. Sendo que as 4 primeiras proposições priorizam a ideia de que não existem duas substâncias de mesma natureza ou de mesmo atributo. Entre os principais argumentos elencados pelo filósofo, em relação à unicidade da Substância, podemos citar: se existissem duas substâncias com a mesma natureza ou com o mesmo atributo, essas duas substâncias seriam a mesma. Pela própria definição de Substância, uma não pode ser causa de outra, pois essa é *causa sui* (EIP6). A natureza da Substância pertence ao existir (EIP7), como consequência é necessariamente infinita (EIP8). A exposição sobre a unicidade substancial provocou certo descontentamento entre alguns teóricos, como, por exemplo, Pierre Bayle (1647-1706). Bayle escreveu um verbete sobre Spinoza em seu *Dictionnaire historique et critique*, no qual encetou críticas às posições assumidas pelo filósofo: “A hipótese mais monstruosa [...] a mais diametralmente oposta às noções mais evidentes do nosso espírito. Spinoza supõe que existe apenas uma Substância na natureza, e que esta Substância única é dotada de uma infinidade de atributos; entre eles, a extensão e o pensamento. Assim afirma que todos os corpos que se encontram no universo são modificações desta Substância enquanto é extensa, e que as almas dos homens, por exemplo, são modificações dessa Substância enquanto é pensamento; de modo que Deus, o ser necessário e infinitamente perfeito, é a causa de todas as coisas que existem, mas não difere delas” (Bayle, 2010, p. 74, tradução nossa). No decorrer do verbete, Bayle destacou as “absurdidades” cometidas por Spinoza. Chauí (2009a) analisou o verbete e pontuou que, a partir das consequências retiradas da existência de uma Substância única, “Bayle também considera inadmissível que a extensão possa ser um atributo da substância divina, pois a divisibilidade e a corruptibilidade, próprias da matéria, são incompatíveis com a essência una e incorruptível de Deus, e julga ainda mais inaceitável que tal atributo divino se modifique em corpos finitos” (Chauí, 2009a, p.327). A “absurdidade” se encontra, de acordo com Bayle, no fato dos homens serem modificações de Deus: “Mas que os homens nada mais são do que modificações do mesmo ser, e que, em consequência, é só Deus quem age - o mesmo Deus em número, que se modifica como turco e ao mesmo tempo como húngaro -, e o que existe são guerras e batalhas, é o que supera todos os monstros e todas as desordens quiméricas das cabeças mais loucas que nunca estiveram trancadas nos manicômios” (Bayle, 2010, p. 82-83, tradução nossa). Spinoza teria incorrido em um absurdo, na medida em que Deus é imanente e se os homens são modificações de Deus, então Deus amaria e odiaria as coisas ao mesmo tempo. Ainda sobre a questão, é interessante o que Gainza (2011, p. 282) nos aponta: “Nesse sentido, o espinosismo não é um dualismo – pois afirma a unicidade da realidade – mas, tampouco é um monismo – pois essa mesma realidade se desdobra em aspectos totalmente heterogêneos, sendo a realidade propriamente humana, isto é, a realidade social e histórica, uma heterogeneidade radical imanente à própria natureza”.

<sup>19</sup> A essência de Deus é pura atividade. Chauí (1999, p.915) denomina de *ontologia do necessário* a identificação entre essência e potência presente na definição de Deus ou da Substância: “A potência de Deus é sua própria essência” (EIP34).

*exprimem* a essência eterna e infinita de Deus. Embora sejam infinitos, os atributos são infinitos somente *em seu gênero*. De acordo com Deleuze (2017, p.58), o atributo é “expressivo”, por isso “relaciona a essência à substância e é essa relação imanente que o entendimento capta”. Além disso, “os atributos são realmente distintos”, pois “nenhum precisa do outro, nem de qualquer outra coisa, para ser concebido” (Deleuze, 2017, p.59).

O homem é uma expressão finita dos atributos da Substância, Pensamento e Extensão. Pois, o homem é um modo finito composto de mente e corpo. Tanto a mente como o corpo são modificações de uma mesma Substância, na qual a primeira se exprime sob o atributo Pensamento, enquanto o segundo se exprime sob o atributo Extensão. Vale salientar que Spinoza não admite uma relação de comunicabilidade causal entre o modo do atributo Pensamento, a mente, e o modo do atributo Extensão, o corpo, já que esses são expressões de atributos distintos. Por sua vez, a potência dos modos finitos se identifica com o *conatus*, esforço para perseverar *na* existência. O *conatus* “é uma potência de existir ou uma causa que produz efeitos bem como recebe os efeitos de outras causas ou de outros *conatus*”, ou seja, “é uma unidade dinâmica de forças internas em relação com forças externas” que podem auxiliar, aumentar ou diminuir a potência de agir e pensar do modo finito (Chauí, 2011, p.146).

A mente é ideia do corpo e ideia de si mesma. A mente, portanto, é ideia das *afecções corporais* ou “modificações do modo, os efeitos dos outros modos sobre este” (Deleuze, 2002, p.55). O que são as *afecções corporais* de que a mente é ideia? As afecções corporais “são imagens ou marcas corporais [...] e as suas *ideias* englobam ao mesmo tempo a natureza do corpo afetado e a do corpo exterior afetante” (Deleuze, 2002, p.55). Em meio a essas colocações, Spinoza definiu o que entende por *afeto*: são “as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (EIIIDef.3). No movimento de apreensão da realidade, o corpo e a mente são passivos ou ativos conjuntamente, pois não há uma relação entre mente e corpo marcada por uma “proporção inversa que possui o estatuto lógico de uma oposição” (Rezende, 2009, p.93), ou seja, o que é passividade na mente é atividade no corpo e vice-versa, tal como encontramos em René Descartes (1596-1650)<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Neste aspecto, Spinoza se distancia de Descartes. Para entendermos esse distanciamento, é necessário nos voltarmos para a *Segunda Meditação* de Descartes. Na referida meditação, Descartes partiu da proposição “eu sou, eu existo” (Descartes, 2010, p.142) para entender o que é o *Eu* afirmado enquanto pensamento e existência. Para Descartes, “não basta saber que minha existência se liga necessariamente ao ato de pensar”, mas de fato é preciso saber se a natureza do pensamento “está ou não envolvida de alguma maneira com a realidade material corpórea de modo que, em caso positivo, sua existência implicaria necessariamente a existência do meu corpo” (Forlin, 2011, p. 136-137). O resultado da reflexão aponta para a distinção real entre *alma* e *corpo*, mas isso não quer dizer que estes não estejam em realidade ligados. “A natureza me ensina também, por esses sentimentos de dor, fome, sede etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu

As noções de *atividade* e *passividade* na filosofia spinozana estão diretamente ligadas aos conceitos de *causa adequada* e *causa inadequada*. Spinoza chamou de *causa adequada* “aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma” (EIIIDef.1). Por sua vez, a *causa inadequada* ou parcial é “aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só” (EIIIDef.1). Agimos (*atividade*) quando somos *causa adequada* do que se passa em nós e padecemos (*passividade*) quando somos *causa inadequada* do que se passa em nós (EIIIDef.2). Essa distinção, entre *causa adequada* e *causa inadequada*, explica a distinção entre *ação* e *paixão*. As *ações* estão ligadas às causas adequadas, enquanto as *paixões* às causas inadequadas. Em suma, os *afetos* se referem ao estado atual da mente e do corpo conjuntamente. Além disso, os *afetos*, tais como apresentados na *Ética*, englobam as noções de *ação* e *paixão*<sup>21</sup>. A dinâmica afetiva é apresentada, principalmente na EIII, como um elemento inerente à natureza humana não podendo ser desprezada se bem quisermos entender os meandros que envolvem o engendramento político. Os *afetos* estão diretamente ligados aos encontros entre os modos finitos e à produção de conhecimento.

---

navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. [...] Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor etc. nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo” (Descartes, 2010, p. 195-196). O corpo e a alma são entendidos, portanto, a partir da noção de *união substancial*. De acordo com Gueroult (2016, p.581), a prova da união é desenvolvida a partir das “consequências da prova da existência dos corpos relativamente àquilo que os sentidos nos ensinam no tocante à particularidade das coisas materiais existentes [...] voltando-se sobre o valor objetivo da realidade objetiva do sentimento”. O exemplo citado aponta para essa união através da relação entre os *estados corpóreos* e os *estados da alma*. Aquilo que aflige um corpo de forma danosa é um *estado corpóreo*, mas a dor, enquanto sentimento, é um *estado mental*. “Não há, portanto, primeiramente uma experiência corporal que então, num segundo momento, é percebida pela alma como ocorrendo no corpo ao qual está unida, mas há uma experiência única e indistinta que é sempre vivenciada como sendo da alma” (Forlin, 2011, p. 156). A questão que se coloca é: já que o corpo e a alma possuem naturezas distintas, como esses se relacionam tendo em vista a *teoria das paixões e da ação* na filosofia cartesiana? A chave de leitura se encontra nas noções de *paixão* e *glândula pineal*. Nessa interação entre alma e corpo, podemos afirmar: “aquilo que nela [alma] é uma paixão é comumente nele [corpo] uma ação” (Descartes, 2010, p.298 [art.02]). Então, a *paixão* é uma “percepção da alma provocada pelo corpo”. Como a percepção é provocada na alma? Essa percepção é gerada pela dinâmica produzida pelos *espíritos animais* que são “corpos muito pequenos” que se movem rapidamente (Descartes, 2010, p.302 [art.10]). Dessa forma, as *paixões da alma* são “percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos” (Descartes, 2010, p.311 [art.27]). Segue-se que a comunicação entre a alma e o corpo se dá através da *glândula pineal* que nada mais é que “a parte do corpo em que a alma exerce imediatamente suas funções” (Descartes, 2010, p.313 [art.31]).

<sup>21</sup> No TTP, a trama afetiva é desenvolvida a partir da história do povo hebreu. Segue-se que no TTP, a distinção entre *ações* e *paixões*, no que se refere à definição de *afeto*, não é tão clara. A partir das conclusões de Chantal Jaquet (2011, p.83) sobre a matéria, a conceituação do termo *afeto* está associada diretamente à ideia de *paixão*. No TTP, Spinoza “faz sistematicamente uso dessa palavra [afeto] cada vez que ele trata de um sentimento contrário à razão” (Jaquet, 2011, p.82). Ainda sobre isso, Jaquet (2011, p.83) concluiu que “na ausência de indicações contrárias, tudo leva a crer que, no *Tratado teológico-político*, ‘paixão’ e ‘afeto’ são sinônimos e intercambiáveis e que o primeiro não é simples modalidade do segundo, mas que eles se recobrem inteiramente”.

A partir dos elementos apresentados, fica mais clara a crítica que Spinoza estruturou na TP, I, §1. A crítica se fundamenta na leitura realizada pelos filósofos em relação aos afetos, os concebendo como vícios. Spinoza ironizou os filósofos moralistas que fundamentaram seus textos políticos no *dever ser*, preterindo, assim, a realidade dos homens e suas relações afetivas. Partir do que os homens não são, quer dizer, de uma natureza humana ideal para pensar o político, é estruturar uma ciência da política em concepções utópicas e quiméricas<sup>22</sup>. “A relação prática deles [filósofos] com a verdadeira natureza humana é satírica, porque os afetos não têm uso, mas se constituem num obstáculo para a natureza humana ideal que pretendem conceber” (Persch, 2005, p.87). Quando não se parte da experiência e da dinâmica afetiva humana, o conhecimento acerca do político se apresenta como inútil, pois é notório o conflito entre os aspectos teóricos e práticos.

Quando nos referimos ao conceito de *experiência*, não estamos discorrendo sobre a *experiência errática* associada aos dois primeiros modos de percepção presentes no TIE, ou seja, a *certas sensações fortuitas* de origem imaginativa (TIE, §84), nem mesmo às percepções formadas “a partir de coisa singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto” (EIP40Sch.2). Estamos nos referindo à experiência que propicia uma reflexão ou uma *experiência que nos ensina algo*: “a experiência não nos ensina sobre as essências das coisas; o mais que se pode dela esperar é dirigir o espírito de tal modo que ele se aplique somente a certas essências” (*Ep.X*). A experiência é importante na fundamentação de uma ciência da política, pois nos fornece elementos que devem ser assumidos como ponto de partida para uma reflexão com o intuito de entender a lógica inerente ao movimento de associação entre os homens que institui o *imperium*. “A experiência não é um fundamento do saber verdadeiro, mas, [...], a experiência pode nos dar informações para uma investigação” (Almeida, 2017, p.31). Essa investigação toma contornos mais robustos a partir da experiência comum vivenciada pelos homens. A experiência apresenta elementos anunciadores que nos levam aos meios mais úteis de como cada regime político instituído pode aumentar a potência de seus partícipes, ou seja, podem oferecer condições mais favoráveis para que cada um persevere em seu ser.

---

<sup>22</sup> Em seus *Pensamentos Metafísicos* (CM), Spinoza apontou que “a quimera, por sua própria natureza, não pode existir” (CM, I, 1), pois sua existência implica contradição. O filósofo ainda asseverou que, por conta de flagrante contradição que esse termo implica, o mesmo só pode ser expresso por palavras: “Por exemplo, é verdade que exprimimos com palavras um círculo quadrado, mas de modo algum o podemos imaginar e muito menos entender. Por consequência, a quimera não é nada além de uma palavra [...] é mera negação” (CM, I, 3).

Ainda sobre a crítica que Spinoza desferiu contra os filósofos, também atingiu representantes da Segunda Escolástica que “reatualizaram o pensamento de São Tomás, em particular no domínio político, de modo a combater o luteranismo” (Aurélio, 2000, p.55). Não só isso, a crítica de Spinoza também se dirigiu às filosofias políticas que refletiram sobre a constituição e manutenção do “político” a partir de parâmetros puramente racionais. Nesse primeiro momento de exposição crítica, encontrada no TP,I,§1, já se faz presente a construção de uma perspectiva na qual a teoria política não pode ser incongruente em relação à prática.

É importante destacar que já nas primeiras linhas do TP houve uma preocupação, por parte de Spinoza, em delinear qual o objeto específico de uma ciência da política, ou seja, delimitar seu campo de atuação e como as questões seriam trabalhadas. A preocupação de Spinoza se voltou para os pressupostos em que essa ciência se assenta. Nesse sentido, Nicolau Maquiavel (1469-1527) foi basilar nessa empreitada, pois, o filósofo florentino, um século antes, em sua obra *Il Príncipe* (“O Príncipe”), se questionou sobre o caminho a ser considerado se quiséssemos de fato estruturar uma teoria sobre o político em bases sólidas.

Como sei que muitos já escreveram sobre esse assunto, temo que, escrevendo eu também, seja considerado presunçoso, sobretudo porque, ao discutir essa matéria, me afastarei do que foi pelos outros prescrito. Porém, sendo meu intento escrever uma coisa útil para quem a escuta, parece-me mais conveniente seguir a verdade efetiva da coisa do que a imaginação sobre ela [*alla verità effettuale della cosa che alla immaginazione di essa*]. Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e quem nem se soube se existiram na verdade, porque há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver que aquele que abandona o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes a arruinar-se que a preservar-se (*Il Príncipe*, XV).

Maquiavel tratou a política levando em consideração a dinâmica conflitual entre o poder soberano e os súditos, não de forma a saná-la, mas enxergando por meio dela a sua força<sup>23</sup>. Os conflitos sociais se apresentam como fundamentos para se pensar não só a filosofia política maquiaveliana, mas também a questão da liberdade. Na dinâmica entre *os grandes* e *o povo*,

---

<sup>23</sup> Maquiavel refletiu sobre o Estado político a partir de suas contradições. Encontramos o conceito de liberdade fundado na dinâmica conflitiva entre *os grandes* e *o povo*. Nesse aspecto, o Estado romano funcionou como um paradigma: “Direi que quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam; e não consideram que em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles, como facilmente se pode ver que ocorreu em Roma” (*Discorsi*, I, 4). Maquiavel, ao utilizar o paradigma da história romana, demonstrou ao leitor que os “tumultos” oriundos dos conflitos (*os grandes* e *o povo*) também indicavam, em certa medida, a construção de uma vida pública. De acordo com Skinner (1996, p.201), “esses conflitos serviram ao mesmo tempo para descartar todos os interesses meramente segmentários e para garantir que os únicos projetos a se converter em lei fossem aqueles destinados a beneficiar a comunidade como um todo”. Portanto, a liberdade para Maquiavel é “o resultado dos conflitos, uma solução possível de uma luta que não pode ser extinta por nenhuma criação humana” (Bignotto, 1991, p.89).

encontramos no primeiro aquele que busca comandar e oprimir este último, enquanto o segundo só deseja não ser oprimido. Spinoza, em algumas passagens de sua obra, fez referências explícitas ao filósofo florentino. Sobre isto, gostaríamos de destacar o TP, V, pois o filósofo florentino também desenvolveu os alicerces de sua política em bases passional-conflitivas.

Os meios, porém, de que deve usar um príncipe que se move unicamente pelo desejo de dominar para poder fundar e manter um estado, mostrou-os o agudíssimo Maquiavel desenvolvidamente, embora não pareça bastante claro com que fim. Se, contudo, ele teve um fim bom, como é de crer num homem sábio, parece ter sido mostrar quão imprudentemente muitos se esforçam por remover um tirano, quando as causas pelas quais o príncipe é tirano não podem ser removidas e, pelo contrário, elas se impõem tanto mais quanto maior causa de temer se lhe oferece, como acontece quando a multidão mostra exemplos ao príncipe e se vangloria do parricídio como de uma coisa bem-feita. Além disso, ele quis talvez mostrar quanto uma multidão livre deve precaver-se para não confiar absolutamente a sua salvação a um só, o qual, a não ser que seja vaidoso e julgue que pode agradar a todos, deve temer ciladas todos os dias, e por isso é obrigado antes a precaver-se a si mesmo e a armar ciladas à multidão do que a olhar por ela. E sou tanto mais levado a crer isto deste homem prudentíssimo quanto consta ele ter sido pela liberdade, para cuja defesa também deu conselhos muito salutares<sup>24</sup> (TP, V, §7).

Na citação, Spinoza apontou como as considerações de Maquiavel têm importância para o desenvolvimento de sua filosofia política. Não só a partir do entendimento de que a política se constrói em uma esfera conflitiva como também no tratamento das dinâmicas afetivas. Para Braga (2019, p.71), “todos esses traços estão em ambos e, ao que indicam os textos de Espinosa, este os teria buscado, para os forjar com suas ferramentas, em Maquiavel”. Ou seja, tanto Maquiavel como Spinoza fundamentam suas considerações sobre política a partir da *realidade efetiva das coisas*.

Ainda sobre isso e de acordo com a tese estruturada por Vittorio Morfino, na obra *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli* (2002), as reflexões de Maquiavel são utilizadas por Spinoza como um “instrumento teórico que permite [...] romper com a divisão hobbesiana entre o conflito, que caracteriza o estado de natureza, e a ordem que reina no estado civil” (Morfino, 2002, p.126, tradução nossa) – sobre isto retomaremos nos tópicos a seguir. Ansaldi (2006) assevera que “este uso se caracteriza por um duplo movimento de continuidade

<sup>24</sup> “Quibus autem mediis Princeps, qui sola dominandi libidine fertur, uti debet, ut imperium stabilire, & conservare possit, acutissimus Machiavellus prolixè ostendit; quem autem in finem, non satis constare videtur. Si quem tamen bonum habuit, ut de viro sapiente credendum est, fuisse videtur, ut ostenderet, quam imprudenter multi Tyrannum e medio tollere conantur, cum | tamen causæ, cur princeps sit Tyrannus, tolli nequeant, sed contra eo magis ponantur, quo principi major timendi causa præbetur: quod fit, quando multitudo exempla in principem edidit, & parricidio, quasi re bene gesta, gloriatur. Præterea ostendere forsàn voluit, quantum libera multitudo cavere debet, ne salutem suam uni absolute credat, qui, nisi vanus sit, & omnibus se posse placere existimet, quotidie insidias timere debet; atque adeo sibi potius cavere, & multitudini contra insidiari magis, quam consulere cogitur; & ad hoc de prudentissimo isto viro credendum magis adducor, quia pro libertate fuisse constat, ad quam etiam tuendam saluberrima consilia dedit” (S.O, III, p. 296-297).

e de descontinuidade” (Ansaldi, 2006, p.220, tradução nossa). Essa lição é apreendida por Spinoza que a ressignifica em um movimento de *reconceitualização* que delimita o objeto de análise sem o qual sua ciência da política não poderia ser estruturada: esse objeto “é constituído [pelo] entrelaçar de paixões que constitui e atravessa a sociedade, entrelaçar cujo nome próprio é *multidão*” (Morfino, 2021, p.180). Segue-se a partir daí que a ciência da política, proposta por Spinoza, voltou-se para a produção de conhecimentos adequados acerca desse entrelaçamento passional com o intuito de investigar como o poder associado a determinadas configurações sociais pode favorecer o aumento da potência dos seus partícipes.

A crítica de ordem discursiva não se delimita somente ao discurso filosófico, mas se estende ao discurso dos políticos, embora esses sejam mais “felizes” por assumirem como ponto de partida a *experiência*.

Os políticos, pelo contrário, crê-se que em vez de cuidarem dos interesses dos homens lhes armam ciladas e, mais do que sábios, são considerados habilidosos. A experiência, na verdade, ensinou-lhes que, enquanto houver homens, haverá vícios. Daí que, ao procurarem precaver-se da malícia humana, por meio daquelas artes que uma experiência de longa data ensina e que os homens, conduzidos mais pelo medo que pela razão, costumam usar, pareçam adversários da religião, principalmente, dos teólogos, os quais creem que os poderes soberanos devem tratar dos assuntos públicos segundo as mesmas regras da piedade que tem um homem particular. É no entanto inquestionável que os políticos escreveram sobre as coisas políticas de maneira muito mais feliz que os filósofos. Dado, com efeito, que tiveram a experiência por mestra, não ensinaram nada que se afastasse da prática<sup>25</sup> (TP, I, §2).

Em TP, I, §2, Spinoza demonstrou simpatia em relação à habilidade e à esperteza dos políticos, pois se aproximaram mais dos elementos oferecidos pela *experiência* do que os próprios filósofos. Mas essa posição é temporária. Posteriormente, Spinoza se afastou dessa perspectiva e assumiu outra posição. A posição assumida levou em consideração os textos “quiméricos” produzidos pelos filósofos políticos que o antecederam. Assim, Aurélio (2000, p.65) aponta que Spinoza não apresentou os escritos dos políticos como “uma alternativa aos escritos dos filósofos”, mas aqueles representam uma maior aproximação em relação à experiência. O pesquisador ainda afirma que Spinoza propôs uma *re-teorização* do objeto da ciência da política (TP, I, §4). Ao realizar esse movimento de *re-teorização* do objeto, a

<sup>25</sup> “At Politici contra hominibus magis insidiari, quam consulere creduntur, & potius callidi, quam sapientes aestimantur. Docuit nimirum eosdem experientia, vitia fore, donec homines. Humanam igitur malitiam praevēnīre dum student, idque iis artibus, quas experientia longo usu docuit, & quas homines, magis metu, quam ratione ducti, exercere solent, Religioni adversari videntur, Theologis praecipue, qui credunt summas potestates debere negotia publica tractare secundum easdem Pietatis regulas, quibus vir privatus tenetur. Ipsos tamen Politicos multo feliciter de rebus Politicis scripsisse, quam Philosophos dubitari non potest. Nam quoniam experientiam magistrā habuerunt, nihil docuerunt, quod ab usu remotum esset” (S.O, III, p. 273-274).



abordagem em relação aos *afetos* foi alterada. Não que isso já não tenha sido feito por filósofos que o precederam, mas os contornos dados por Spinoza são significativos para se pensar a política em conexão com a sua ética. Embora os políticos partam da experiência e percebam que os homens são marcados pelos afetos, aqueles se utilizam dessas prerrogativas para promoverem ainda mais os conflitos já existentes entre os homens.

Antes de prosseguirmos, é importante ressaltar a crítica às estratégias discursivas comumente adotadas no tratamento de questões políticas. A crítica spinozana foi de encontro às produções discursivas dos filósofos e políticos. O discurso filosófico evidencia aspectos racionais minimizando, em certa medida, o papel dos afetos vivenciados pelos homens. Por sua vez, o discurso político enaltece a experiência, mas afasta os aspectos racionais inerentes ao processo. Em outras palavras, o filósofo está “alheio a política real e o político alheio de uma moral filosófica, são os marcos de uma discrepância total entre teoria e prática no âmbito da política” (Persch, 2005, p.90). Dessa forma, nenhum dos discursos mencionados “produzem uma verdadeira intelecção da natureza humana e das coisas públicas” (Persch, 2005, p.90).

A partir dessas críticas, Spinoza demarcou o terreno de produção do seu discurso sobre política que evidencia as noções comuns (aspectos racionais), mas não só. Ao estruturar suas análises acerca do político, Spinoza partiu da antropologia. Além disso, o filósofo nos advertiu, no TP, I, §4, que o racional só se constrói no âmago da experiência. As experiências são tomadas como ponto de partida para uma compreensão adequada da instituição do político em Spinoza. Ou seja, o discurso acerca do político se fundamenta na *experiência*, mas também é marcado por uma dedução racional da natureza afetiva dos homens.

Quando, por conseguinte, apliquei o ânimo à política, não pretendi demonstrar com razões certas e indubitáveis, ou deduzir da própria condição da natureza humana, algo que seja novo ou jamais ouvido, mas só aquilo que mais de acordo está com a prática. E, para investigar aquilo que respeita a esta ciência com a mesma liberdade de ânimo que é costume nas coisas matemáticas, procurei escrupulosamente não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las. Assim, não encarei os afetos humanos, como são o amor, o ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia e as restantes comoções de ânimo, como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem, tanto como o calor, o frio, a tempestade, o trovão e outros fenômenos do mesmo gênero pertencem à natureza do ar, os quais, embora sejam incômodos, são contudo necessários e têm causas certas, mediante as quais tentamos entender a sua natureza. E a mente regozija-se tanto com a verdadeira contemplação destes fenômenos como com o conhecimento das coisas que são agradáveis aos sentidos<sup>26</sup> (TP, I, §4).

<sup>26</sup> “Cum igitur animum ad Politicam applicuerim, nihil quod novum, vel inauditum est, sed tantum ea, quæ cum praxi optime conveniunt, certa, & indubitata ratione demonstrare, aut ex ipsa humanæ naturæ conditione deducere, intendi; & ut ea, quæ ad hanc scientiam spectant, eadem animi libertate, qua res Mathematicas solemus, inquirere, sedulo curavi, humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere: atque adeo humanos affectus, ut sunt amor, odium, ira, invidia, gloria, misericordia, & reliquæ animi commotiones, non ut humanæ naturæ vitia, sed ut proprietates contemplatus sum, quæ ad ipsam ita pertinent,

Spinoza estruturou uma ciência da política tomando por base a “condição da natureza humana”. O intuito do filósofo foi racionalizar a experiência firmando, assim, um entrelaçamento entre teoria e prática, no qual uma depende da outra para que uma compreensão adequada da política seja atingida. Nos primeiros capítulos do TP encontramos conceitos basilares para a estruturação da ciência da política spinozana, além da intenção do filósofo com esse estudo. Em outras palavras, no início do TP encontramos uma “ontologia da política” (Morfino, 2021, p.179)<sup>27</sup>.

Por que a compreensão adequada das questões políticas perpassa as noções comuns? Ou melhor, qual o papel da razão no processo de constituição de uma ciência da política? Antes de avançarmos, é necessário esclarecer os seguintes conceitos, a saber: *razão* e *noções comuns*. O segundo gênero de conhecimento, a *razão*, se relaciona vigorosamente com a produção de ideias adequadas. Sobre a teoria das ideias adequadas em Spinoza, é importante destacarmos algumas considerações formuladas por Wilson (2011, p.154) sobre a questão. De acordo com a pesquisadora, a teoria das ideias adequadas é fundamentada a partir de três noções basilares: 1. pelo fato de a mente ser ideia do corpo “tudo o que estiver ‘completamente’ contido no corpo será direta e completamente (‘adequadamente’) apreendido pela mente”; 2. Existe algo *comum* a todas as mentes e corpos e, por fim, 3. “das ideias desses aspectos [comuns] decorre[m] ideias de ‘outras’ coisas, das quais a mente humana é, portanto, também capaz de obter conhecimento adequado” (Wilson, 2011, p.154). Segue-se, de acordo com EIIP38, que aquilo que é *comum* a todas as coisas, ou seja, “que existem igualmente na parte e no todo”, só pode ser engendrado por nossa mente de forma adequada.

No corolário da EIIP38, Spinoza pontuou que os aspectos comuns a todos os homens são chamados de *noções comuns*. Por conta dos aspectos mencionados, podemos afirmar que as *noções comuns* são ideias adequadas. As *noções comuns* são produzidas a partir do que é *comum* aos modos finitos. Spinoza ainda complementou na EIIP39Cor. que quanto mais a mente capta aquilo que é *comum* entre seu corpo e outros corpos mais produzirá *noções comuns*. Esses elementos “constituem os fundamentos de nossa capacidade de raciocínio”

---

ut ad naturam aëris æstus, frigus, tempestas, tonitru, & alia hujusmodi, quæ, tametsi incommoda sunt, necessaria tamen sunt, certasque habent causas, per quas eorum naturam intelligere conamur, & | Mens eorum vera contemplatione æque gaudet, ac earum rerum cognitione, quæ sensibus gratæ sunt” (S.O, III, p. 274-275).

<sup>27</sup> De acordo com Morfino (2021, p.179), a *ontologia da política* spinozana está pautada “pela equação *jus sive potentia* e pela individuação de um novo sujeito político, a *multidão*”. Quer dizer, ao estruturar as bases de uma ciência da política, Spinoza também delineou “o objeto específico da ciência da política, sem o qual a modelização das diferentes formas de poderes seria impossível e a experiência seria cega, ou melhor, seria atravessada pela imaginação teológico-moral” (Morfino, 2021, p. 179-180).

(EIIP40Sch.1). Isso implica dizer que a razão ou o segundo gênero de conhecimento se identifica às noções comuns. Portanto, a adequação presente no conhecimento racional está associada diretamente à noção de *comum*.

As noções comuns fazem referência àquilo que é *comum* entre os modos finitos, ou seja, suas propriedades comuns. Quando relacionamos essa questão com o âmbito político, podemos aferir que cabe à razão um movimento reflexivo que se volta para os fundamentos de governabilidade da República (Aquino, 2005, p.112-113). Para Aquino (2005), “se a razão é evocada como fundamentadora e argumentadora do ‘Tratado Político’, o objeto real a ser considerado concerne efetivamente à melhor adaptação das volições a uma forma coletiva de vivência” (Aquino, 2005, p.112-113). Ao apresentar a estratégia discursiva desenvolvida por Spinoza no TP, no que concerne à construção de uma ciência da política, concluímos que o conhecimento de 2º gênero (razão) não está desvinculado da experiência. A razão compreende a experiência a partir de seu âmago, busca suas causas, como também as propriedades comuns entre uma experiência e outra. Dando prosseguimento à nossa pesquisa, analisaremos no tópico a seguir o *Estado de Natureza* e o *Direito Natural* em Spinoza.

### 2.3 Estado de Natureza e Direito Natural em Spinoza

O nosso intuito, com este tópico, é apresentar os principais apontamentos feitos por Spinoza acerca do *Estado de Natureza* e do *Direito Natural*. Além disso, investigaremos se há uma relação conceitual entre as principais obras que tratam das referidas questões, a saber: TTP, *Ética* e TP. Vale destacar que não pretendemos esgotar as análises desenvolvidas em torno destas problemáticas, mas apresentar pontos que nos levem a entender se a razão estaria presente ou não nessa dinâmica e se teria algum papel diante da dinâmica afetiva estreitada pelos homens. A filosofia política de Spinoza se delineia a partir da compreensão do que é o modo finito e sua dinâmica afetiva para, posteriormente, tomar forma nas questões que giram em torno do *Estado de Natureza* e *Direito Natural*.

A política spinozana possui bases ético-ontológicas. Isso quer dizer que, antes de fazer referência ao *Estado de Natureza* e ao *Direito Natural* do homem, Spinoza se voltou para a ideia de que Deus ou a Substância, sendo a totalidade de tudo o que existe, possui direito a todas as coisas (identidade entre direito e potência). Somente por esse viés é que podemos analisar estas questões. Ou seja, o indivíduo exprime de forma determinada a potência de Deus. Mas nem por isso Spinoza apresentou os indivíduos como um grupo que possui experiências lineares, não possuindo especificidades entre si. Cada indivíduo possui suas especificidades e,

ao mesmo tempo, é “uma parte da natureza, parte que não pode ser concebida por si mesma, sem as demais” (EIVP2). O modo finito exprime a potência da natureza de forma única (processo de individuação), como também depende das relações com outros modos finitos para promover seu aumento ou diminuição de potência. E é nesse campo que se assenta as discussões acerca do *Estado de Natureza* e do *Direito Natural*. Iniciaremos nossa investigação pelo TTP. No TTP,V, ao fazer referência às cerimônias e como estas poderiam contribuir para a consolidação do Estado dos hebreus, Spinoza afirmou que

A sociedade é uma coisa extremamente útil e até absolutamente necessária, não só porque nos protege dos inimigos, mas também porque nos poupa a muitas tarefas; de fato, se os homens não quisessem entreajudar-se, faltar-lhes-ia tempo e capacidade para, na medida do possível, se sustentarem e conservarem. Nem todos são igualmente aptos para tudo e ninguém seria capaz de acorrer sozinho a tudo aquilo de que necessita imprescindivelmente. Por outras palavras, ninguém teria a força e o tempo necessário se fosse obrigado a lavrar, semear, ceifar, cozer, tecer, costurar e fazer sozinho tudo o mais que é preciso para o sustento, não falando já nas artes e ciências, que são também sumamente necessárias à perfeição da natureza humana e à beatitude. Veja-se como aqueles que vivem na barbárie e sem organização política levam uma vida miserável e quase de animais e, mesmo assim, o pouco que têm, por miserável e rude que seja, só o conseguem através da cooperação mútua, seja ela de que tipo for<sup>28</sup> (TTP, V).

Na citação acima, Spinoza deu ênfase para o esforço dos homens para continuarem perseverando em suas existências, mesmo privados de configurações sociais mais complexas. Então, é controverso pensar em uma existência humana completamente isolada, pois todos os homens vivem de alguma forma em *condição civil*. Nesse sentido, o político é algo posterior, é algo que organiza e facilita a constituição da vida civil. É importante destacarmos que a instituição do político não é condição *sine qua non* para a própria vida. Independente da instituição ou não do político ainda existiria vida, ainda existiria afirmação na existência. Mas, sem as configurações políticas mais complexas, a vida seria mais miserável, vivida sob o espectro do medo.

No início do décimo sexto capítulo do TTP, Spinoza apresentou ao leitor o que entende por *direito e instituição natural*. Estes se relacionam “unicamente [com] as regras da

---

<sup>28</sup> “Societas non tantum ad secure ab hostibus vivendum, sed etiam ad multarum rerum compendium faciendum, perutilis est, & maxime etiam necessaria; nam, nisi homines invicem operam mutuam dare velint, ipsis & ars, & tempus deficeret ad se, quoad ejus fieri potest, sustentandum, & conservandum. Non enim omnes ad omnia æque apti sunt, nec unusquisque potis esset ad ea comparandum, quibus solus máxime indiget. Vires, & tempus, inquam, unicuique deficerent, si solus deberet arare, seminare, metere, molere, coquere, texere, suere, & alia per plurima, ad vitam sustentandum efficere; ut jam taceam artes, & scientias, quæ etiam ad perfectionem humanæ naturæ, ejusque beatitudinem sunt summe necessariae. Videmus enim eos, qui barbære sine politia vivunt, vitam miseram, & pæne brutalem agere, nec tamen pauca illa, misera & impolita, quæ habent, sine mutua opera, qualis qualis ea sit, sibi comparant” (S.O, III, p.73).

natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e a agir de uma certa maneira” (TTP, XVI). A *instituição natural* nada mais é que o conjunto de leis ou o encadeamento causal a que todos os modos finitos estão submetidos. O modo finito é determinado a existir e a operar de uma determinada maneira e está submetido às leis que envolvem o encadeamento causal. Quer dizer, o homem é uma expressão determinada da potência de Deus e faz parte da ordem *na* Natureza.

Para elucidar essa assertiva, Spinoza trouxe o exemplo dos peixes. Como todos os seres são determinados por natureza, os peixes são, naturalmente, determinados a nadar. Em relação à cadeia alimentar, encontrada nos cardumes, os peixes maiores podem se alimentar dos menores. Isso se deve ao fato de que o *Direito de Natureza* se efetiva na potência do modo finito. Ou seja, no “império unicamente da natureza”, “cada indivíduo tem pleno direito a tudo o que está em seu poder” (TTP, XVI). Como os indivíduos também são determinados a existirem e a agirem de uma determinada maneira, estes se esforçam, tanto quanto podem, para perseverarem na existência e, assim, “cada indivíduo tem pleno direito a fazê-lo” (TTP, XVI).

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 das suas paixões, está no pleno direito natural de o cobiçar e pode licitamente obtê-lo, seja pela razão, seja pela força, a astúcia, as preces, enfim, pelo processo que lhe parecer mais fácil, e considerar, por conseguinte, como seu inimigo quem o quiser impedir de satisfazer o seu intento<sup>29</sup> (TTP, XVI).

O *Estado de Natureza* é aqui caracterizado pela submissão do indivíduo “unicamente” ao “império da natureza”. Complementarmente ao TTP, V que enaltece aspectos relacionados à sustentabilidade da vida, o TTP, XVI valoriza o aumento de potência do indivíduo. Nesse contexto, o “inimigo” é aquele que poderia obstaculizar o aumento de potência. Com isso, queremos dizer que, no campo político, os indivíduos são vistos, essencialmente, a partir do exercício de afirmação de suas potências. Ao afirmar sua potência, um indivíduo pode conflitar com o exercício de afirmação da potência feita por outros. Os indivíduos se fazem e se constroem através de dinâmicas conflitivas que já estão presentes em configurações sociais menos complexas.

Mesmo nessas condições, tal como referidas na citação, podemos encontrar indivíduos conduzidos pela razão. Essa ideia está associada à passagem de que cada um julga

---

<sup>29</sup> “Quicquid itaque unusquisque, qui sub solo naturæ imperio consideratur, sibi utile vel ductu sanæ rationis, vel ex affectuum impetu judicat, id summo naturæ jure appetere, & quacunque ratione, sive vi, sive dolo, sive precibus, sive quocunque demum modo facilius poterit, ipsi capere licet, & consequenter pro hoste habere eum, qui impedire vult, quominus animum expleat suum” (S.O, III, p.190).

aquilo que lhe é útil, incluindo aqueles que se orientam em “função da reta razão”. A partir das considerações sobre o *Estado de Natureza* no TTP, não podemos pensar os indivíduos como um conjunto uniforme que possuem experiências lineares. Cada um desses indivíduos, *imaginativos* ou *de ação*, relacionam-se de uma maneira própria com seus desejos e, conseqüentemente, com seus afetos. Sobre a vida no *Estado de Natureza*, é importante pontuarmos que “não se reduz [somente] à vida passional” (Matheron, 2021, p.293).

Discussões referentes ao *Estado de Natureza* também são encontradas na *Ética* de Spinoza. Este movimento é delineado na parte III e é apresentado de forma mais explícita na parte IV. Antes de investigarmos o que o filósofo entendeu por *Estado de Natureza*, partiremos da Substância para avançarmos naquilo que constitui a essência dos homens, o *conatus*. A noção de *conatus* é de suma importância na filosofia spinozana, pois é a base para o desenvolvimento de sua ética e política. Além disso, o conceito de *conatus* assume “contornos nitidamente ontológicos” (Oliva, 2018, p.61) na filosofia de Spinoza. Por isso, elencaremos alguns pontos presentes na EI, com o intuito de entender a extensão desse conceito e seus desdobramentos no campo político.

De acordo com Chaui (2009, p.44), o “grande operador lógico e ontológico” da *Ética* de Spinoza é encontrado no seu primeiro axioma: “Tudo o que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa” (EIax1). Aquilo que é *em si* (e *concebido por si mesmo*) é o ser absolutamente infinito (Substância ou Deus) constituído por infinitos atributos infinitos em seu gênero. Aquilo que existe *em* outra coisa são os *modos* da *Substância* absolutamente infinita. A partir do que foi exposto, pode-se concluir que há dois sentidos para o termo *existência*. A primeira forma diz respeito à *Substância* e seus infinitos atributos infinitos em seu gênero, enquanto a segunda diz respeito aos *modos*.

Segue-se que as definições que compõem a EI se encontram na seguinte ordem, a saber: causa de si, coisa finita, Substância, atributo, modo, Deus, coisa livre e eternidade<sup>30</sup>. Essas definições apreendem “a necessidade imediata do que é em si, apreendendo a inteligibilidade imediata do que é concebido por si e constituem uma só definição, a do ser absoluto” (Chaui, 1999, p. 749). Na medida em que Deus é *causa sui*, é causa imanente de tudo o que existe. Por sua vez, os atributos são expressões constitutivas da essência da Substância (EIDef.4). De acordo com Deleuze (2017, p.202), “a substância se distingue numa infinidade

<sup>30</sup> Chaui aponta para a “articulação entre a definição de Deus e as outras sete definições. A referência de todas as definições à *causa sui* como seu *fundamentum* tem um poder ostensivo imediato: as oito definições da Parte I definem Deus. Em outras palavras, a Parte I da *Ética* se abre com uma única definição real, a definição de Deus, geometricamente construída com os elementos fornecidos pelas sete outras, todas elas dependentes da definição da *causa de si* e articuladas internamente a ela” (Chaui, 2001, p.17).

de atributos, que são como suas formas atuais ou suas qualidades componentes”. Devemos entender por “qualidades componentes” a expressão infinita em seu gênero da potência absoluta de Deus. É importante salientarmos que não há uma relação de causalidade interatributiva na filosofia de Spinoza, pois “cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo” (EIP10). Assim, os atributos podem ser entendidos como “ordens” de realidade, embora distintos, expressam a essência de uma mesma Substância.

Spinoza também explicitou o que entendeu por *Natureza Naturante* e *Natureza Naturada*. De acordo com a EIP29Sch., a Substância e seus atributos são a *Natureza Naturante*, enquanto a *Natureza Naturada* é o conjunto de modos. Na primeira conceituação, Deus está associado ao seu dinamismo causal imanente. Já na segunda, *Natureza Naturada*, os modos são apresentados como expressões determinadas da potência divina, ou seja, os modos existem e são concebidos *em* Deus. A expressão *Deus sive natura*, frequentemente utilizada por Spinoza, está associada à ideia do real como “estrutura absolutamente infinita como ordem infinita de co-presença entre os naturados e da presença do naturante no naturado, auto-diferenciação interna de um ser que produz em si e por si mesmo suas diferenças sem fragmentar-se nem separar-se delas” (Chauí, 2009, p. 69).

Uma questão bastante complexa que surge nesse entremeio está relacionada à gênese dos *modos*. Como se dá a relação daquilo que é necessário pela sua essência (Substância) com aquilo que é necessário por sua causa (modos)? Para uma melhor compreensão dessa questão, é imprescindível entender a *teoria dos modos*, presente na EIP21-28. Para tanto, devemos partir dos elementos apresentados por Spinoza no que diz respeito à natureza causal da Substância: “Tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deve ter sempre existido e ser infinito, ou seja, é, por via desse atributo, eterno e infinito” (EIP21). Como a Substância é eterna e infinita, suas modificações imediatas e mediatas também são eternas e infinitas (EIP23). As modificações imediatas e mediatas são chamadas de *modos infinitos*. Esses modos são deduzidos levando em consideração o atributo no qual se exprimem. “Portanto, um modo que existe necessariamente e é infinito deve ter se seguido da natureza absoluta de um atributo de Deus, ou imediatamente (como na prop. 21), ou por meio de uma modificação que se segue da natureza absoluta desse atributo” (EIP23Dem.). Em relação aos modos finitos, Spinoza pontuou que possuem uma existência determinada e, assim, operam pela determinação de outras coisas de mesma natureza, ou seja, pela determinação de coisas finitas (EIP28). A partir dessas considerações podemos nos perguntar novamente: de que forma a Substância absolutamente infinita se relaciona com os modos finitos?

Para avançarmos, é necessário termos em mente que os modos infinitos, tanto os imediatos como os mediatos, nada mais são que princípios imanentes reguladores da realidade que exprimem os seus respectivos atributos. Os princípios ontológicos que regulam a realidade “não são mediações entre o infinito e o finito, mas a infinidade atual da causa eficiente imanente” (Chauí, 2009, p.58). Além de serem princípios ontológicos que regulam a realidade, os modos infinitos também podem ser entendidos como “infinitas ordens de existência” que exprimem a essência dos atributos da Substância (Chauí, 2009, p.58-59). Sobre os modos infinitos, que podem ser imediatos e mediatos, Spinoza pontuou:

Para os exemplos que vós pedis, os do primeiro gênero [modos infinitos imediatos] são, para o Pensamento, o entendimento absolutamente infinito; para a Extensão, o movimento e o repouso; os do segundo gênero [modos infinitos mediatos], a forma do universo inteiro, que permanece sempre a mesma, embora mude em uma infinidade de maneiras<sup>31</sup> (*Ep.* LXIV).

Em relação aos modos infinitos imediatos, “os do primeiro gênero”, produzidos a partir do atributo Pensamento encontramos *o entendimento absolutamente infinito de Deus* (ou a *Ideia de Deus*). Já os modos infinitos imediatos, do atributo Extensão, são o *movimento* e o *repouso*. Sobre os modos infinitos mediatos, “os do segundo gênero”, Spinoza apenas se referiu a *facies totius universi* não realizando, assim, uma distinção no que diz respeito aos atributos. De acordo com Chauí (1999, p.880-881), a *facies totius universi* se refere ao sistema de leis que regula as infinitas modificações produzidas nos seres singulares tanto no atributo extensão como no atributo pensamento<sup>32</sup>.

A partir dos elementos apresentados, entendemos que “tudo o que existe exprime a natureza de Deus, ou seja, exprime a sua essência de uma maneira definida e determinada”. A potência de Deus é “causa de todas as coisas e, portanto (pela prop.16), de tudo o que existe deve seguir-se algum efeito” (EIP36Dem.). Os modos finitos são expressões determinadas dos atributos da Substância (Extensão [corpo] e Pensamento [mente]). Sendo Deus a causa

---

<sup>31</sup> *Ep.* LXIV: “Denique exempla, quæ petis, primi generis sunt in Cogitatione, intellectus absolute infinitus; in Extensione autem motus & quies; secundi autem, facies totius Universi, quæ quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem” (S.O, IV, p. 278-279).

<sup>32</sup> Essa interpretação não é consensual entre os comentaristas. Deleuze (2002, p.93) aponta que “o modo infinito mediato é, para a extensão, a *facies totius universi*, isto é, o conjunto de todas as relações de movimento e de repouso que regulam desta vez as determinações dos modos como existentes; e sem dúvida, para o pensamento, as relações ideais que regulam as determinações das ideias como ideias de modos existentes”. Em consonância com a interpretação deleuziana, García (1974, p.118, tradução nossa) afirma que “a *facies totius universi* é, então, um modo infinito mediato, correspondente à ordem da Extensão, no sistema modal de Spinoza”. A divergência se encontra no fato dos referidos pesquisadores apontarem que a *facies totius universi* é relativa somente ao atributo extensão. Já Chauí (1999) acredita que a *facies totius universi* é relativa tanto ao atributo extensão como pensamento.



imane de todas as coisas, então os modos finitos também expressam de forma determinada a potência divina. Segundo Deleuze (2017, p.219), os modos exprimem “a essência de Deus, cada um segundo o grau de potência que constitui sua essência”. O *conatus* é justamente a expressão dessa potência divina nos modos finitos.

Neste momento da pesquisa, faz-se necessário determo-nos um pouco mais em relação ao conceito de *conatus*. Na EIIP4, Spinoza asseverou que “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior”. Ainda na demonstração dessa proposição, o filósofo escreveu que essa noção “é evidente por si mesma”, pois “a definição de uma coisa qualquer afirma a sua essência” (EIIP4Dem.). Para entendermos essa proposição, devemos levar em consideração a EIIDef.2, na qual a *essência* de uma coisa é aquilo “sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida”. Isso implica dizer que a essência de uma coisa qualquer afirma necessariamente sua existência, quer dizer não a exclui. Portanto, se “considerarmos apenas a própria coisa e não as causas exteriores, não poderemos encontrar nela nada que possa destruí-la” (EIIP4Dem.).

Na sequência, Spinoza nos advertiu que uma coisa só poderá ser destruída por outra se elas forem de natureza contrária (EIIP5). A partir dessas noções, Spinoza deduziu o conceito de *conatus*: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (EIIP6). A noção de *conatus* foi demonstrada tendo em vista que as coisas singulares exprimem de maneira definida e determinada a potência de Deus,

resulta [...] o fato de elas poderem se manter na existência, já que não trazem em si mesmas algo que possa destruí-las. Mas também resulta, “por isso mesmo”, que elas tendem a perseverar em seu próprio ser, ou seja, realizar ações que as mantenham na existência. A própria efetuação dessas ações já é em si mesma a realização da essência atual, o *conatus* (Paula, 2017, p. 47).

O *conatus*, “como potência divina em nós, deverá expressar sua afirmatividade também por via negativa, afastando o que nos é contrário, ou melhor, o que só nos é contrário porque não podemos compreendê-lo racionalmente” (Oliva, 2018, p.72). Em suma, o *conatus* é a essência atual da coisa. Dada a essência de uma coisa qualquer se seguem necessariamente efeitos que são, por sua vez, a extensão de sua potência. “Por isso, a potência de uma coisa qualquer, [...], isto é (pela prop.6), a potência ou o esforço pelo qual ela se esforça por perseverar em seu ser, nada mais é do que sua essência dada ou atual” (EIIP7Dem.). Nesse sentido, o esforço por perseverar na existência se identifica com a essência atual do indivíduo ou do modo finito. Ainda sobre isso, é importante esclarecermos que o *conatus* não é um esforço para se conservar em um mesmo estado. “O fato de nós, humanos, sermos parte entre infinitas outras

nos coloca desde sempre num jogo dinâmico de afecções e afetos. Isso significa que, na prática, é impossível que nosso estado atual permaneça sempre o mesmo” (Paula, 2017, p. 48).

Vale dizer que o perseverar na existência dos modos finitos é marcado pela dependência em relação aos princípios reguladores identificados aos modos infinitos e pela causalidade finita no que diz respeito à ação de um modo sobre outro/outros. O *conatus* constitui a essência atual do modo finito. Assim, a dinâmica afetiva é apresentada como um elemento constitutivo da natureza humana, não podendo ser desprezada se queremos bem entender os meandros que envolvem o engendramento político. A afetividade está diretamente ligada aos encontros entre os modos finitos e a produção de conhecimento.

A definição de *conatus* está diretamente associada à esfera de constituição do político. Como exposto na EIIP6, o *conatus* é o “esforça-se [de cada coisa], tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser”. O *conatus* não se identifica apenas com um simples movimento de resistência ou com a ideia de manter-se no mesmo estado, mas, sim, com toda uma dinâmica inerente à potência de cada ser. O modo finito, portanto, é entendido a partir de sua essência, o *conatus*. A noção de *conatus* também será trabalhada nos capítulos subsequentes nos quais ficará mais clara sua relevância para a política, pois, sem o auxílio mútuo, os homens teriam uma vida mais difícil.

Outro ponto importante para entendermos o *Estado de Natureza* em Spinoza diz respeito às ordens imaginativa e racional que são vivenciadas em um mesmo indivíduo em proporções diferentes. A imaginação está relacionada à produção de imagens e a razão à produção de noções comuns das propriedades das coisas. Vale salientar que os gêneros de conhecimento (incluindo a ciência intuitiva) não são experienciados de forma progressiva ou em uma escala hierárquica. Compartilhando das reflexões de Chauí (2016) e de Pugliese (2017), acreditamos que os gêneros de conhecimento podem ocorrer de forma simultânea (com algumas ressalvas) na mente humana. De acordo com Chauí (2016), o conceito *plura simul* (pluralidade simultânea) é preponderante para entendermos a diferença e as relações entre os gêneros de conhecimento.

na imaginação, a gênese do conhecimento está referida à pluralidade simultânea e excessiva das afecções corporais e de suas ideias, cuja limitação e unificação é tentada inadequadamente por meio dos universais e dos transcendentais; na razão, essa pluralidade simultânea é efetivamente estabilizada e unificada adequadamente, graças às noções comuns ou aos universais concretos trazidos pelo conhecimento do que há de comum nas afecções tanto no corpo afetado quanto nos corpos afetantes ou as propriedades comuns ao todo e às partes e nas ideias dessas propriedades; na intuição, a mente alcança a unidade da pluralidade simultânea das afecções corporais e de suas ideias, isto é, da ideia da essência de seu corpo e a de sua própria essência, unidade que não é senão sua singularidade e a de seu corpo (Chauí, 2016, p.246).

Fundamentalmente, a produção, e conseqüentemente a diferença, dos gêneros de conhecimento está associada à forma como o modo finito apreende o real, ou seja, como cada modo se apropria dessa *pluralidade simultânea*. A expressão *plura simul* traz uma carga semântica que a identifica com a ocorrência de atividades mentais diferentes em um indivíduo no mesmo período. Quer dizer, a expressão aponta para a ideia de que um mesmo indivíduo pode vivenciar, com proporções diversas, gêneros de conhecimento diferentes. Dessa forma, “a diferença entre o ignorante e o sábio não se dá pela ausência ou presença de racionalidade, mas pelas diferentes relações de proporção entre a imaginação, a razão e a ciência intuitiva no indivíduo em questão” (Pugliese, 2017, p.123).

No que diz respeito à vivência das ordens imaginativa e racional em um mesmo indivíduo, chamaremos de *homem imaginativo* aquele que, proporcionalmente, experiencia mais a ordem imaginativa. E por *homem de ação* aquele que, proporcionalmente, vivencia mais seu aspecto racional. É importante frisarmos que, ao vivenciar a atividade racional, o homem não deixa de ser imaginativo. Assim, todos os homens experienciam, em proporções variadas, aspectos das ordens da imaginação e da razão. Como um dos objetivos de nossa tese se volta para os aspectos racionais, é importante termos em vista que, mesmo a razão não tendo um campo fértil de atividade, essa já se encontra no *Estado de Natureza* spinozano.

A Razão nos faz conhecer, ao menos em parte, o que somos e o que são as coisas. Ora, na medida em que a mente conhece verdadeiramente as propriedades do corpo e as suas próprias, o corpo também, e dessa vez sem deformações, age segundo sua verdadeira natureza completando os movimentos que lhe convém: sabendo o que somos, procuramos com lucidez aquilo de que realmente precisamos (Matheron, 2021, p.293).

Matheron (2021) ainda destacou que conhecemos, “ao menos em parte, o que somos”, pois a razão “não nos fornece a nossa essência singular, mas apenas certas propriedades de nosso corpo e de nossa mente, aquelas que elas possuem em comum com as mentes e os corpos de outros homens” (Matheron, 2021, p.293-294). Na medida em que vivenciamos, proporcionalmente, essa atividade mais buscaremos formas de realização e afirmação de nossa potência expandindo, inclusive, o conhecimento acerca da realidade que nos circunda. Spinoza deixou claro na EIVP17Sch. que os homens são movidos mais pela imaginação do que pela razão, mas isso não quer dizer que o *homem imaginativo* não vivencie a razão de alguma forma. Os modos finitos, mesmo aqueles que experienciam mais o aspecto imaginativo, possuem “noções comuns e pode[m] deduzir ao menos algumas conseqüências; mas a maior parte dos

homens não consegue ‘viver’ segundo essas exigências, pois elas são vencidas, em seus corpos e em suas mentes, pelos desejos passionais mais intensos” (Matheron, 2021, p. 308). Jamais deixaremos de padecer, pois somos finitos e não podemos dar conta da cadeia total de causas e efeitos da Natureza. No entanto, a experiência da razão propicia um primeiro momento em direção à felicidade, já que nos aponta “com lucidez aquilo de que realmente precisamos” (Matheron, 2021, p. 293) para vivenciá-la em sua plenitude. Portanto, a razão “não exige nada que seja contra a natureza, ela exige que cada qual ame a si próprio; que busque o que lhe seja útil [...]” (EIVP18Sch.). Ou seja, a razão exige que se “deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição; [...] que cada qual se esforce por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser” (EIVP18Sch.).

Na EIVP19, Spinoza pontuou que há uma lei intrínseca à natureza humana, na qual “cada um necessariamente apetece ou rejeita [...] aquilo que julga ser bom ou mau”. A partir desses elementos, Spinoza delineou sua definição de *virtude*. Essa definição está diretamente associada à busca daquilo que é *útil* (bom) ao homem. Em outras palavras, “quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar [*conservare*] o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude” (EIVP20). A virtude, que é da ordem da razão, relaciona-se vigorosamente com o *conatus*. Por sua vez, quando o homem negligencia esse “esforço”, o mesmo é *impotente*. Essa negligência está relacionada ao conjunto de “causas externas” que cerceiam o homem e são “contrárias à sua natureza” (EIVP20Sch.), pois seu *conatus* é um esforço sempre positivo para perseverar na existência. Na EIVP22, Spinoza deduziu que “o esforço por se conservar é o primeiro e único fundamento da virtude” (EIVP22Cor.). Sobre a virtude do homem, também podemos aferir sua ocorrência em meio à produção de ideias adequadas, “à medida que ele é determinado a fazer algo porque compreende” (EIVP23). Nesse contexto, o agir humano é pautado pelo movimento de produção de ideias adequadas. Agir pela virtude é agir sob a condução da razão tendo como referência a busca daquilo que lhe é útil (EIVP24). Agir dessa forma é agir de acordo com a própria essência humana. A vivência da “suprema felicidade” passa também pela virtude, pelo movimento que intenta compreender a si mesmo e o seu entorno.

A produção de noções comuns depende das relações, da forma como o meu corpo pode afetar e ser afetado maximamente (contanto que a proporção corporal seja conservada). “Portanto, aquilo que assim dispõe o corpo e o torna capaz disso é necessariamente bom ou útil (pelas prop. 26 e 27), e tanto mais útil quanto mais pode tornar o corpo capaz disso” (EIVP38Dem.). Caso uma coisa concorde com a nossa natureza, ela é útil, portanto, boa (EIVP31). A partir dessas considerações, resta-nos o seguinte questionamento: o que concorda

mais com a natureza humana? O que é mais útil ao homem? Spinoza respondeu a esse questionamento na EIVP35Cor.1, afirmando que aquilo que mais concorda com a nossa natureza é o “homem que vive sob a condução da razão”. Porém, os homens que vivem sob a condução da razão são “raros” (EIVP35Sch.). Como a maioria não vive sob a condução da razão sendo, frequentemente, arrastados pelas paixões, é favorável aos homens à existência de um ambiente no qual seus esforços por perseverarem na existência sejam reafirmados sem o mútuo prejuízo. Esse ambiente se identifica com a própria constituição da comunidade política. Antes de apresentá-la, Spinoza teceu alguns comentários sobre o *Estado de Natureza* na E.

É pelo direito supremo da natureza que cada um existe e, conseqüentemente, é pelo direito supremo da natureza que cada um faz o que se segue da necessidade de sua própria natureza. Por isso, é pelo direito supremo da natureza que cada um julga o que é bom e o que é mau; o que, de acordo com a sua inclinação, lhe é útil (vejam-se as prop. 19 e 20); vingá-se (veja-se o corol. 2 da prop. 40 da P.3); e se esforça por conservar o que ama e por destruir o que odeia (veja-se a prop.28 da P.3)<sup>33</sup> (EIVP37Sch.2).

No *Estado de Natureza*, cada um age de acordo com as suas inclinações e julga o que é bom e mau para si. Quando isso ocorre, é criado um horizonte de instabilidades que gera dúvidas sobre determinados eventos. Nessa dinâmica, os afetos de *medo* e *esperança* despontam. “O medo enquanto geminado da esperança é um fantasma de impotência e um obstáculo permanente à realização do que é desejado como útil e bom, e assim todo o homem busca à sua maneira a erradicação definitiva do medo e a conseqüente conquista da segurança” (Campos, 2010, p.121). A instituição do político se justifica pela trama afetiva enredada pelos indivíduos que culmina no *consenso comum*.

No TP, esses elementos são retomados com o intuito de apresentar a instituição do político em paralelo com o surgimento do direito. Em outras palavras, a dinâmica de caráter político surge com o próprio indivíduo. Mas, antes de avançarmos sobre a formação do *Imperium*, é necessário voltarmos-nos às considerações referentes ao *Estado de Natureza* no TP.

Assim, por direito de natureza 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 sua potência. Conseqüentemente, aquilo que cada homem faz

<sup>33</sup> “Existit unusquisque summo naturæ jure, & consequenter summo naturæ jure unusquisque ea agit, quæ ex suæ naturæ necessitate sequuntur; atque adeo summo naturæ jure unusquisque judicat, quid bonum, quid malum sit, suæque utilitati ex suo ingenio consulit (*vide Prop. 19. & 20. hujus*), seseque vindicat (*vide Coroll. 2. Prop. 40. p. 3.*), & id, quod amat, conservare, & id, quod odio habet, destruere conatur (*vide Prop. 28. p. 3.*)” (S.O., II, p. 237).

segundo as leis da sua natureza fá-lo segundo o supremo direito de natureza e tem tanto direito sobre a natureza quanto o valor de sua potência<sup>34</sup> (TP, II, §4).

No TP, o *Estado de Natureza* não é apresentado a partir de um referencial “anterior” à instituição de um constructo social propriamente dito. Isso se justifica pelo fato de que a própria ideia que envolve o humano já prescinde uma relação com outros e, conseqüentemente, essa ideia influencia na compreensão do que é o *direito de natureza* no TP. Ou seja, “o direito de natureza de um indivíduo humano exige o direito de natureza de um outro indivíduo humano para ser real”, pois “todo o ‘estado de natureza’ é um ‘estado de direito’, e o mais remoto dos seus momentos esboça já um encontro entre homens” (Campos, 2010, p.269). O *direito de natureza* se define pela potência de cada um (*conatus*), levando em consideração a trama afetiva delineada entre os homens.

Como, porém (*pelo art. 9 deste cap.*), no estado de natureza cada um está sob a jurisdição de si próprio na medida em que pode precaver-se de modo a não 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 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 e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles<sup>35</sup> (TP, II, §15).

A definição de *direito*, tal como apresentou Spinoza, foi construída tendo em vista as relações humanas. Nesse sentido, podemos afirmar que as discussões presentes tanto no TTP como no TP, sobre o *direito* e o *Estado de Natureza*, não são excludentes e, sim, complementares. A diferença encontrada entre as obras diz respeito ao tratamento da questão. Portanto, o *direito* nasce da trama afetiva instituída pelos homens. Com isso, queremos dizer

<sup>34</sup> “Per Jus itaque naturæ intelligo ipsas naturæ leges, seu regulas, secundum quas omnia fiunt, hoc est, ipsam naturæ potentiam atque adeo totius naturæ, & consequenter uniuscujusque individui naturale Jus eo usque se extendit, quo ejus potentia; & consequenter quicquid unusquisque homo ex legibus suæ naturæ agit, id summo naturæ jure agit, tantumque in naturam habet juris, quantum potentia valet” (S.O, III, p. 277).

<sup>35</sup> “Cum autem (*per Art. 9. hujus Cap.*) in statu naturali tamdiu unusquisque sui juris sit, quamdiu sibi cavere potest, ne ab alio opprimatur, & unus solus frustra ab omnibus sibi cavere conetur, hinc sequitur, quamdiu jus humanum naturale uniuscujusque potentia determinatur, & uniuscujusque est, tamdiu nullum esse, sed magis opinione, quam re constare, quandoquidem nulla ejus obtinendi est securitas. Et certum est, unumquemque tanto minus posse, & consequenter tanto minus juris habere, quanto majorem timendi causam habet. His accedit, quod homines vix absque mutuo auxilio vitam sustentare, & mentem colere possint; atque adeo concludimus Jus naturæ, quod humani generis proprium est, vix posse concipi, nisi ubi homines jura habent communia, qui simul terras, quas habitare, & colere possunt, sibi vindicare, seseque munire, vimque omnem repellere, & ex communi omnium sententia vivere possunt” (S.O, III, p. 281).

que o próprio conceito de *direito* não é palpável quando o associamos a um ser isolado, mas, por sua vez, assume contornos reais e se justifica a partir das relações constituídas entre os homens. Segue-se a isso que a constituição do social já desponta com o próprio nascimento do *direito*.

O que há em comum entre as três obras analisadas (TTP, *Ética* e TP) no que se refere ao *Estado de Natureza*? O *Estado de Natureza* nada mais é que o reflexo da experiência humana nos limites do exercício de seu *conatus*. Não é porque o *imperium* foi constituído que os elementos associados ao *Estado de Natureza* e ao *direito de natureza* deixarão de existir. Esses elementos são organizados dentro de uma ordem política. A principal questão que se apresenta nessa dinâmica constitutiva se volta para o encontro de condições favoráveis para o aumento de potência dos indivíduos. Nesse sentido, a instituição do político é fruto da dinâmica passional que perpassa os homens, tanto o *imaginativo* quanto o *de ação*, na medida em que anseiam experimentar um ambiente seguro para a promoção de encontros que aumentem suas potências.

Segue-se que o indivíduo, mesmo perpassado por paixões, quando age “em conformidade com a sua perpetuação”, também está agindo “conforme a razão, visto que esta aspira à ordem e à paz, e o Estado, por maiores males [que] possa conter, é ainda melhor do que sua ausência” (Aquino, 2005, p.118). Antes de tratarmos sobre a constituição do *imperium*, é importante compreendermos os pontos de aproximação e divergência entre Hobbes e Spinoza acerca do *Estado de Natureza*. A partir dessas divergências e convergências perceberemos que existem formas distintas do direito de natureza permanecer na esfera civil.

### **2.3.1 Estado de Natureza em Hobbes e Spinoza**

A partir de agora, analisaremos as convergências e divergências do *Estado de Natureza* em Hobbes e Spinoza, aprofundam-nos ainda mais no tratamento dado por Spinoza a esse conceito, além de entender como seus desdobramentos se relacionam com a construção do seu projeto político. Essa comparação não é feita ao acaso. Foi inclusive matéria de resposta ao interlocutor Jarig Jelles (1620-1684).

Vós me pedis para dizer que diferença existe entre mim e Hobbes quanto à política: tal diferença consiste em que sempre mantenho o direito natural e que não reconheço direito do soberano sobre os súditos, em qualquer cidade, a não ser na medida em que,

pelo poder, aquele prevaleça sobre estes; é a continuação do direito de natureza<sup>36</sup> (*Ep. L*).

Spinoza foi categórico ao escrever que a principal diferença entre sua filosofia e a de Hobbes se concentra na definição de *direito natural* e, conseqüentemente, na ideia de *Estado de Natureza*. Além disso, o filósofo pontuou que mantém o *direito natural* conservado na esfera política. Para desenvolvermos o ponto apresentado por Spinoza, será necessário nos voltarmos para a filosofia hobbesiana com o objetivo de entender os referidos conceitos. Posteriormente, poderemos entender de que forma Spinoza se distancia e também se aproxima da filosofia política hobbesiana. Sobre o *direito de natureza* em Hobbes:

O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam de *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, da sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que o seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios mais adequados a esse fim (*Lev.*, XIV, 64).

Para Hobbes, o *direito de natureza* está associado à liberdade que é, por sua vez, uma espécie de ausência de impedimentos para uma determinada atividade (“liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder”). O filósofo inglês associou o *direito de natureza* à liberdade, pois esta é definida como “a ausência de impedimentos externos” (*Lev.*, XIV, 64). Além disso, no *Estado de Natureza* hobbesiano, as relações humanas não são mediadas por leis ou regras. Dessa forma, “não somos governados por nenhuma regra, não reconhecemos nenhuma autoridade, somos portanto uma ameaça uns aos outros” (Ryan, 2011, p.266). Por conta dessa ausência de leis, os homens podem se tornar belicosos, instalando-se, assim, um estado de guerra: “não haverá como negar que o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra, e esta não ser uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos” (*De Cive*, I, 12).

Hobbes nos alertou que o *Estado de Natureza* não representa um fato específico relegado ao passado, mas se identifica com um risco permanente marcado pela ausência de um governo ou dissolução das leis que pautam as relações entre os homens<sup>37</sup>. De acordo com Souki

<sup>36</sup> “Quantum ad Politicam spectat, discrimen inter me, & Hobbesium, de quo interrogas, in hoc consistit, quod ego naturale Jus semper sartum tectum conservo, quodque Supremo Magistratui in qualibet Urbe non plus in subditos juris, quam juxta mensuram potestatis, qua subditum superat, competere statuo, quod in statu Naturali semper locum habet” (S.O, IV, p. 238-239).

<sup>37</sup> Uma das teses desenvolvidas por Macpherson (1979, p.30-31) leva em consideração o *Estado de Natureza* hobbesiano como “hipótese lógica, não histórica”, no qual “os indivíduos, como são agora, com naturezas formadas pelo viver na sociedade civilizada, se encontrariam inevitavelmente se não existisse nenhum poder comum, capaz de impor respeito a todos”. O pesquisador assevera que Hobbes, ao adotar o método reduutivo-compositivo na construção de seu projeto político, entendeu o constructo social a partir de seus caracteres



(2008, p.23), “essa noção funciona como a antítese do estado político, compondo um movimento circular: quando o estado político, construído com o intuito de corrigir os defeitos do estado de natureza, deixa de cumprir sua finalidade, o estado de natureza então ressurge”. O *Estado de Natureza* é marcado pela instabilidade e pela vida hostil, levando os homens a buscarem, na medida em que podem, se autopreservarem. Diante desse cenário, “todos temos direito a todas as coisas” (Ryan, 2011, p.269), temos *direito de natureza*. Porém, a efetivação do meu desejo pode conflitar com o do outro, gerando um clima belicoso. A experiência de hostilidade está acompanhada de um intenso desejo de autopreservação, associado por Hobbes ao primeiro *direito de natureza*.

Pois todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau, mas acima de tudo do maior dentre os males naturais, que é a morte; e isso ele faz por um certo impulso da natureza, com tanta certeza como uma pedra cai. Não é pois absurdo, nem repreensível, nem contraria os ditames da verdadeira razão, que alguém use de todo o seu esforço (*endeavours*) para preservar e defender seu corpo e membros da morte e dos sofrimentos. Ora, aquilo que não contraria a reta razão é o que todos os homens reconhecem ser praticado com justiça e direito; pois, pela palavra *direito*, nada mais se significa do que aquela liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a reta razão. Por conseguinte, a primeira função do direito natural consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e membros (*De Cive*, I, 7).

O desejo de autopreservação conduz, naturalmente, os homens a fugirem dos males e, conseqüentemente, da morte. Na citação acima, Hobbes fez referência às seguintes noções: autopreservação, medo da morte<sup>38</sup> (paixão) e reta razão. Esses elementos são fundamentais no que diz respeito à constituição do Estado político hobbesiano. Nas relações travadas entre os homens, há inúmeras divergências quanto à efetivação de seus desejos essenciais. “O homem é a um só tempo irracional e racional, o ser movido pelas paixões e também capaz de cálculo, o lobo e o Deus” (Souki, 2008, p.46-47). Isso quer dizer que a instituição do político está atrelada

---

essenciais. Ainda de acordo com Macpherson (1979), o método assume como ponto de partida o constructo social, tal qual conhecemos e, em um segundo momento, volta-se para as particularidades encontradas nos homens. “Hobbes não nos guia através da parte redutora de seu pensamento, mas nos lança diretamente em seu resultado e nos guia apenas através da parte da recomposição” (Macpherson, 1979, p.42). Para o pesquisador, Hobbes assumiu esse ponto de partida com o intuito de entender a instituição do político a partir da “dedução oriunda das paixões”. Para tanto, foi necessário retomar o “indivíduo como sistema mecânico de matéria em movimento, e só então novamente avançando, para o comportamento social humano necessário” (Macpherson, 1979, p.42).

<sup>38</sup> A partir da filosofia política hobbesiana, Strauss (2014, p. 219) pontuou que “a mais poderosa de todas as paixões é o medo da morte e, especificamente, o medo da morte violenta acarretada pelos outros” que “expressa intensamente o mais poderoso e o mais fundamental de todos os desejos naturais: o desejo primordial, o desejo de autopreservação”. Ao mesmo tempo em que o medo da morte pode ser gerador de conflitos entre os homens, por conta da ausência de leis e regras no *Estado de Natureza*, esses, através de um cálculo racional relativo aos benefícios da instituição do *comum*, podem também se conduzir a um acordo que promove a paz (*Lev.*, XIII, 63).

ao cálculo racional de benefícios. O medo, em suas mais diversas facetas, incluindo o medo da morte violenta, mobiliza a razão a buscar aquilo que é bom à sobrevivência de um determinado indivíduo. Dessa forma, “a razão humana cumpre um papel ‘instituinte’ na vida social [...]. Pode-se dizer que as leis da natureza, estabelecidas pela razão, determinam em que solo o medo da morte impulsiona ao arranjo de meios úteis à continuidade da vida” (Silva, 2017, p.26). Nesse sentido, os homens percebem mais vantagens em uma convivência acordada do que nas relações constituídas no *Estado de Natureza*. Nesse cenário, os homens transferem seus direitos<sup>39</sup> para viverem sob a proteção e o julgamento de uma autoridade comum.

A partir das considerações sobre o *Estado de Natureza* em Hobbes e Spinoza, podemos observar reflexões de ordem política, assumindo como ponto de partida um estudo do homem e suas especificidades afetivas. Na trama afetiva, sobressaem-se “o medo recíproco e o desejo de dominação, desencadeando conflitos que exigem o advento da vida política, se os homens desejarem conservar-se em vida” (Chauí, 2003, p.290). Vale destacar que os conflitos não são extintos com a instituição do político, mas encontram mediações que balizam as relações discordantes. Ou seja, a instituição do político em Hobbes e Spinoza se relaciona vigorosamente com a promoção de um ambiente seguro para a “conservação” da vida e o desenvolvimento de dinâmicas afetivas.

Diante desses pontos de aproximação, qual é a diferença entre Hobbes e Spinoza (apresentada na *Ep. L*)? É importante lembrarmos que Spinoza mantém o *direito natural* na instituição do político. Em uma leitura apressada, poderíamos pensar que, por Spinoza ter feito essa colocação, então Hobbes não manteria o *direito natural* após a instituição do político. Mas, essa colocação não é tão simples quanto parece. De acordo com a obra *Leviathan*, “dado que a soberania por instituição assenta num pacto entre cada um e todos os outros, e a soberania por

---

<sup>39</sup> É importante salientarmos as especificidades presentes nas obras políticas de Hobbes quanto ao *direito de resistência dos súditos*. Na obra *Os elementos da lei natural e política* (1640), o direito de autopreservação do súdito não é inalienável. Encontramos essa questão quando Hobbes problematizou o conceito de *pacto* e, conseqüentemente, a instituição do político. Esses conceitos só poderiam ser efetivos se fosse estruturado um poder de natureza coercitiva: “esse poder de coerção consiste na transferência do direito de cada homem de resistir àquele a quem foi transferido o poder de coerção. Segue-se, portanto, que nenhum homem em qualquer que seja a república tem direito de resistir àquele ou àqueles a quem foi conferido esse poder coercivo ou, como os homens costumam chamar, a espada da justiça, supondo que seja possível não resistir” (*Elem.*, II, XX, 7). A questão do *direito de resistência dos súditos* assume novos contornos nas obras *De cive* (1642) e *Leviathan* (1651). De acordo com o *De cive*, “ninguém está obrigado, por qualquer contrato que seja, a não resistir a quem vier matá-lo, ou ferir ou de qualquer outro modo machucar seu corpo. Pois em todo homem existe um certo grau, sempre elevado, de medo, através do qual ele concebe o mal que venha a sofrer como sendo o maior de todos. E assim, por uma necessidade natural, ele o esquiva o mais possível, e supomos que de outro modo não possa agir” (*De Cive*, II, 18). Essa noção é ratificada no *Leviathan*, no qual Hobbes admitiu que “há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem, por quaisquer palavras ou outros sinais, possa abandonar ou transferir” (*Lev.*, XIV, 66). O direito inalienável é justamente o *direito de resistência do súdito* “a quem o ataque pela força para lhe tirar a vida” (*Lev.*, XIV, 66). Somente nas duas últimas obras citadas, Hobbes deixou claro que “apenas o direito de autopreservação é incondicional ou absoluto” (Strauss, 2014, p. 219).

aquisição em pactos entre o vencido e o vencedor [...] torna-se evidente que todo súdito tem liberdade em todas aquelas coisas cujo direito não pode ser transferido por um pacto” (*Lev.*, XXI, 111). Como vimos, existem algumas exceções, nas quais o *direito de natureza* não pode ser transferido por um pacto. Essas exceções estão no plano da autoconservação, no *direito de resistência do homem*.

Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutila a si mesmo, ou que não resista aos que o atacarem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer (*Lev.*, XXI, 111-112).

A partir da citação podemos verificar que Hobbes mantém o *direito natural* na esfera política, através do *direito de resistência*. Essa ideia é ratificada pelo fato de que os conflitos entre os homens não são extintos com a instituição do político, mas, sim, mediados pelo poder soberano. Então, o questionamento permanece: por que Spinoza pontuou que mantém o direito natural conservado na esfera civil, diferentemente de Hobbes? Sobre a questão, Chaui (2003, p.296) nos indicou dois caminhos para o referido problema: “ou Espinosa não compreendeu Hobbes, ou a conservação hobbesiana do direito natural não coincide com aquilo que Espinosa entende por mantê-lo ‘bem resguardado’”. A questão aponta para as formas como o *direito natural* pode ser mantido na esfera política.

Nas obras maduras de Hobbes, o *direito natural* se mantém na esfera civil, através do *direito de resistência*. Porém, o *direito de resistência* só se apresenta na medida em que a vida do indivíduo é ameaçada (situação-limite). Nesse sentido, o *direito natural* hobbesiano não tem papel significativo (construtor) nas instâncias políticas. O direito natural só se efetiva de forma circunstancial, ou seja, seu intuito é dá conta da autoconservação do indivíduo em situações-limite. Esse não é o caso de Spinoza. O *direito natural* spinozano possui, sim, um papel significativo na esfera política.

A partir, pois, daqui, quer dizer, do fato de a potência pela qual existem e operam as coisas naturais ser a mesmíssima potência de Deus, entendemos facilmente o que é o direito de natureza. Com efeito, uma vez que Deus tem direito a tudo e que o direito de Deus não é senão a própria potência de Deus na medida em que se considera esta como absolutamente livre, segue-se daqui que qualquer coisa natural tem por natureza tanto direito quanta potência para existir e operar tiver, pois a potência de cada coisa natural, pela qual ela existe e opera, não é outra senão a própria potência de Deus, que é absolutamente livre<sup>40</sup> (TP, II, §3).

---

<sup>40</sup> “Hinc igitur, quod scilicet rerum naturalium potentia, qua existunt, & operantur, ipsissima Dei sit potentia, facile intelligimus, quid Jus naturæ sit. Nam quoniam Deus jus ad omnia habet, & jus Dei nihil aliud est, quam ipsa Dei potentia, quatenus hæc Absolute libera consideratur, hinc sequitur, unamquamque rem naturalem tantum juris ex natura habere, quantum potentiaë habet ad existendum, & operandum: quandoquidem uñiuscujusque

O *direito natural* spinozano se identifica com o *conatus* do indivíduo. Por sua vez, o *Estado de Natureza* é a “coexistência de infinitos direitos naturais humanos e não-humanos na ordem comum da Natureza” (Chauí, 2003, p. 337 [nota14]). Segue-se que a instituição do político se impõe como forma de efetivação do *direito natural* de uma coletividade (*multitudo* [direito natural comum]). Então, o *direito natural* e seus desdobramentos são essenciais para a instituição de uma comunidade política. Isso quer dizer que o *direito natural* spinozano não se apresenta de maneira circunstancial ou somente diante de situações-limite, mas é o próprio fundamento da esfera civil. E isso explica o fato de Spinoza ter pontuado como principal diferença em relação a Hobbes, a “conservação” do direito natural na instância política.

Podemos ainda destacar que para Hobbes as principais paixões que levam os homens à ponderação racional, instituidora do Estado, são: o medo da morte violenta e o desejo natural de mais poder. O poder soberano surge, portanto, como uma forma de aplacar esse “desejo”, além de oferecer a “unidade” necessária para que as relações entre os indivíduos se estabeleçam com segurança. Na filosofia hobbesiana, a paz está vigorosamente atrelada à instituição do poder soberano. Para Spinoza, a instituição do político também objetiva um ambiente seguro para o aumento de potências dos indivíduos, mas, diferentemente de Hobbes, os estados civis do *imperium* (monarquia, aristocracia e democracia) devem, na medida em que suas instituições permitem, saciar o desejo natural dos homens de governar e não serem governados (a forma como os indivíduos participam do poder).

Em outras palavras, tanto Hobbes como Spinoza partem da dedução das paixões e seus desdobramentos na instituição do político. Mas, a partir dessa dedução, Hobbes associa a garantia de paz à submissão dos indivíduos ao poder soberano, à criação de uma *persona artificialis*<sup>41</sup>. A causa eficiente do poder soberano (os indivíduos) se torna transitiva “uma vez produzido o efeito, a causa [a coletividade] se afasta e se mantém separada do resultado [*persona artificialis*]” (Chauí, 2003, p.302). Já em Spinoza, a causa eficiente da instituição do

---

rei naturalis potentia, qua existit, & operatur, nulla alia est, quam ipsa Dei potentia, quæ absolute libera est” (S.O, III, p. 276-277).

<sup>41</sup> De acordo com Hobbes, um Estado é instituído “quando os membros individuais de uma multidão estabelecessem uns com os outros uma convenção que autoriza uma pessoa ‘artificial’ a exercer a soberania sobre eles” (Skinner, 2010, p.174). A *persona artificialis* representa, através de “palavras e ações”, outra pessoa ou um grupo de indivíduos (*Lev.*, XVI, 80). Assim sendo, “uma multidão de homens se torna uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão” (*Lev.*, XVI, 82). A *persona artificialis*, identificada ao poder soberano, se apresenta como uma instância unificadora e fiadora da paz.

político, *multitudo*, “é imanente, isto é, o efeito [o político] é sua expressão ou realização particular, de sorte que a causa é mantida naquilo que produz” (Chauí, 2003, p.302).

Retomando a questão inicial deste subtópico, a diferença entre a filosofia de Spinoza e de Hobbes é encontrada na definição de *direito de natureza*. A dinâmica afetiva e o *direito de natureza* possibilitam entender como o político é instituído. A problemática se impõe quando nos voltamos para a forma como o *direito de natureza* permanece (ou atua) na esfera política. Com relação a Hobbes, os indivíduos são a causa da instituição ou criação do poder soberano. Entretanto, a causa (transitiva) se aparta de seu efeito e esse movimento incidirá de forma particular quanto à atuação do *direito de natureza* na instituição do político. O *direito de natureza* permanece na esfera civil via *direito de resistência*; este, por sua vez, apresenta-se de modo circunstancial (ameaça peremptória da vida), perdendo força nas dinâmicas propriamente políticas. Já em Spinoza, a causa de instituição do político é o “entrelaçamento de determinações”, a *multitudo*. Porém, essa causa (*multitudo*) permanece no efeito produzido (*imperium*). Esse movimento causal também incidirá na forma como o *direito de natureza* permanece nas instâncias políticas. Resgatando a leitura de Morfino (2021), a *multitudo* é um entrelaçamento de determinações o qual permanece imanente aos seus efeitos. A *multitudo* se relaciona construtivamente com o *imperium*, com a própria vida política. Então, no caso de Spinoza, o *direito de natureza* não é um mecanismo circunstancial que se apresenta aos indivíduos em situações em que suas vidas são ameaçadas, mas, sim, representa a própria operatividade da vida política.

### 3 A CONSTITUIÇÃO DO *IMPERIUM* EM SPINOZA

No capítulo anterior, analisamos o movimento empreendido por Spinoza para estruturar uma ciência da política. O filósofo se distanciou de uma perspectiva idealista para compreender a real potência de agir e pensar do homem. A partir desses elementos, Spinoza definiu o *Estado de Natureza* e o *direito natural*. Segue-se que o pensamento político spinozano é um convite para refletirmos sobre a vida em comunidade e a dinâmica afetiva humana. Para entendermos a constituição do *imperium*, será necessário nos aprofundar na dinâmica afetiva e seus desdobramentos no campo político. É preciso refletir como os indivíduos podem se fortalecer em uma rede de forças concursivas que caracteriza o próprio *imperium*. Para tanto, levaremos em consideração os afetos de *esperança* e *medo*, a formação do *comum* e a noção de *multidão*. Vale salientar que a definição de *afeto* foi apresentada ao leitor no primeiro capítulo, mas neste pretendemos aprofundar a análise com o intuito de entender a dinâmica dos afetos de *esperança* e *medo* e, posteriormente, a constituição do *imperium*.

#### 3.1 Vida afetiva

Na filosofia de Spinoza, ética e política são duas esferas indissociáveis. Reforçamos esse aspecto, pois será imprescindível o retorno à *Ética* para compreendermos como se dá a dinâmica afetiva e seus desdobramentos no campo político. Ou seja, Spinoza compreendeu a instituição do político levando em consideração a vida afetiva dos modos finitos. Como vimos no capítulo anterior, desde o TP, I, §1, Spinoza criticou aqueles que conceberam os afetos como vícios da natureza humana. Também encontramos essa crítica no prefácio da EIII: “Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela” (EIIIPref.). Ainda no capítulo anterior, vimos que a ciência da política foi construída tendo em vista como os homens são e não como deveriam ser. Assim, Spinoza “afasta a ideia de uma neutralização da afetividade como modelo de vida humana: os homens não podem não ter afetos, na exata medida em que são parte da natureza e sofrem necessariamente a influência das outras partes” (Aurélio, 2024, p.44). Isso implica dizer que o filósofo deu especial atenção à questão dos afetos, pois são “modificadores” da potência dos homens. Por isso, analisaremos a seguir a vida afetiva dos homens na filosofia spinozana.

É importante lembrar que os homens são expressões modais de dois atributos da Substância absolutamente infinita, Pensamento e Extensão. Nesse sentido, os homens são

constituídos por corpo e mente. Tanto o corpo como a mente são modificações dos atributos de uma mesma Substância. Portanto, o corpo é uma expressão do atributo Extensão, enquanto a mente é uma expressão do atributo Pensamento (EIIIP2Sch.). Conseqüentemente, os homens apreendem o real por meio desses dois atributos (EIIIP1; EIIIP2). Além disso, é importante asseverar que os corpos e as mentes singulares são expressões definidas e determinadas da potência de Deus. Ao destacar que nada existe sem Deus, Spinoza apresentou o princípio de inteligibilidade dos modos finitos (EIP18).

Na filosofia spinozana, não encontramos uma relação de causalidade entre mente e corpo, pois operam em regimes distintos. Em relação às ideias produzidas pela mente, Spinoza nos advertiu que são modos do atributo Pensamento e sua causalidade está encerrada nesse atributo. “O ser formal das ideias é um modo do pensar [...] que exprime de uma maneira definida a natureza de Deus enquanto coisa pensante. Não envolve, portanto [...], o conceito de nenhum outro atributo de Deus e, conseqüentemente [...], não é efeito de nenhum outro atributo que não o pensamento” (EIIIP5Dem.). Na EIIIP6, o filósofo reforçou essa ideia afirmando que cada atributo deve ser concebido por si mesmo e “por isso que os modos de cada atributo envolvem o conceito de seu próprio atributo e não o de um outro”. Os argumentos utilizados em relação à mente se aplicam também ao corpo singular. Portanto, não há uma relação de causalidade entre mente e corpo – isso se deve à inexistência de uma causalidade interatributiva. Tanto os corpos expressos sob o atributo Extensão como as ideias expressas através do atributo Pensamento seguem da potência de Deus.

Segue-se que “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (EIIIP7). Para demonstrar a EIIIP7, o filósofo evocou o quarto axioma da EI: “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último” (EIax.4). Esse axioma aponta que tudo o que se segue *formalmente* em Deus também se segue *objetivamente* em Deus. Para entendermos o enunciado, será necessário nos voltarmos para o significado dos termos *formal* e *objetivo*. De acordo com o filósofo, “toda coisa possui uma essência formal, que exprime sua realidade, e uma essência objetiva, que é ideia dessa realidade” (Jaquet, 2011, p.23). Assim, “a essência objetiva de uma coisa não é, pois, nada outro que a ideia dessa coisa, e se distingue da essência formal, que visa à coisa em sua realidade material ou sua forma” (Jaquet, 2011, p.23). Para exemplificar os termos, Spinoza trouxe uma figura geométrica: “Por exemplo, um círculo existente na natureza e a ideia desse círculo existente, a qual existe também em Deus, são uma só e mesma coisa, explicada por atributos diferentes” (EIIIP7Sch.). A ideia do círculo não é causada pelo círculo existente na natureza, mas os dois são expressões modais dos atributos de Deus, Pensamento e Extensão. Em outras

palavras, a ideia do círculo e o círculo existente na Natureza são a mesma coisa expressas por duas perspectivas atributivas diferentes<sup>42</sup>.

Ainda no escólio da EIIP7, Spinoza concluiu que “um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras” (EIIP7Sch.). Isto significa dizer que tanto os modos do atributo Extensão, os corpos, como os modos do atributo Pensamento, as mentes, são expressões diferentes de um único e mesmo ser, a Substância. “Como unidade da potência divina é absolutamente complexa, ela se realiza de maneira diferenciada em cada um dos atributos, porém seguindo em todos eles a mesma ordenação e a mesma conexão” (Chauí, 2016, p. 114). Então, a partir da EIIP7, pode-se concluir que a ordem e a conexão dos modos do atributo Extensão e a ordem e a conexão dos modos do atributo Pensamento possuem a mesma causa, Deus – mesmo que essas ordens sejam expressas distintamente<sup>43</sup>.

Segue-se que a ideia é definida como “um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante” (EIIDef. 3). Spinoza também afirmou o que “constitui o ser atual da mente humana não é senão a ideia de uma coisa singular existente em ato” (EIIP11). Então, “tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a ideia daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente

<sup>42</sup> O exemplo também é encontrado no TIE, §33: “De fato, uma coisa é o círculo, outra a ideia do círculo. Pois, a ideia do círculo não é algo que tem uma periferia e um centro, como o círculo; nem a ideia do corpo é o próprio corpo: e como a ideia de algo, diverso do seu ideado, será também algo por si mesmo inteligível; isto é, a sua essência formal, pode ser objeto de outra essência objetiva e, por sua vez, esta outra essência objetiva, considerada em si mesma, será algo real e inteligível, e assim indefinidamente”.

<sup>43</sup> Durante muito tempo, o termo *paralelismo psicofísico* foi utilizado para dar conta da ideia transmitida pela EIIP7. A expressão faz referência à correspondência entre a ordem e a conexão das coisas e a ordem e a conexão das ideias. Deleuze afirmou que o termo *paralelismo* lhe gerou uma certa desconfiança. Embora não seja um termo utilizado originalmente por Spinoza, e sim por Leibniz (“Considerações sobre a doutrina de um espírito universal” [1702]), esse lhe convém. Ainda de acordo com Deleuze (2017, p.117-118), “Leibniz cria a palavra ‘paralelismo’, mas, por conta própria, ele a invoca de maneira muito geral e pouco adequada: é certo que o sistema de Leibniz implica uma correspondência entre séries autônomas, substâncias e fenômenos, sólidos e projeções, mas os princípios dessas séries são singularmente desiguais. [...] Inversamente, Espinosa não emprega a palavra ‘paralelismo’; contudo, essa palavra convém ao seu sistema, porque ele estabelece a igualdade dos princípios, de onde decorrem as séries independentes e correspondentes”. Sobre isso, Chantal Jaquet (2011, p.25) aponta que o termo “exprime bem a ideia de uma correspondência entre os modos dos atributos” excluindo, assim, “toda interação e toda causalidade recíproca”. Porém, o termo vem “acompanhado inevitavelmente de representações importunas que são nocivas à compreensão da unidade dos atributos e da união da mente e do corpo em Espinosa” (Jaquet, 2011, p.25). Associar a ordem e conexão das coisas e a ordem e a conexão das ideias às linhas paralelas nos leva “a pensar a realidade com o modelo de uma série de linhas similares e concordantes que, por definição, não se recortam” (Jaquet, 2011, p.25). Entender a ordem do real dessa maneira nos conduz a uma noção de Natureza como “um plano no qual se justapõem uma pluralidade, até mesmo uma infinidade, de linhas não secantes” (Jaquet, 2011, p.26). A ordem e conexão das coisas e a ordem e conexão das ideias não excluem um “polo de unificação”, pois essas “paralelas se reúnem no infinito” (Jaquet, 2011, p.26). Além disso, o termo *paralelismo psicofísico*, em certa medida, não dá conta da noção de *unidade* presente na proposição analisada. A crítica de Jaquet (2011) leva em consideração o fato de que a mente e o corpo não são entendidos por Spinoza como paralelas, mas se referem ao mesmo indivíduo que expressa dois atributos, Pensamento e Extensão.



na mente” (EIIP12). Essa “coisa singular existe em ato” que é objeto da ideia na mente humana é o *corpo*. Quer dizer, a mente humana é ideia complexa de seu corpo<sup>44</sup>. Assim, o filósofo demonstrou que “a mente está unida ao corpo porque este é o objeto daquela” (EIIP21Dem.). Ou seja, “a ideia do corpo e o corpo [...] são um único e mesmo indivíduo, concebido ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão” (EIIP21Sch.). Na filosofia de Spinoza, também encontramos “uma relação de reciprocidade e expressão entre mente e corpo” (Jesus, 2015, p.164). Isso implica dizer que a mente e seu corpo são passivos ou ativos conjuntamente. A partir dos elementos apresentados, ficará mais claro ao leitor o que Spinoza entende por *afeto*.

A definição de *afeto* se refere às “afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (EIIDef.3). A partir do exposto, podemos aferir que a definição de *afeto* depende das *afecções corporais* ou *ideias dessas afecções*. Segue-se que as *afecções corporais* nada mais são que *marcas corporais*, “cujas ideias envolvem a natureza de nosso corpo e, ao mesmo tempo, a natureza presente de um corpo exterior” (EIIP27Dem.). Vale salientar que as *marcas corporais* são geradas através de encontros fortuitos (*occursus*)<sup>45</sup> entre os modos finitos. Ou seja, as *marcas corporais* constituem “o campo da experiência vivida como relação imediata com o mundo” (Chauí, 2011, p.80).

Como a mente é ideia do corpo, “o que acontece nele como afecção ela o experimenta como um afeto, ou seja, como uma ideia da afecção” (Jesus, 2015, p.168). Em suma, os *afetos* são ideias produzidas a partir de *afecções corporais* ou *ideias das afecções*. As ideias produzidas pela mente podem ser inadequadas ou adequadas. No primeiro caso, a mente é determinada pela exterioridade, na medida em que somos apenas causa parcial. Enquanto na ideia adequada somos “internamente determinados” pela potência do nosso intelecto. As ideias inadequadas são “ideias das afecções do corpo humano, as quais envolvem tanto a natureza do corpo humano quanto a natureza dos corpos exteriores” (EIIP18Sch.). Nesse sentido, a mente segue a *ordem comum da Natureza* (ordem de encontros fortuitos<sup>46</sup>). Já a concatenação de ideias

<sup>44</sup> Essa noção é reforçada por Spinoza na *Ep. 64* a Shuller (1651-1679). O filósofo respondeu que a mente só produz conhecimento “daquilo que envolve a ideia de um corpo existente em ato, ou daquilo que dele se pode deduzir”. Consequentemente, a essência da mente “consiste apenas em que ela é a ideia de um corpo existente em ato” (*Ep. 64*).

<sup>45</sup> Spinoza utilizou o termo *occursus* para tratar das relações estabelecidas entre os modos finitos. De acordo com o filósofo, “a mente não tem, de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso, sempre que percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza, isto é, sempre que está exteriormente determinada, pelo *encontro fortuito* [*fortuito occursu*] com as coisas, a considerar isto ou aquilo. E não quando está interiormente determinada, por considerar muitas coisas ao mesmo tempo, a compreender suas concordâncias, diferenças e oposições” (EIIP29Sch.).

<sup>46</sup> De acordo com Chauí (2011, p.152), a *ordem comum da Natureza* “corresponde à nossa experiência imediata dos acontecimentos e nela as coisas acontecem por encontros fortuitos, casuais e imprevisíveis”. Através dessa

adequadas “se faz segundo a ordem do intelecto, ordem pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras” (EIIIP18Sch.). Nesse aspecto, a mente segue a *ordem necessária da Natureza* (conexão necessária entre as coisas). A diferença entre a *ordem comum da Natureza* e a *ordem necessária da Natureza* está relacionada à presença ou privação de conhecimento quanto à causalidade real de um determinado evento. A *ordem comum da Natureza* é concebida pela imaginação, portanto o modo finito vive à mercê dos encontros fortuitos. Enquanto a *ordem necessária da Natureza* é concebida pelo intelecto, na qual a concatenação de eventos se relaciona com a causalidade real.

Neste momento da pesquisa, é importante termos em mente que tanto as ideias adequadas como as ideias inadequadas são expressões das relações que o homem constitui consigo e com o mundo. Na explicação da EIIIDef.3, Spinoza asseverou que “quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão” (EIIIDef.3Exp.). Nesse sentido, a noção de *afeto* engloba tanto às *ações* como às *paixões*. O que diferencia as ações das paixões é justamente a forma como são produzidas.

Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é (pela def. prec.), quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial<sup>47</sup> (EIIIDef.2).

Os pares *ideia adequada/inadequada*, *causa adequada/causa inadequada* e *ação/paixão* são importantes para o desenvolvimento da ciência dos afetos<sup>48</sup> na filosofia de

---

noção é possível explicar a questão da *memória* em Spinoza. Assim, a memória é “uma certa concatenação de ideias, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano” (EIIIP18Sch.). A partir do contato concomitante de um corpo com outros, a memória dispõe suas imagens de forma que, ao ser exposta a um desses corpos que a afetou, a mente trará imediatamente a imagem do outro corpo que o afetou conjuntamente com aquele.

<sup>47</sup> “Nos tum agere dico, cum aliquid in nobis, aut extra nos fit, cujus adæquata sumus causa, hoc est (*per Defin. preced.*) cum ex nostra natura aliquid in nobis, aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare, & distincte intelligi. At contra nos *pati* dico, cum in nobis aliquid fit, vel ex nostra natura aliquid sequitur, cujus nos non, nisi partialis, sumus causa” (S.O, II, p.139).

<sup>48</sup> De acordo com Boros (2009), Descartes e, posteriormente, Spinoza deram início a um movimento de *secularização dos afetos*. As abordagens filosóficas de Descartes e Spinoza desvincularam os afetos “da perspectiva moral, secularizando as emoções” (Boros, 2009, p.11). Ou seja, os afetos não são entendidos sob uma perspectiva moral. Na obra *As paixões da alma*, Descartes teceu críticas à forma como os “antigos” trataram as paixões: “Nada há em que melhor apareça quão defeituosas são as ciências que recebemos dos antigos do que naquilo que escreveram sobre as paixões; pois, embora seja esta uma matéria cujo conhecimento foi sempre muito procurado, e ainda que não pareça ser das mais difíceis, porquanto cada qual, sentindo-se em si próprio, não necessita tomar alhures qualquer observação para lhes descobrir a natureza, todavia o que os antigos delas ensinaram é tão pouco, e na maior parte tão pouco crível, que não posso alimentar qualquer esperança de me aproximar da verdade, senão distanciando-me dos caminhos que eles trilharam” (Descartes, 2010, p.297 [art.01]). Por sua vez, no prefácio da EIII, Spinoza deixou claro que trataria da “natureza e da

Spinoza. De acordo com Deleuze (2002, p.57), as *paixões* são provenientes do que se segue em *nós ou fora de nós* e “explicam-se pela natureza do corpo afetante e pela ideia necessariamente inadequada desse corpo, imagem confusa envolvida no nosso estado”. Ou seja, nas *paixões* somos *causa inadequada*. Por sua vez, as *ações* também são provenientes do que se segue em *nós ou fora de nós*, mas as compreendemos unicamente pela potência do próprio intelecto. Quer dizer, nas *ações* somos *causa adequada*.

A definição de *causa adequada* nos remete à causa real do que acontece em *nós ou fora de nós* levando em consideração a potência do próprio intelecto. Enquanto na *causa inadequada*, o que acontece em *nós ou fora de nós* depende do concurso de causas exteriores e não pode ser explicado apenas pela potência do próprio intelecto (somos causa parcial). Quando agimos, somos *causa adequada*, afirmamos nossa potência. Contrariamente, quando somos determinados pela exterioridade, padecemos, somos *causa inadequada*. Portanto, a *ação* está associada à *causa adequada* e à formação de *ideias adequadas*. Enquanto a *paixão* está associada à *causa inadequada* e à formação de *ideias inadequadas*. Vale salientar que na *ação* estamos “internamente dispostos”, enquanto na *paixão* estamos “externamente determinados”. Em suma, os *afetos* (ações e paixões) são formas de afirmação ou não da potência atual do indivíduo. Isto é, a noção de *afeto* está diretamente relacionada ao aumento e diminuição de potência (*conatus*). A questão dos *afetos* envolve necessariamente o perseverar na existência.

Ainda sobre a *ação* e a *paixão* em Spinoza, Ferreira (2002, p.124) aponta três critérios de diferenciação, a saber: *ético*, *gnosiológico* e *ontológico*. No *critério ético*, “a paixão corresponde à dependência e a ação à autonomia” (Ferreira, 2002, p.124). As paixões são inerentes ao homem, mas isso não quer dizer que devemos ser arrastados por elas. De acordo com Ferreira (2002, p.124), o objetivo de Spinoza é minimizar o tanto quanto for possível as relações de dependência que escravizam os indivíduos. Já no *critério gnosiológico*, a paixão associa-se a um conhecimento parcial da realidade, enquanto a ação diz respeito a um conhecimento adequado. Por fim, no *critério ontológico*, a noção de felicidade é basilar para compreendermos a diferença entre ação e paixão. Em linhas gerais, a felicidade envolve uma relação direta com Deus. “É precisamente a excelência do objeto com o qual nos unimos que determina a diferença entre paixão e ação” (Ferreira, 2002, p.125). Ou seja, “quanto mais excelente for o objeto a que aderimos, mais ativos seremos” (Ferreira, 2002, p.125).

---

virtude dos afetos, bem como da potência da mente sobre eles, por meio do mesmo método pelo qual trat[ou], nas partes anteriores, de Deus e da mente”. Além disso, consideraria “as ações e os apetites humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos” (EIIIPref.).

Como vimos, a definição de *afeto*, presente na *Ética*, envolve as noções de *paixão* e *ação*. Além da definição encontrada no início da EIII, também encontramos outra definição de *afeto* no final da mesma parte: “O afeto, que se diz *pathema* [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele, ideia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra” (EIIIDef.geral dos Aff.). Nessa definição, Spinoza dá ênfase à mente e ao aspecto passional da definição de afeto. Aqui o *afeto* é apresentado como “*pathema* do ânimo”. Enquanto, na EIIIDef.3, o *afeto* diz respeito tanto ao corpo como a mente, além de englobar em sua explicação as noções de *ação* e *paixão*. Mas, isso não implica dizer que a *Definição geral dos afetos* é incongruente com relação à definição encontrada no início da EIII. As duas definições de *afeto* são complementares. Então, por qual motivo, Spinoza não fez referência à *ação* na *Definição geral dos afetos*? No final da EIII, a preocupação de Spinoza foi “determinar a força dos afetos e a potência da mente sobre eles” (EIIIP56Sch.). Antes mesmo de apresentar a *Definição geral dos afetos*, o filósofo pontuou que se “quisermos tomar em consideração estes três afetos primitivos e o que antes dissemos sobre a natureza da mente, podemos definir os afetos, enquanto relacionados apenas à mente” (EIIIDef.Aff.48). Ou seja, Spinoza afirmou que naquele momento trabalharia somente com os afetos relacionados à mente. A partir desses esclarecimentos, o filósofo apresentou a *Definição geral dos afetos*.

Antes de expor seu enunciado, Espinosa precisa então claramente que seu projeto não é definir os afetos sob todos os seus aspectos, mas somente enquanto se referem à mente (*quatenus ad solam mentem referentur*). É a razão pela qual a referência ao corpo é minimizada sem contudo desaparecer. [...] A definição geral se inscreve, portanto, no contexto de uma busca da potência da mente para moderar e contrariar os afetos. É a razão pela qual o acento é posto não somente sobre o aspecto mental, mas sobre o aspecto passivo do afeto. Trata-se de compreender a natureza das paixões para mensurar suas forças e poder opor-lhe a potência do entendimento (JAQUET, 2011, p.113).

Ainda sobre a definição de *afeto*, no final da EIII, Jaquet (2011, p.113-114) aponta seu caráter “pedagógico” e “propedêutico”, pois “atraem a atenção sobre o que é necessário observar a respeito das paixões para poder determinar em seguida as causas da servidão humana”. Em outras palavras, a *Definição geral dos afetos* possui uma dupla função, a saber: 1. fazer com que o leitor atente para os elementos significativos de desenvolvimento das partes subsequentes da *Ética* (servidão [EIV] e liberdade humana [EV]) e; 2. “compreender as propriedades comuns dos afetos e da mente para que possamos determinar qual e quão grande é a potência da mente na regulação e no refreio dos afetos” (EIIIP56Sch.).

A partir da definição de *afeto*, daremos sequência à enumeração afetiva listada por Spinoza em sua *Ética*. Não queremos dizer que mencionaremos todos os afetos presentes na obra, mas somente aqueles que nos permitirão entender dois afetos fundamentais para a constituição do *imperium*, o *medo* e a *esperança*. Vale salientar que nem Spinoza pretendeu citar todos os afetos, mas apenas aqueles que são necessários para o seu empreendimento. Nesse sentido, o filósofo identificou três *afetos primitivos ou primários*, a saber: desejo, alegria e tristeza (EIIIDef. Aff.4exp.).

O *desejo* é “a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira” (EIIIDef. Aff.1). O *desejo* identifica-se ao esforço do homem de perseverar na existência. Quando esse esforço “está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite” (EIIP9Sch.). Ainda sobre isso, Spinoza nos esclareceu que “entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite”, ou seja, “o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem” (EIIP9Sch.).

Pois deve-se observar, sobretudo, que é em função de um só e mesmo apetite que se diz que o homem age ou que ele padece. Por exemplo, demonstramos que a natureza humana está constituída de tal maneira que cada um deseja que os outros vivam segundo a inclinação que lhe é própria (veja-se o escol. da prop. 31 da P.3). E que esse apetite, num homem que não se conduz pela razão, é uma paixão que chama ambição, a qual não difere muito da soberba; e que, em troca, num homem que vive segundo o ditame da razão, é uma ação ou uma virtude que se chama piedade (vejam-se o esc. 1 da prop. 37 da P.4 e a dem. 2 da mesma prop.). E, desta maneira, todos os apetites ou desejos são paixões apenas à medida que provêm de ideias inadequadas, enquanto os mesmos desejos são considerados virtudes quando são suscitados ou gerados por ideias adequadas<sup>49</sup> (EVP4Sch.).

De acordo com a citação, a “natureza humana” é essencialmente desejante. Quando o desejo consciente diz respeito à mente e ao corpo é chamado de *apetite*. Os apetites humanos podem ser paixões ou virtudes. No primeiro caso, os apetites humanos são provenientes de ideias inadequadas, enquanto no segundo são provenientes de ideias adequadas (“ditame da razão”<sup>50</sup>). Então, podemos diferenciar um apetite do outro a partir da forma como foi produzido.

<sup>49</sup> “Nam apprime notandum est, unum, eundemque esse appetitum, per quem homo tam agere, quam pati dicitur. Ex. gr. cum natura humana ita comparatum esse ostendimus, ut unusquisque appetat, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant (vide Coroll. Prop. 31. p. 3.); qui quidem appetitus in homine, qui ratione non ducitur, passio est, quæ Ambitio vocatur, nec multum a Superbia discrepat; & contra in homine, qui ex rationis dictamine vivit, actio, seu virtus est quæ Pietas appellatur (vide Schol. 1. Prop. 37. p. 4. & 2. Demonstrat. ejusdem Prop.). Et hoc modo omnes appetitus, seu Cupiditates eatenus tantum passiones sunt, quatenus ex ideis inadæquatis oriuntur; atque eadem virtuti accensentur, quando ab ideis adæquatis excitantur, vel generantur” (S.O, II, p. 283).

<sup>50</sup> Diferentemente da *Ética*, no TTP há uma clara oposição entre “as regras e as leis da razão” e “o impulso apenas do desejo” não relacionando, assim, o desejo e o apetite ao racional. “Nem todos, com efeito, estão

Segue-se que os afetos de *alegria* e *tristeza* são identificados à noção de *passagem*. A alegria “é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior” (EIIIDef. Aff.2). Enquanto a tristeza “é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor” (EIIIDef. Aff.3). A ideia de *passagem* está associada à variação de potência do homem. A perfeição, por sua vez, é a afirmação da *força de existir*, afirmação do *conatus*.

Com efeito, todas as ideias que temos dos corpos indicam antes o estado atual de nosso corpo (pelo corol. 2 da prop.16 da P.2) do que a natureza do corpo exterior. Ora, a ideia que constitui a forma de um afeto deve indicar ou exprimir o estado do corpo ou de alguma de suas partes, estado que o próprio corpo ou alguma de suas partes tem porque sua potência de agir ou sua força de existir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada. É preciso observar, entretanto, que, quando digo *força de existir, maior ou menor do que antes*, não compreendo com isso que a mente compara o estado presente do corpo com os anteriores, mas, sim, que a ideia que constitui a forma de um afeto afirma, a respeito do corpo, algo que envolve, de fato, mais ou menos realidade do que antes. E como a essência da mente consiste (pelas prop. 11 e 13 da P.2) em afirmar a existência atual de seu corpo, e como por perfeição compreendemos a própria essência de uma coisa, segue-se que a mente passa a uma maior ou menor perfeição quando lhe acontece afirmar, de seu corpo ou de qualquer de suas partes, algo que envolve mais ou menos realidade do que antes<sup>51</sup> (EIII, Def. geral Aff.Exp.).

A mente forma ideias de seu corpo. Essas ideias indicam mais o estado atual do nosso corpo do que “a natureza do corpo exterior” que nos afetou. Na citação, Spinoza nos esclareceu que a “ideia que constitui a forma de um afeto” pode afirmar ou não nossa *força de existir*, ou seja, pode aumentar ou diminuir nossa potência de agir e pensar. Quando afirmamos nossa *força de existir*, passamos de uma perfeição para uma perfeição maior, e isso envolve “mais realidade”. Por sua vez, quando a *força de existir* é diminuída ou refreada, passamos a

---

naturalmente determinados a agir segundo as regras e as leis da razão; pelo contrário, todos nascem para ignorar tudo e, antes que possam conhecer o verdadeiro modo de viver e adquirir o hábito da virtude, vai-se a maior parte da sua vida, ainda quando tenham sido bem educados. E, todavia, têm entretanto de viver e conserva-se por todos os meios de que dispõem, isto é, seguindo o impulso apenas do desejo, porquanto a natureza não lhes deu nenhum outro meio e lhes negou o poder efetivo de viver segundo a reta razão; nessa medida, são tão obrigados a viver de acordo com ela como um gato é obrigado a viver segundo as leis da natureza do leão” (TTP, XVI). Na citação, Spinoza fez alusão aos modos de vida do gato e do leão. Assim, o filósofo nos apresentou dois registros vivenciais que são controversos se pensarmos em um intercâmbio entre eles ou mesmo na transição de um registro para o outro. Na *Ética*, essa dificuldade não é encontrada, pois se faz presente tanto um apetite racional, como também um apetite passional.

<sup>51</sup> “Omnes enim corporum ideæ, quas habemus, magis nostri Corporis actualem constitutionem (*per Coroll. 2. Prop. 16. p. 2.*), quam corporis externi naturam indicant; at hæc, quæ affectus formam constituit, Corporis, vel alicujus ejus partis constitutionem indicare, vel exprimere debet, quam ipsum Corpus, vel aliqua ejus pars habet, ex eo, quod ipsius agendi potentia, sive existendi vis augetur, vel minuitur, juvatur, vel coeretur. Sed notandum, cum dico, *majorem, vel minorem existendi vim, quam antea*, me non intelligere, quod Mens præsentem Corporis constitutionem cum præterita comparat; sed quod idea, quæ affectus formam constituit, aliquid de corpore affirmat, quod plus, minusve realitatis reverá involvit, quam antea: Et quia essentia Mentis in hoc consistit (*per Prop. 11. & 13. p. 2.*), quod sui Corporis actualem existentiam affirmat, & nos per perfectionem ipsam rei essentiam intelligimus, sequitur ergo, quod Mens ad majorem, minoremve perfectionem transit, quando ei aliquid de suo corpore, vel aliqua ejus parte affirmare contingit, quod plus, minusve realitatis involvit, quam antea” (S.O, II, p. 204).

uma “menor perfeição”, e isso envolve “menos realidade”. Segue-se que o afeto de *alegria* expressa o aumento da potência de agir e pensar, isto é, a passagem de uma perfeição para uma perfeição maior. Já a tristeza expressa a diminuição da potência ou uma variação de potência que não afirma a *força de existir*. Sobre as passagens de *perfeição* encontradas nos afetos de alegria e tristeza, Itokazu (2008, p.141) apontou que não devem ser entendidas como uma “consecução de estados pontuais e momentâneos” ou “uma coligação que reata os instantes de uma vida”. Pois, a noção de *passagem* “não introduz nenhuma ordem cronológica ou marca divisória entre passado, presente e futuro”. A noção de *passagem* envolve variação de potência, afirmação ou não da *força de existir*.

A partir dos afetos primários (desejo, alegria e tristeza), todos os outros são compostos ou derivados. Em outras palavras, todos os afetos “provém do desejo, da alegria ou da tristeza, ou melhor, que não são senão estes três afetos, designados habitualmente por nomes diferentes, em função de suas diferentes relações e denominações extrínsecas” (EIIIDef.Aff.48Exp.). Portanto, dos afetos primários são deduzidos os afetos compostos. A composição afetiva se dá a partir da associação de afetos primários e a incursão de causas exteriores. Citaremos como exemplo os afeto de *amor* e *ódio*. Como afeto composto, o *amor* é “uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior” (EIIIDef.Aff.6) que leva em consideração “a vontade do amante de unir-se à coisa amada” (EIIIDef.Aff.6Exp.). Quer dizer, a definição de *amor* leva em consideração a promoção da “satisfação que fortalece a alegria do amante ou, ao menos, intensifica-a” (EIIIDef.Aff.6Exp.). O *ódio* também é considerado um afeto composto, pois é “uma tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior” (EIIIDef.Aff.7). Nesse sentido, “aquele que ama esforça-se, necessariamente, por ter presente e conservar a coisa que ama”, ou seja, tenta conservar aquilo que lhe causou alegria (EIIIP13Sch.). Por conseguinte, “aquele que odeia esforça-se por afastar e destruir a coisa que odeia”, ou seja, tenta afastar na medida em que pode aquilo que lhe causou tristeza (EIIIP13Sch.). Tanto o *amor* como o *ódio* são afetos compostos definidos a partir de afetos primários acompanhados de causas externas.

Vale destacar que os *afetos* “se entrecruzam e se entrelaçam de formas múltiplas e variadas”, por isso “Espinosa afirma que não possuímos um número suficiente de palavras para exprimir todos os afetos possíveis, pois são combinações infinitas dos afetos alegres, tristes e desejantes” (Chauí, 2011, p.93). Para avançarmos, é importante termos em mente que os *afetos* (paixões e ações) são expressões do esforço do modo finito para continuar perseverando na existência. Por isso, o homem busca estabelecer relações com aquilo que o rodeia, com aquilo que pode aumentar sua potência de agir e pensar.

Com o intuito de compreender a real condição dos homens, Spinoza empreendeu uma análise acerca dos *afetos*. Mais do que isso, Spinoza entendeu que a dimensão afetiva humana não deve ser encarada com demérito ou como algo a ser paulatinamente expurgado (no caso das paixões). Os *afetos* devem ser entendidos como expressões singulares daquilo que é notadamente humano. Além disso, os *afetos* não estão circunscritos somente aos corpos, mas são expressões corporais e mentais conjuntamente. Assim, “um afeto sempre corresponde a uma afecção, isto é, um e outro exprimem o mesmo acontecimento” (Jesus, 2015, p.168). A questão dos *afetos* diz respeito à afirmação da potência de agir e pensar, isto é, relaciona-se ao perseverar na existência. Os *afetos* são formas de conceber e estar no mundo. O desdobramento dessa questão é de suma importância para entendermos a constituição do político. Spinoza demonstrou que a formação do *imperium* está associada à dinâmica afetiva. Por isso, neste tópico, demos especial atenção à definição de *afeto*. Mas, para prosseguirmos será necessário nos debruçarmos nos principais afetos mobilizadores do político, a *esperança* e o *medo*.

### 3.2 Afetos de Esperança e Medo

Como vimos anteriormente, na *Ética* encontramos os elementos que estruturam a realidade, mas também questões que envolvem a teoria do conhecimento, a gênese afetiva e a liberdade/felicidade humana. Além disso, Spinoza tratou desses elementos associando-os ao seu projeto político. É importante destacar que a política não é um fim inscrito na essência dos homens, mas uma forma de organizar as relações sociais e facilitar o desenvolvimento da vida. Assim, o político expressa a “relação entre indivíduos que tem por fundamento a tentativa de cada um de aumentar seu nível de atividade, sua força de existir, sua potência” (Silva, 2011, p.107).

Por sermos finitos, afetamos e somos afetados por outros modos. “Sendo uma parte entre outras, o homem entra em relação com elas, embora não com todas elas, já que as relações entre as partes dependem dos encontros circunscritos que emergem numa rede causal infinita” (Paula, 2017, p.46). Dessa forma, “aquelas com as quais o homem se relaciona, ele as afeta e é necessariamente afetado por elas” (Paula, 2017, p.46). Essas relações podem aumentar ou diminuir sua potência de agir e pensar. Agimos (ação) quando somos causa adequada do que se segue *em nós e fora de nós* e, por sua vez, padecemos (paixão) quando somos causa inadequada. A partir desses referenciais, nos aprofundaremos na dinâmica inerente aos afetos de *esperança* e *medo*. As referidas paixões são fundamentais para entendermos a constituição do *imperium* em Spinoza.



De acordo com Spinoza, a *esperança* é uma alegria instável “surgida da imagem de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos dúvida” (EIIIP18Sch.2). Enquanto o *medo* é “uma tristeza instável, surgida igualmente da imagem de uma coisa duvidosa” (EIIIP18Sch.2). Tanto a *esperança* como o *medo* são provenientes de uma experiência imaginativa, na qual somos causa inadequada. Esses afetos são frutos de “conexões necessárias entre certas paixões” e das “imagens advindas das percepções corporais, as quais, na mente, são ideias imaginativas” (Chauí, 2011, p.153). Para entendermos as definições dos afetos de *esperança* e *medo*, será necessário nos determos nas noções de *imagem* e *ideia imaginativa*. Para elucidar tais noções, Spinoza apresentou o exemplo de Pedro e Paulo.

Além disso (pelo corol. prec. e pelo corol. 2 da prop. 16), compreendemos claramente qual é a diferença entre, por exemplo, a ideia de Pedro, que constitui a essência da mente do próprio Pedro, e a ideia desse mesmo Pedro que existe em outro homem, digamos, Paulo. A primeira, com efeito, explica diretamente a essência do corpo de Pedro, e não envolve a existência senão enquanto Pedro existe; a segunda, entretanto, indica mais o estado do corpo de Paulo do que a natureza de Pedro e, assim, enquanto durar o estado do corpo de Paulo, sua mente considerará Pedro como lhe estando presente, mesmo que Pedro já não exista. Daqui em diante, e para manter os termos habituais, chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas. E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina<sup>52</sup> (EIIIP17Sch.).

A mente humana conhece o seu corpo e a si mesma na medida em que seu corpo é afetado por outros corpos. No exemplo citado, é importante distinguirmos dois fatores: 1. uma coisa é “a ideia de Pedro, que constitui a essência da mente do próprio Pedro”, 2. outra coisa é a “ideia desse mesmo Pedro” na mente de Paulo. No primeiro caso, a ideia de Pedro está relacionada ao corpo do próprio Pedro envolvendo, assim, sua essência. No segundo caso, indica muito mais a forma como Paulo foi afetado por Pedro do que a essência de Pedro.

Pois, durante o tempo em o corpo humano é assim afetado, a mente humana (pela prop. 12) considerará essa afecção do corpo, ou seja (pela prop. prec.), ela terá a ideia de um modo existente em ato, ideia que envolve a natureza do corpo exterior, isto é, uma ideia que não exclui, mas que, ao contrário, põe a existência ou a presença da natureza do corpo exterior. Assim, a mente (pelo corol. 1 da prop. prec.) considerará

<sup>52</sup> “Præterea (ex Coroll. præced. & Coroll. 2. Prop. 16. hujus) clare intelligimus, quænam sit differentia inter ideam ex. gr. Petri, quæ essentiam Mentis ipsius Petri constituit, & inter ideam ipsius Petri, quæ in alio homine, puta in Paulo, est. Illa enim essentiam corporis ipsius Petri directe explicat, nec existentiam involvit, nisi quamdiu Petrus existit; hæc autem magis constitutionem corporis Pauli, quam Petri naturam indicat, & ideo, durante illa corporis Pauli constitutione, Mens Pauli, quam vis Petrus non existat, ipsum tamen, ut sibi præsentem contemplabitur. Porro, ut verba usitata retineamus, Corporis humani affectiones, quarum ideæ Corpora externa, velut nobis præsentia repræsentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt. Et cum Mens hac ratione contemplatur corpora, eandem imaginari dicemus” (S.O, II, p. 105-106).

esse corpo exterior como existente em ato ou como algo que lhe está presente, até que o corpo seja afetado, etc<sup>53</sup> (EIIP17Dem.1).

A partir do exemplo de Pedro e Paulo, podemos aferir que as *imagens das coisas* são as afecções corporais cujas ideias representam o corpo que nos afetou como presente. “As nossas ideias são, pois, ideias de imagens ou de afecções que representam um estado de coisas, e pelas quais afirmamos a presença do corpo exterior, enquanto nosso corpo permanece assim marcado” (Deleuze, 2002, p.83). Quando a mente reproduz passivamente a ordem e concatenação de afecções do corpo, ela imagina. Portanto, o *modus operandi* imaginativo “é constituído pelo encadeamento das ideias inadequadas [ideias imaginativas] e dos afetos-paixões que delas decorrem” (Deleuze, 2002, p.64). Na *Ética*, Spinoza pontuou que a *imaginação* está relacionada à representação parcial das coisas na mente decorrente de uma relação vaga com a experiência (*experientia vaga*)<sup>54</sup> ou a partir de signos ouvidos e lidos<sup>55</sup>. Através dessas representações, “recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas” (EIIP40Sch.2) percebendo, assim, as coisas segundo a “ordem comum da natureza” (EIIP29Cor.).

<sup>53</sup> “Nam quamdiu Corpus humanum sic affectum est, tamdiu Mens humana (*per Prop. 12. hujus*) hanc corporis affectionem contemplabitur, hoc est (*per Prop. preced.*), ideam habebit modi, actu existentis, quæ naturam corporis externi involvit, hoc est, ideam, quæ existentiam, vel præsentiam naturæ corporis externi non secludit, sed ponit, adeoque Mens (*per Coroll. 1. preced.*) corpus externum, ut actu existens, vel ut præsens, contemplabitur, donec afficiatur, &c.” (S.O, II, p. 104).

<sup>54</sup> No TIE (obra anterior à *Ética*), o segundo modo de percepção é a *experientia vaga*. “Há uma percepção que se adquire da experiência vaga, isto é, de uma experiência que não é determinada pela inteligência e que assim é chamada porque um fato ocorre de certo modo e não temos nenhuma outra experiência que a ele se oponha e por isso ela permanece firme” (TIE, §19). Esse modo de percepção é entendido a partir de algumas experiências similares vivenciadas por um determinado indivíduo as quais não são confirmadas pelo *experimento* (determinação da ordem do intelecto). Spinoza reforçou a ideia afirmando que através desse modo se percebe mais os acidentes do que as próprias coisas (TIE, §27). Ou seja, “o filósofo se refere apenas à observação da ocorrência de certas relações sem que tenhamos encontrado fatos que a contradigam” (Teixeira, 2001, p.27).

<sup>55</sup> No TIE, a representação confusa da realidade também se apoia no uso de *signos ouvidos ou lidos*. A representação confusa está associada ao primeiro modo de percepção: “Há uma percepção que temos pelo ouvir ou por algum outro sinal que se designa convencionalmente” (TIE, §19). Nesse sentido, são imprescindíveis as operações empreendidas pela *memória*. Vale salientar que, através desse modo de percepção, não entendemos adequadamente as coisas (TIE, §26). O primeiro e o segundo modos de percepção do TIE aparecem na *Ética* como o primeiro gênero de conhecimento (*imaginação*). Sobre os signos, é importante destacar o que Spinoza nos diz na EIIP18. A referida proposição trata de um corpo que é concomitantemente afetado por dois ou mais corpos. Segue-se a isso que, quando a mente se recordar de um desses corpos, também se recordará do outro ou dos outros pelos quais foi afetado juntamente ao primeiro. O intuito do filósofo foi apresentar a ordem e concatenação das afecções do corpo humano como um aspecto intimamente ligado ao conhecimento imaginativo. Na sequência, Spinoza trouxe exemplos dessa exposição simultânea associada aos *signos*: “Por exemplo, um romano passará imediatamente do pensamento da palavra *pomum* [maçã] para o pensamento de uma fruta, a qual não tem qualquer semelhança com o som articulado, nem qualquer coisa de comum com ele a não ser que o corpo desse homem foi, muitas vezes, afetado por essas duas coisas, isto é, esse homem ouviu, muitas vezes, a palavra *pomum*, ao mesmo tempo que via fruta” (EIIP18Sch.). Quer dizer, os *signos* são formados na mente humana através de um movimento associativo consolidado pelo hábito.

A imaginação relaciona imagens por semelhança, contiguidade espacial e sucessão temporal, opera com analogias e, para explicar o que não compreende e cuja causa verdadeira ignora, inventa uma causalidade nova e inexistente, a causalidade segundo fins, ou causa final. Finalismo, relações extrínsecas entre causas e efeitos, conexões analógicas, constituem o que Espinosa designa com a expressão “ordem comum da Natureza”, na qual as coisas se encontram, se separam, concordam ou entram em conflito sem que saibamos realmente como e por que isso acontece (Chauí, 2011, p.154).

As *imagens das coisas* representam mais a forma que um corpo exterior nos afetou do que propriamente sua essência. Nesse sentido, as *imagens* e, conseqüentemente, as *ideias imaginativas* são expressões do estado atual de nosso corpo e mente. Embora expressem um estado atual, as *ideias imaginativas* não representam um conhecimento adequado da realidade. Em suma, as *imagens das coisas* decorrem das afecções corporais na medida em que representam o corpo que nos afetou como presente. Por sua vez, as *ideias imaginativas* estão associadas às *imagens das coisas*. Além disso, as *ideias imaginativas* são inadequadas, pois envolvem os corpos exteriores, mas não os explica. Ou seja, essas ideias são inadequadas por desconsiderarem a real causa de produção das *imagens das coisas* criando, assim, concatenações de ideias mutiladas. Quando a mente opera dessa forma, os acontecimentos parecem contingentes. De acordo com Santiago (2011, p.84), “o surgimento do ponto de vista da contingência depende da consideração apenas da essência de algo, quer dizer, instala-se quando não há consideração da causa que põe ou suprime a coisa”. Em outras palavras, “o contingente é aquilo que (conforme o próprio nome) simplesmente acontece, ‘contingit’ – posição absoluta, uma sorte de acontecimento puro” (Santiago, 2011, p.84). Viver dessa forma, é viver de acordo com a *ordem comum da Natureza*.

Perante o exposto, ficará mais claro ao leitor o que Spinoza compreendeu por *esperança* e *medo*. Os referidos afetos são paixões, ou seja, estão relacionados ao *modus operandi* imaginativo. Tanto na *esperança* como no *medo*, o desejo é determinado a fazer algo conduzido pela exterioridade. É por meio da memória e do primeiro gênero de conhecimento que trazemos à tona a imagem de uma coisa futura ou passada de que temos dúvida quanto à sua realização. De acordo com Rodrigues (2021, p.214), “o passado e o futuro são apenas dimensões internas do presente, por isso, quanto mais *flutuações do ânimo* existirem no tempo presente, maior será a necessidade de retornar ao passado ou imaginar o futuro”. Os homens resgatam imagens da memória (passado) ou imaginam vivências afetivas que lhe pareçam mais agradáveis (futuro). Segue-se que “a mente poderá considerar como presentes, ainda que não existam nem estejam presentes, aqueles corpos exteriores pelos quais o corpo humano foi uma vez afetado” (EIIP17Cor.). E é dessa forma que os afetos de *esperança* e *medo* operam.

Segue-se, dessas definições, que não há esperança sem medo, nem medo sem esperança. Com efeito, supõe-se que quem está apegado à esperança, e tem dúvida sobre a realização de uma coisa, imagina algo que exclui a existência da coisa futura e, portanto, dessa maneira, entristece-se (pela prop.19). Como consequência, enquanto está apegado à esperança, tem medo de que a coisa não se realize. Quem, contrariamente, tem medo, isto é, quem tem dúvida sobre a realização de uma coisa que odeia, também imagina algo que exclui a existência dessa coisa e, portanto (pela prop.20), alegra-se. E, como consequência, dessa maneira, tem esperança de que essa coisa não se realiza<sup>56</sup> (EIIIDef.Aff.13Exp.).

Antes de avançarmos, é importante esclarecer a definição de *flutuação de ânimo* e qual sua relação com os afetos de *esperança* e *medo*. A noção de *flutuação de ânimo* é discutida na EIII e está relacionada à variação de potência do corpo e da mente. A questão aparece na obra quando Spinoza escreveu sobre a exposição simultânea de dois afetos pela mente. “Se a mente foi, uma vez, simultaneamente afetada de dois afetos, sempre que, mais tarde, for afetada de um deles, será também afetada de outro” (EIIIP14). A partir da leitura da EIIIP14, podemos afirmar que a *flutuação de ânimo* está vinculada à memória, na medida em que a mente é afetada simultaneamente por dois afetos. Quer dizer, quando a mente imaginar um dos afetos, também imaginará o outro.

Segue-se que, se a mente for exposta simultaneamente a dois afetos, um que é “neutro” e outro que aumenta ou diminui a potência, logo que imaginar o primeiro (neutro) também imaginará aquele que variou sua potência. Então, o afeto “neutro” “pode ser, por acidente, causa de alegria, de tristeza ou de desejo” (EIIIP15). Na EIIIP16, Spinoza ampliou essa ideia ao afirmar que, se “imaginarmos que uma coisa tem algo de semelhante com um objeto que habitualmente afeta a mente de alegria ou de tristeza, ainda que aquilo pelo qual a coisa se assemelha ao objeto não seja causa eficiente desses afetos, amaremos, ainda assim, aquela coisa ou a odiaremos” (EIIIP16). Nesse sentido, Spinoza destacou o caráter fortuito da *flutuação de ânimo*, pois sua ocorrência pode ocorrer também através de uma coisa que tem algo de semelhante com aquilo que nos afetou de alegria ou de tristeza.

As proposições analisadas até aqui (EIIIP14-16) foram essenciais para entendermos o que Spinoza apresentou na EIIIP17: “Se imaginarmos que uma coisa que habitualmente nos afeta de um afeto de tristeza tem algo de semelhante com outra que habitualmente nos afeta de

---

<sup>56</sup> “Ex his definitionibus sequitur, non dari Spem sine Metu, neque Metum sine Spe. Qui enim Spe pendet, & de rei eventu dubitat, is aliquid imaginari supponitur, quod rei futuræ existentiam secludit; atque adeo eatenus contristari (*per Prop. 19. hujus*), & consequenter, dum Spe pendet, metuere, ut res eveniat. Qui autem contra in Metu est, hoc est, de rei, quam odit, eventu dubitat, aliquid etiam imaginatur, quod ejusdem rei existentiam secludit; atque adeo (*per Prop. 20. hujus*) lætatur, & consequenter eatenus Spem habet, ne eveniat” (S.O, II, p. 194).

um afeto de alegria igualmente grande, nós a odiaremos e, ao mesmo tempo, a amaremos”. A *flutuação de ânimo* é um estado da mente decorrente da vivência de dois afetos contrários (EIIIP17Sch.). Nesse sentido, o hábito e as relações de semelhança são fatores fundamentais para entendermos sua gênese. Em outras palavras, a *flutuação de ânimo* depende da exposição constante a determinadas afecções e de aspectos semelhantes entre uma coisa que nos afeta de alegria e uma coisa que nos afeta de tristeza. Além disso, Spinoza deixou evidente que a definição de *flutuação de ânimo* envolve duas causas: “no caso de um dos afetos em questão, de uma causa por si mesma e, no do outro, de uma causa por acidente” (EIIIP17Sch.).

A *flutuação de ânimo* relaciona-se à dinâmica que envolve os afetos de *esperança* e *medo*. É importante lembrarmos que a *esperança* e o *medo* são afetos instáveis provenientes da alegria e da tristeza, respectivamente. Chauí (2011, p.157) inclusive se refere aos afetos como “sistema do medo e da esperança”, pois são paixões que não podem ser tratadas isoladamente. O “sistema do medo e da esperança” faz com que a mente oscile entre dois afetos contrários, operação característica da *flutuação de ânimo*. Ainda sobre a vivência de afetos contrários, Chauí (2011, p.157) aponta que a esperança e o medo estão “numa metamorfose interminável, cada uma dessas paixões habita e perpassa a outra, pois quem está suspenso na esperança e duvida do desenlace, teme ‘enquanto’ espera, e quem está suspenso no medo e duvida do que possa acontecer, espera ‘enquanto’ teme”. Por sermos finitos, não podemos dar conta da cadeia completa de causas e efeitos. Por isso, somos afetados pela dúvida quanto à realização de determinados acontecimentos. Portanto, os afetos de *esperança* e *medo* expressam “nossa finitude” e “nossa relação com a contingência” (Chauí, 2011, p.157).

Além da *flutuação de ânimo*, o “sistema do medo e da esperança” também é marcado pela *flutuação da imaginação*, na medida em que esses afetos envolvem a *dúvida*. Ou seja, a *flutuação da imaginação* “leva a uma contemplação contingente das coisas relacionadas tanto com o tempo presente quanto com o passado ou o futuro em relação à sua ocorrência” (Silva, 2008, p.26). Spinoza esclareceu na EIIIP17Cor. que o ato da mente contemplar uma afecção do corpo pode ser entendido a partir do movimento de produção de ideias em relação àquilo que acontece em seu corpo. Então, a *contemplação da mente* decorre de uma afecção do corpo. Melhor dizendo, não há *contemplação da mente* sem uma afecção corporal e sua causa. Em um primeiro momento, a afecção corporal e sua causa são condições para a contemplação da mente. Mas, em momentos subsequentes, a mente não dependerá da existência atual da coisa que a afetou para contemplar. Portanto, a causa da afecção corporal pode estar ausente, mas o efeito gerado naquele corpo permanece. Spinoza demonstrou seu ponto de vista por um viés físico.

Quando corpos exteriores determinam as partes fluidas do corpo humano a se chocarem, um grande número de vezes, com as partes moles, as partes fluidas modificam as superfícies das partes moles (pelo post. 5). Como resultado (veja-se o ax.2, que se segue ao corol. do lema 3), as partes fluidas são rebatidas diferentemente de antes e, além disso, ao encontrarem, depois, em seu movimento espontâneo, as novas superfícies, elas são rebatidas da mesma maneira com que foram, inicialmente, impelidas em direção a essas superfícies pelos corpos exteriores e, conseqüentemente, uma vez que, enquanto assim rebatidas, elas continuam a se mover, afetando o corpo humano da mesma maneira que antes, a mente (pela prop.12), por causa dessa afecção, pensará a mesma coisa, isto é (pela prop.17), considerará novamente o corpo exterior como estando presente. E isso tantas vezes quantas forem as vezes que as partes fluidas do corpo humano vierem a encontrar, em seu movimento espontâneo, essas mesmas superfícies. Portanto, ainda que os corpos exteriores pelos quais o corpo humano foi uma vez afetado não existam, a mente os considerará, entretanto, tantas vezes presentes quantas forem as vezes que se repetir essa ação do corpo<sup>57</sup> (EIIP17Dem.2).

Quando um corpo exterior qualquer determina as partes fluidas a se chocarem com as partes moles do corpo próprio, então as partes fluidas modificam as partes moles. Ou seja, através da relação entre um corpo exterior e um corpo próprio é produzida uma afecção corporal. Essa, por sua vez, identifica-se a um efeito no corpo próprio (modificação das “superfícies das partes moles”). Segue-se que “o movimento das partes fluidas será refletido da mesma maneira sempre que reencontrar tais superfícies” (Oliva, 2008, p.50). Tendo em vista o que foi exposto sob o viés físico, Spinoza asseverou que, por conta dessa “marca” deixada pelo corpo exterior sob o nosso, então quando em um outro momento, mesmo que a causa daquela afecção já não exista mais, a mente a considerará “tantas vezes presentes quantas forem as vezes que se repetir essa ação do corpo” (EIIP17Dem.). No escólio da EIIP17, Spinoza reafirmou a noção de que podemos considerar “presentes coisas que não existem” (EIIP17Sch.). E quando a mente assim o faz, afirma a presença do corpo exterior (causa da afecção).

Afirmar a existência atual ou presença da causa, que é o que se dá na contemplação, é desconsiderar o fato de que as ideias dos corpos externos indicam mais uma constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos. Ou seja, a afirmação da existência do corpo externo contida na ideia da afecção não pode extrapolar a afirmação de existência de uma dada constituição do nosso corpo, a qual, como efeito, aponta para uma causa, mas não garante sua presença ou existência atual (Oliva, 2008, p.51).

<sup>57</sup> “Dum corpora externa Corporis humani partes fluidas ita determinant, ut in molliores sæpe impingant, earum plana (*per Post. 5.*) mutant, unde fit (*vide Axiom. 2. post Coroll. Lem. 3.*), ut inde alio modo reflectantur, quam antea solebant, & ut etiam postea, iisdem novis planis spontaneo suo motu occurrendo, eodem modo reflectantur, ac cum a corporibus externis versus illa plana impulsæ sunt, & consequenter, ut Corpus humanum, dum sic reflexæ moveri pergunt, eodem modo afficiant, de quo Mens (*per Prop. 12. hujus*) iterum cogitabit, hoc est (*per Prop. 17. hujus*), Mens iterum corpus externum, ut præsens, contemplabitur; & hoc toties, quoties Corporis humani partes fluidæ spontaneo suo motu iisdem planis occurrent. Quare, quamvis corpora externa, a quibus Corpus humanum affectum semel fuit, non existant, Mens tamen eadem toties, ut præsentia, contemplabitur, quoties hæc corporis actio repetetur” (S.O, II, p. 105).

A relação entre *imaginação* e *contemplação* de corpos exteriores encontra-se no escólio da EIIP17 (ver trecho na pág. 67 desta pesquisa). A noção de *contemplação* envolve o *modus operandi* imaginativo, na medida em que a mente imagina a causa das afecções de seu corpo como presente. Dessa forma, a noção de *contemplação* envolve a imagem ou a afecção corporal que poderá continuar nos afetando mesmo que aquele corpo exterior que a causou não exista mais. Ou seja, a mente, ao contemplar, afirma a “presença tanto da própria afecção, que compartilha necessariamente a existência em ato do corpo, quanto da afirmação do corpo externo” (Silva, 2008, p.27). Segue-se que a imagem de uma coisa futura ou passada pode nos afetar da mesma forma, como se aquela coisa ainda estivesse presente. Esses apontamentos nos auxiliarão na compreensão da dinâmica que envolve os afetos de *esperança* e *medo*.

Pelo que acaba de ser dito, compreendemos o que é a esperança, o medo, a segurança, o desespero, o gáudio e a decepção. Efetivamente, a esperança nada mais é do que uma alegria instável, surgida da imagem de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos dúvida. O medo, por outro lado, é uma tristeza instável, surgida igualmente da imagem de uma coisa duvidosa. Se, desses afetos, excluimos a dúvida, a esperança torna-se segurança e o medo, desespero, quer dizer, uma alegria ou uma tristeza surgida da imagem de uma coisa que temíamos ou de uma coisa que esperávamos. O gáudio, por sua vez, é uma alegria surgida da imagem de uma coisa passada de cuja realização tínhamos dúvida. Finalmente, a decepção é uma tristeza que se opõe ao gáudio<sup>58</sup> (EIIP18Sch.2).

Todos os afetos listados na citação – *esperança, medo, segurança, desespero, gáudio e decepção* – são provenientes da alegria e da tristeza relacionadas às imagens das coisas futuras ou passadas. Nos referidos afetos, a *imagem* assume um papel basilar, pois se refere à “persistência dos traços de uma afecção na ausência da coisa que nos afetou, segue-se que os afetos ligados à imagem são intemporais e que da imagem de uma coisa passada ou futura deriva o mesmo afeto de alegria ou tristeza que deriva da imagem de uma coisa presente” (Mignini, 2007, p.125, tradução nossa). Mignini (2007, p.125) nomeou de “Lei da intemporalidade da imagem-afeto” (*Legge della intemporalità dell'immagine-afetto*) o dinamismo que regula as paixões associadas à memória, ou seja, associadas às imagens de coisas passadas ou futuras.

<sup>58</sup> “Ex modo dictis intelligimus, quid sit Spes, Metus, Securitas, Desperatio, Gaudium, & Conscientiæ morsus. Spes namque nihil aliud est, quam inconstans Lætitia, orta ex imagine rei futuræ, vel præteritæ, de cuius eventu dubitamus. Metus contra inconstans Tristitia, ex rei dubiæ imagine etiam orta. Porro si horum affectuum dubitatio tollatur, ex Spe fit Securitas, & ex Metu Desperatio; nempe Lætitia, vel Tristitia, orta ex imagine rei, quam metuimus, vel speravimus. Gaudium deinde est Lætitia, orta ex imagine rei præteritæ, de cuius eventu dubitavimus. Conscientiæ denique morsus est tristitia, opposita gaudio” (S.O, II, p. 155).

Segue-se que a dúvida quanto à realização de um determinado acontecimento é a marca de instabilidade das definições dos afetos de *esperança e medo*, ou seja, gera variação de potência. Se a variação de potência decorre da alegria, então o indivíduo é afetado pela *esperança*. Por sua vez, se a variação de potência decorre da tristeza, o indivíduo é afetado de *medo*. Somente poderemos pensar no “afastamento” da *esperança* e do *medo* quando não houver mais dúvidas quanto à realização de um determinado acontecimento. Assim, quando a dúvida é “afastada”, a *esperança* e o *medo* dão espaço para dois outros afetos, respectivamente: a *segurança* (*securitas*) e o *desespero* (*desperatio*).

De acordo com Spinoza, a *segurança* “é uma alegria surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, da qual foi afastada toda causa de dúvida” (EIIIDef.Aff.14). Enquanto o *desespero* “é uma tristeza surgida da ideia de uma coisa futura ou passada da qual foi afastada toda causa de dúvida” (EIIIDef.Aff.15). Sobre os afetos de *segurança* e *desespero*, é importante destacarmos que o afastamento da dúvida não indica uma plena estabilização afetiva do indivíduo. Ou seja, os referidos afetos somente “restituem uma relativa constância à alegria e à tristeza que nos vinculam à representação de coisas passadas ou futuras, na medida em que estas parecem menos contingentes” (Macherey, 1995, p.174, tradução nossa). Por sua vez, o *gáudio* e a *decepção* também são provenientes da *esperança* e do *medo*, pois se relacionam a imagens de coisas passadas das quais tínhamos alguma dúvida. O *gáudio* é um afeto de alegria, enquanto a *decepção* é um afeto de tristeza.

Neste momento da pesquisa, não pretendemos analisar pormenorizadamente todos os afetos relacionados às imagens das coisas passadas ou futuras, mas somente aqueles que atuam diretamente na constituição do político, a saber: a *esperança* e o *medo*. A partir do exposto, encontramos aspectos em comum entre esses dois afetos. Além de estarem associados ao *modus operandi* imaginativo, a *esperança* e o *medo* envolvem a dúvida e a percepção imaginativa do tempo. A dúvida é justamente aquilo que faz com que esses afetos sejam instáveis. Ou seja, a dúvida gera *flutuação de imaginação*, pois o indivíduo ora vive o receio quanto à efetivação de um determinado evento (*esperança*), ora vivencia a impossibilidade de sua realização (*medo*). De acordo com Rodrigues (2021, p.212), Spinoza identificou essa flutuação “com a dúvida cognitiva (*dubitatio*), isto é, com o surgimento de imagens e afecções contrárias, pelas quais o indivíduo hesita a respeito de qual ação ou ideia deve ser tomada”.

Enquanto a dúvida for vivenciada pelo indivíduo, os acontecimentos serão contemplados como *contingentes*. Spinoza define como contingentes “as coisas singulares, à medida que, quando tomamos em consideração apenas sua essência, nada encontramos que necessariamente ponha ou exclua sua existência” (EIVDef.3). A referida noção está associada



à forma em que nos relacionamos com as coisas singulares. Essas relações são perpassadas pela ignorância. Spinoza pontuou no EIIP44Cor.1. que “se deve exclusivamente à imaginação que consideremos as coisas, quer com respeito ao passado, quer com respeito ao futuro, como contingentes”. No escólio da EIIP44, Spinoza nos trouxe o exemplo da criança que avistou alguns passantes.

Suponhamos, assim, uma criança que avistou, ontem, uma primeira vez, Pedro de manhã, Paulo, ao meio-dia, e Simão, à tarde, e que avistou, hoje, outra vez, Pedro, de manhã. É evidente, pela prop.18, que, assim que avistar a luz da manhã, a criança, imediatamente, imaginará o sol percorrendo a mesma parte do céu que viu no dia anterior, quer dizer, ela imaginará o dia inteiro e, juntamente com a manhã, imaginará Pedro; juntamente com o meio-dia, Paulo; e juntamente com a tarde, Simão; isto é, ela imaginará a existência de Paulo e de Simão em relação com um tempo futuro. Em contraposição, se avistar Simão à tarde, a criança relacionará Pedro e Paulo com um tempo passado, ao imaginá-los juntamente com este tempo; e essa sua imaginação será tanto mais constante quanto maior tiver sido a frequência com que os tiver avistado nessa ordem. Mas se, por acaso, algum dia, ela avistar, numa outra tarde, Jacó em vez de Simão, então, na manhã seguinte, imaginará, juntamente com a tarde, ora Simão, ora Jacó, mas não ambos ao mesmo tempo. Pois nossa suposição era que ela tinha visto, à tarde, apenas um deles e não ambos ao mesmo tempo. Assim, sua imaginação flutuará, e a criança imaginará, juntamente com a tarde futura, ora um, ora outro, isto é, ela não considerará nenhum dos dois como certo, mas ambos como futuros contingentes<sup>59</sup> (EIIP44Sch.).

Faz parte do *modus operandi* imaginativo a formação de uma concatenação de ideias que envolvem a exterioridade. Spinoza fundamentou o exemplo da criança e dos passantes na EIIP18: “Se o corpo humano foi, uma vez, afetado, simultaneamente, por dois ou mais corpos, sempre que, mais tarde, a mente imaginar um desses corpos, imediatamente se recordará também dos outros”. No exemplo, a criança é afetada, inicialmente, pela presença de três passantes: Pedro, Paulo e Simão. Cada um deles, passou em um determinado horário do dia. Pedro passou pela manhã, Paulo passou ao meio-dia e, por sua vez, Simão passou à tarde. Se, no dia seguinte, a criança avistou Pedro pela manhã, essa imaginará uma sucessão de eventos idênticos ao dia anterior. Essas imagens serão mais vívidas se a sucessão de eventos se repetirem, dia após dia. Contudo, a relação entre esses eventos não é necessária. Não é porque

---

<sup>59</sup> “Ponamus itaque puerum, qui heri prima vice hora matutina viderit Petrum, meridiana autem Paulum, & vespertina Simeonem, atque hodie iterum matutina hora Petrum. Ex Propositione 18. hujus patet, quod simulac matutinam lucem videt, illico solem eandem cæli, quam die præcedenti viderit, partem percurrentem, sive diem integrum, & simul cum tempore matutino Petrum, cum meridiano autem Paulum, & | cum vespertino Simeonem imaginabitur, hoc est, Pauli, & Simeonis existentiam cum relatione ad futurum tempus imaginabitur; & contra, si hora vespertina Simeonem videat, Paulum, & Petrum ad tempus præteritum referet, eosdem scilicet simul cum tempore præterito imaginando; atque hæc eo constantius, quo sæpius eos eodem hoc ordine viderit. Quod si aliquando contingat, ut alia quadam vespera loco Simeonis, Jacobum videat, tum sequenti mane cum tempore vespertino jam Simeonem, jam Jacobum, non vero ambos simul imaginabitur. Nam alterutrum tantum, non autem ambos simul tempore vespertino vidisse supponitur. Fluctuabitur itaque ejus imaginatio, & cum futuro tempore vespertino jam hunc, jam illum imaginabitur, hoc est, neutrum certo, sed utrumque contingenter futurum contemplantur” (S.O, II, p. 125-126).

a criança avistou Pedro pela manhã que necessariamente verá Paulo ao meio-dia e Simão à tarde. Se a ordem dos eventos for alterada e a criança avistar Jacó em vez de Simão no período da tarde, então aquela imaginará que no dia seguinte, no mesmo período, um dos dois aparecerá. A mente da criança associará o período da tarde aos passantes Simão ou Jacó (não os dois ao mesmo tempo). Portanto, no período da tarde, a criança não considerará como certo avistar Simão. Nesse sentido, tanto Simão como Jacó serão considerados “futuros contingentes”. De acordo com Rodrigues (2021, p.219-220), “o problema é negligenciarmos o presente, porque estamos enclausurados no passado ou presos *dentro de nós*, projetando um futuro possível que reproduzirá cadeias de afecções passadas”.

O exemplo da criança e dos passantes é importante para compreendermos o papel da memória em relação às afecções corporais e os afetos. Para Itokazu (2008, p.160), a memória “explica e apresenta um corpo e uma mente inseridos num mundo e numa rede de relações múltiplas e simultâneas de afetar e ser afetado”. A memória é justamente o registro dessas relações. Ou seja, a memória é a concatenação de ideias que leva em consideração a forma como os corpos exteriores nos afetaram. É através dela que a mente pode contemplar algo como se estivesse presente. Segue-se que a dinâmica que envolve os afetos de *esperança* e *medo* depende desse *modus operandi*, na medida em que se relaciona às imagens das coisas passadas ou futuras. Portanto, a mente imagina como presente aquilo que já aconteceu (passado) ou imagina aquilo que porventura irá acontecer (futuro). De acordo com o enunciado da EIIP17, quando o corpo é “afetado de uma maneira que envolve a natureza de algum corpo exterior, a mente humana considerará esse corpo exterior como existente em ato ou como algo que lhe está presente, até que o corpo seja afetado de um afeto que exclua a existência ou a presença desse corpo”. Essas operações geram dúvidas.

Chamo uma coisa de passada ou de futura à medida que, respectivamente, fomos ou seremos afetados por ela. [...] Com efeito, à medida que assim imaginamos, afirmamos a sua existência, isto é, o corpo não é afetado de nenhum afeto que exclua a sua existência. E, portanto (pela prop. 17 da P. 2), o corpo é afetado pela imagem dessa coisa da mesma maneira que se ela estivesse presente. Como, entretanto, ocorre, geralmente, que aqueles que experimentaram muitas coisas, ao considerarem uma coisa como futura ou como passada, ficam indecisos e têm, muitas vezes, dúvidas sobre a sua realização (veja-se o esc. da prop. 44 da P. 2), o resultado é que os afetos que provêm de imagens como essas não são estáveis, mas ficam, geralmente, perturbados pelas imagens de outras coisas, até que os homens se tornem mais seguros da realização da coisa em questão<sup>60</sup> (EIIP18Sch.1).

<sup>60</sup> “Rem eatenus praeteritam, aut futuram hic voco, quatenus ab eadem affecti fuimus, aut afficiemur. [...] Quatenus enim eandem sic imaginamur, eatenus ejus existentiam affirmamus, hoc est, Corpus nullo affectu afficitur, qui rei existentiam secludat; atque adeo (*per Prop. 17. p. 2.*) Corpus ejusdem rei imagine eodem modo afficitur, ac si res ipsa praesens adesset. Verumenimvero, quia plerumque fit, ut ii, qui plura sunt experti, fluctuent, quamdiu rem, ut futuram, vel praeteritam con|templantur, deque rei eventu ut plurimum dubitent (*vid. Schol. Prop. 44.*)”

Na citação, Spinoza destacou a instabilidade dos afetos associados às imagens das coisas, como é o caso da *esperança* e do *medo*. Vale salientar que os referidos afetos não são bons por si mesmos. No escólio da EIVP47, o filósofo deixou claro que esses afetos “indicam uma carência de conhecimento e uma impotência da mente” (EIVP47Sch.). Dessa maneira, “quanto mais nos esforçamos por viver sob a condução da razão, tanto mais nos esforçamos por depender menos da esperança e por nos livrar do medo”, ou seja, “por dominar, o quanto pudermos, o acaso” (EIVP47Sch.). Isso se deve ao fato dos afetos de *esperança* e *medo* estarem vinculados necessariamente à tristeza. Embora a *esperança* decorra do afeto de alegria, essa não existe sem o *medo*.

No TTP encontramos mais indícios sobre os afetos de *esperança* e *medo*. Desde o prefácio, percebemos que o intuito de Spinoza é pensar a relação entre as esferas religiosa e política. Nesse sentido, as *Escrituras*, especificamente suas profecias<sup>61</sup>, não se constituem um aparato de verdades científicas. Então, a política spinozana não se legitima na figura de um Deus transcendente. A gênese do político está associada ao fato dos homens serem conduzidos mais pelos afetos passionais do que pela razão – questão essa que desenvolveremos no tópico a seguir.

No prefácio do TTP, Spinoza analisou os homens que vivem de acordo com os reveses da fortuna. De acordo com Jaquet (2011, p.72), Spinoza nos oferece outra ordem de apresentação, “pois não expõe a ordem geométrica de dedução dos afetos que vai do simples ao complexo, do primário ao composto, mas relata sua aparição e seu modo de engendramento em função das circunstâncias e eventos históricos”. Segue-se que, no TTP, a enumeração afetiva

---

p. 2.), hinc fit, ut affectus, qui ex similibus rerum imaginibus oriuntur, non sint adeo constantes, sed ut plerumque aliarum rerum imaginibus perturbentur, donec homines de rei eventu certiores fiant” (S.O, II, p. 154-155).

<sup>61</sup> Muitas foram as críticas desferidas por Spinoza em relação ao filósofo Maimônides (1138-1204). Esse último considera o conhecimento profético como o “ápice da percepção exequível”, decorrente da plenitude alcançada nas faculdades imaginativa e racional: “a Profecia é uma emanção de Deus (Exaltado Seja!) através do Intelecto Ativo, de início sobre a faculdade racional e daí para a faculdade imaginativa. Ela se constitui no mais alto grau do homem e o ápice da percepção exequível à sua espécie, e este estado é a culminação da faculdade imaginativa, ao alcance de qualquer homem” (Maimônides, 2003, p.209 [II,36]). Para Spinoza, as profecias não são consideradas verdades científicas e, sim, considerações do campo moral. No TTP, os profetas e as profecias estão diretamente relacionados à ordem imaginativa (conhecimento parcial da realidade). De acordo com Aurélio (2014, p.125), “primeiro, [Spinoza] insere o discurso profético na categoria de discurso que Maimônides considerava serem feitos de argumentos oratórios ou poéticos; segundo, obriga a reelaborar a teoria da revelação à luz da teoria das ideias inadequadas do primeiro gênero de conhecimento, o qual apenas exprime o embate do mundo exterior sobre o nosso corpo, e não as próprias coisas; terceiro, reabre criticamente a história de Israel [...] já porque nega aos Israelitas a exclusividade do dom profético, já porque reduz a sua vocação de povo eleito a um episódio, em dado momento histórico”.

se apresenta de forma distinta em relação à *Ética*. Spinoza sublinhou que os homens são vitimados pela *superstição* e é nesse sentido que a enumeração afetiva é orientada.

Se 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 no que for: se têm dúvidas, deixam-se levar com a maior das facilidades para aqui ou para ali; se hesitam, sobressaltados pela esperança e pelo medo simultaneamente, ainda é pior; porém, se estão confiantes, ficam logo inchados de orgulho e presunção<sup>62</sup> (TTP, Pref.).

A gênese da *superstição* decorre do desejo imoderado pelos “incertos benefícios da fortuna”. Esses benefícios estão associados ao que se costuma estimar “como o supremo bem pelos homens”, a saber: “a riqueza, as honras e o prazer dos sentidos” (TIE, §3). Vale salientar que as obras de Spinoza não propõem um ideal de vida ascética, na qual os bens materiais e os prazeres dos sentidos são condenados. A crítica spinozana se volta para a imoderação dos desejos que faz com que “a mente se distrai[a] de tal maneira que muito pouco pode cogitar de qualquer outro bem” (TIE, §3). Os desejos imoderados criam uma relação de dependência, na qual os homens desejam obstinadamente os bens da fortuna. Por conta dessa relação de dependência, os indivíduos oscilam entre as paixões de *esperança* e *medo*. Em outras palavras, os homens se tornam dependentes dos bens da fortuna oscilando de acordo com seus reveses. Tanto o *medo* como a *esperança* são paixões importantes para entendermos a construção do *ânimo supersticioso*.

Quando estão de posse dos bens da fortuna que amam sem moderação, os homens supersticiosos se tornam vaidosos. Se, porém, começam a perder tais bens, sua vaidade vai se transformando em tristeza, em medo de perder mais bens e em esperança de ganhar. Se as perdas continuam, a tristeza ressentida cresce, o medo se torna pânico. Esse medo inflamado, dominando afetivamente o ânimo preso à ausência dos bens de fortuna almejados, consiste na causa da superstição (Rocha, 2008, p.85).

Spinoza foi enfático ao escrever que “o medo ensandece os homens!” (TTP, Pref.). Quer dizer, “o medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição” (TTP, Pref.). Na

---

<sup>62</sup> “Si homines res omnes suas certo consilio regere possent, vel si fortuna ipsis prospera semper foret, nulla superstitione tenerentur Sed quoniam eo saepe angustiarum rediguntur, ut consilium nullum adferre queant, & plerumque ob incerta fortuna bona, qua sine modo cupiunt, inter spem metumque misere fluctuant, ideo animum ut plurimum ad quidvis credendum pronissimum habent; qui dum in dubio facili momento huc, atque illuc pellitur, & multo facilius, dum spe, & metu agitatus haret, prafidens alias, jactabundus, ac tumidus” (S.O, III, p.5).

EIIP50Sch., o filósofo afirmou que qualquer coisa pode ser, por acidente, causa dos afetos de *esperança* e *medo*. Quando as coisas se tornam causas desses afetos, os homens os chamam de bons ou maus presságios. O delírio supersticioso se intensifica na medida em que os homens criam uma imagem de um Deus que “governa” o mundo levando em consideração os seus anseios. Ainda de acordo com Spinoza, “somos constituídos de maneira a acreditarmos facilmente nas coisas que esperamos e, dificilmente, nas que tememos, e a estimá-las, respectivamente, acima ou abaixo do justo” (EIIP50Sch.). Por sermos finitos e por não conseguirmos dar conta da integralidade da cadeia de causas e efeitos, somos naturalmente propensos a viver essa oscilação afetiva (*medo e esperança*)<sup>63</sup>. Não pretendemos nos aprofundar na noção de superstição em Spinoza. Neste momento da pesquisa, é importante termos em mente que os homens supersticiosos são aqueles que “desejam sem moderação os bens incertos” (TTP, Pref.). Por isso, vivem oscilando entre os afetos de *esperança* e *medo*. É a partir do *medo* “que deriva todos os outros afetos recenseados por Espinosa no prefácio” do TTP (Jaquet, 2011, p.79-80).

Os afetos de *esperança* e *medo* são frutos da experiência imaginativa e dizem respeito ao estado atual da mente e do corpo. “Tristeza e alegria instáveis [...] são paixões inseparáveis, expressão máxima de nossa finitude e de nossa relação com a contingência [...], pois, como escreve Espinosa, jamais podemos estar certos do curso das coisas singulares e de seu desenlace” (Chauí, 2011, p.157). Os afetos de *esperança* e *medo* são duas faces de uma mesma experiência afetiva. Tanto esses afetos envolvem a construção do *ânimo supersticioso* como também são mobilizadores da constituição do político e permanecem atuantes na estruturação do próprio *imperium*. No próximo tópico, daremos ênfase à gênese social do *imperium* e à atuação dos afetos de *esperança* e *medo*.

---

<sup>63</sup> Para tratar a questão do *homem supersticioso*, Spinoza trouxe o exemplo de Alexandre, o grande. Após deixar claro que o *medo* é a causa da superstição, Spinoza escreveu: “Se depois do que já dissemos, alguém quiser ainda exemplos, veja-se Alexandre, que só se tornou supersticioso e recorreu aos adivinhos quando, às portas de Susa, começou pela primeira vez a temer pela sua sorte (ver Q. Cúrcio, *Livro V*, §7); assim que venceu Dario, desistiu logo de consultar os adivinhos e arúspices. Até o momento em que, uma vez mais aterrado pela adversidade, abandonado pelos bactrianos, atacado pelos citas e imobilizado devido a uma ferida, recaiu (como diz o mesmo Q. Cúrcio, *Livro VII*, §7) na superstição, esse logro das mentes humanas, e mandou Aristandro, em quem depositava uma confiança cega, explorar por meio de sacrifícios a evolução futura dos acontecimentos” (TTP, Pref.). Mesmo Alexandre sendo um homem poderoso, esse foi vitimado pela superstição, ou seja, oscilou entre os afetos de medo e esperança. Alexandre se tornou um *homem supersticioso* por conta dos desejos imoderados de bens. Quando temeu os reveses da fortuna, logo procurou adivinhos. A superstição “é uma tentativa de estabilização e, portanto, abrandamento da insegurança que atormenta o indivíduo, por meio da pretensa descoberta daquilo que a fortuna lhe reserva; ansiamos conhecê-la com antecedência, a fortuna, no fito de estarmos preparados para a ocasião em que ela nos acercar” (Santiago, 2021, p.27).

### 3.3 Formação do *comum*: gênese social do *imperium* em Spinoza

Partindo do TTP, Spinoza pontuou que “não há ninguém que não deseje viver, tanto quanto possível, ao abrigo do medo, coisa que não poderá verificar-se enquanto cada um for livre de fazer tudo quanto quiser e não se confirmam à razão mais direitos do que ao ódio e à cólera” (TTP, XVI). Vale a pena observar que Spinoza delineou a constituição do político a partir de um referencial afetivo, no qual despontam, com particular atuação, as paixões de *esperança* e *medo*. Nesse contexto, evidencia-se a necessidade de encontrar condições favoráveis para o desenvolvimento da vida.

Não há, efetivamente, ninguém que, no meio de inimizades, ódios, cólera e intrigas, não viva em ansiedade e não tente, por isso, fazer tudo o que esteja em si para o evitar. Se tivermos, além disso, em conta que os homens, quando não se entreejudam, vivem miseravelmente e que, quando não cultivam a razão, vivem escravos da necessidade, conforme demonstramos no capítulo V, veremos com toda a clareza que, para viver em segurança e o melhor possível, eles tiveram forçosamente de unir-se e fazer assim com que o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela força e pelo desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto<sup>64</sup> (TTP, XVI).

Quando não há ajuda mútua entre os homens, a vida se torna insustentável. Spinoza nos apontou que o ato de perseverar na existência se opõe ao isolamento. Levando em consideração que a maioria dos homens não são conduzidos pela razão e, sim, “pela avareza, a glória, a inveja, o ódio, etc.” é que se faz necessária a promoção de um *pacto*, no qual cada um pode “fiar-se no próximo” com a *esperança* de obter “um bem maior ou receio de maior mal” (TTP, XVI). Em outras palavras, a esfera política é instituída por mecanismos, prioritariamente, imaginativos / passionais.

A condição para que uma sociedade possa ser constituída sem nenhuma contradição com o direito natural e para que um pacto possa ser fielmente observado é, pois, a seguinte: cada indivíduo deve transferir para a sociedade toda a sua própria potência, de forma que só aquela detenha, sobre tudo e todos, o supremo direito de natureza, isto é, a soberania suprema, à qual todos terão de obedecer, ou livremente ou por receio da pena capital. O direito de uma sociedade assim chama-se Democracia, a qual, por isso mesmo, se define como a união de um conjunto de homens que detêm colegialmente o pleno direito a tudo o que estiver em seu poder. Donde se conclui que o poder supremo não está sujeito a nenhuma lei e que todos lhe devem obediência em

---

<sup>64</sup> “nam nullus est, qui inter inimicitias, odia, iram, & dolos non anxie vivat, quæque adeo, quantum in se est, non conetur vitare. Quod si etiam consideremus homines absque mutuo auxilio miserime, & absque rationis cultu necessario vivere, ut in Cap. V. ostendimus, clarissime videbimus homines ad secure, & optime vivendum necessario in unum conspirare debuisse, ac proinde effecisse, ut jus, quod unusquisque ex natura ad omnia habebat, collective haberent, neque amplius ex vi & appetitu uniuscujusque, sed ex omnium simul potentia, & voluntate determinaretur” (S.O, III, p.191).

tudo; foi isso o que acordaram todos, tácita ou expressamente, quando transferiram para ela todo o poder de se defenderem, ou seja, todo o seu direito<sup>65</sup> (TTP, XVI).

Como lemos no TTP, a noção de *pacto* assume características singulares na filosofia de Spinoza. Essa noção fundamenta a constituição do *comum*. Em outras palavras, os homens só cedem seu direito de natureza se isto lhes trazer algum benefício. Isso não implica dizer que o desejo por continuar perseverando na existência diminua ou seja extinto. A constituição da esfera política também não é a supressão do direito natural tampouco a submissão dos homens a um poder irrestrito. O que Spinoza propõe é que a esfera política e suas leis civis permitam aos homens um ambiente mais favorável para o desenvolvimento da vida. “E quanto mais indivíduos puderem realizar seus direitos naturais, isto é, seus desejos, pelas mesmas leis civis, tanto mais forte será a potência social e também o próprio Estado que sanciona as leis” (Rocha, 2011, p.162). Portanto, não encontramos no TTP uma clara oposição entre o direito de natureza e a constituição do político, ou seja, não se configuram como polos opostos.

Ainda sobre a citação, Spinoza associou a legitimação do poder político ao princípio organizacional democrático. Isso se deve ao fato de que os homens querem governar e não serem governados. De acordo com Oliveira (2015, p.254), a *democracia* “é o fundamento do poder político, pois a proporcionalidade de poderes em seu interior é tal que, por instituição do consenso comum fundado no auxílio mútuo e na criação de direitos comuns, todos mandam e todos obedecem”. Nesse sentido, a *democracia* não está em contradição com o direito natural. Por definição, a *democracia* é “a união de um conjunto de homens que detêm colegialmente o pleno direito a tudo o que estiver em seu poder” (TTP, XVI). Em outras palavras, a *democracia* está diretamente associada à constituição do *comum*, investida nas instituições políticas. Ademais, no decorrer do TTP, Spinoza dissertou que a liberdade de pensamento e expressão não constituem um obstáculo para a instituição do político, pois são elementos que pertencem a vida política propriamente dita.

Aurélio (2014) explica que desde seus aspectos embrionários, a política spinozana tem uma essência democrática. A *democracia* é “o mais natural dos regimes”: “o substantivo ‘regime’, enquanto estruturação formal do poder; a segunda está centrada no adjetivo ‘natural’,

---

<sup>65</sup> “Hac itaque ratione sine ulla naturalis juris repugnantia, societas formari potest, pactumque omne summa cum fide semper servari; si nimirum unusquisque omnem, quam habet, potentiam in societatem transferat, quæ adeo summum naturæ jus in omnia, hoc est, summum imperium sola retinebit, cui unusquisque vel ex libero animo, vel metu summi supplicii parere tenebitur. Talis vero societatis jus Democratia vocatur, quæ proinde definitur coetus universus hominum, qui collegialiter summum jus ad omnia, quæ potest, habet. Ex quo sequitur summam potestatem nulla lege teneri, sed omnes ad omnia ei parere debere: hoc enim tacite vel expresse pacisci debuerunt omnes, cum omnem suam potentiam se defendendi, hoc est, omne suum jus in eam transtulerunt” (S.O, III, p.193).

evidenciando a pulsão da igualdade, que os diversos regimes tendem a recalcar, não obstante ela estar na raiz do conceito de política” (Aurélio, 2014, p.9). É importante reforçarmos que no TTP, a constituição do *imperium* e a legitimação do poder soberano estão relacionados à noção de *pacto*<sup>66</sup>. Além disso, a instituição do político também está atrelada à trama afetiva produzida pelos encontros entre os homens. “A haver um pacto, ele conforma-se necessariamente à razão, pois produz um acordo, uma comunhão, muito embora a matéria-prima do qual se origina seja sobretudo passional e imaginativa” (Campos, 2010, p.342). O conceito de *pacto*, desenvolvido por Spinoza no TTP, não demarca simplesmente a instituição do político, mas é um instrumento de aumento de potência do *imperium* e dos seus partícipes, na medida em que seja constantemente renovado.

Na *Ética*, Spinoza não trabalhou diretamente o conceito de *pacto*, mas esse aparece, de forma minimizada, sob a ideia de *concessão*. Neste momento, é importante termos em mente que essa compreensão que nos leva à instituição do político, passa pela aferição da forma pela qual os indivíduos causam esse movimento. Quer dizer, as relações que engendram essa instituição não podem ser explicadas nem por elementos puramente racionais, nem por elementos puramente imaginativos. Spinoza foi rigoroso ao pontuar que a política deve ser deduzida da real condição afetiva dos homens. Partir dessa condição é entender que os homens são modos finitos da Substância absolutamente infinita e que continuamente afetam e são afetados por causas externas. Os afetos que envolvem essas relações tanto podem aumentar a potência de pensar e agir como diminuí-la. No que se refere à constituição do político, as paixões são preponderantes. Como vimos, as paixões que decorrem da alegria contribuem para

---

<sup>66</sup> Encontramos aspectos que aproximam Hobbes de Spinoza no que diz respeito ao ponto de partida para a estruturação de seus projetos políticos e a utilização do mecanismo do *pacto*. Vale salientar que cada filósofo possui suas especificidades quanto ao tratamento desses conceitos, além de seus desdobramentos serem singulares. Para entender a dinâmica que gera a socialidade, os referidos filósofos partem de um estudo sobre a natureza humana. A partir desses elementos, os filósofos delinearão os mecanismos de instituição do político. Entre esses mecanismos, encontramos o *pacto*. Para o filósofo inglês, o *pacto* é uma “convenção firmada pela parte que recebeu crédito, com aquela que já cumpriu o que devia, ainda quando a promessa esteja feita em palavras futuras, transfere o direito futuro exatamente como se tivesse sido formulada em palavras vazadas no presente ou no passado” (*De Cive*, II, 10). Essa ideia é reforçada no *Lev.*, XIV, 66: “um dos contratantes pode, de sua parte, entregar a coisa contratada, e deixar que o outro cumpra a sua parte num momento posterior determinado, confiando nele até lá. Nesse caso, da sua parte o contrato chama-se pacto ou convenção. As duas partes podem também contratar agora para cumprir mais tarde, e nesse caso, dado que se confia naquele que deverá cumprir a sua parte, ao cumprimento chama-se observância da promessa, ou fé; e a falta de cumprimento (se for voluntária) chama-se violação da fé”. Levando em consideração o que Hobbes entendeu por *pacto*, a passagem ao político significa um afastamento em relação à condição natural humana, além da presença de ponderações racionais para tal empreendimento. Esse não é o caso de Spinoza. Embora o filósofo holandês assumo o mesmo ponto de partida de Hobbes e recorra ao conceito de *pacto* no TTP, isso não significa uma ruptura com a condição natural humana, muito menos um mecanismo utilizado apenas na instituição do político. O *pacto* existe como um mecanismo que impulsiona o direito natural e confirma os aspectos fortalecedores do direito comum. Portanto, o *pacto* deve ser constantemente reiterado a partir do fortalecimento de uma trama afetiva que valoriza a esfera *comum*.



o aumento da potência, enquanto aquelas que decorrem da tristeza contribuem para diminuí-la. Entre as paixões mobilizadoras do político, destacamos a *esperança* e o *medo*.

Para que os homens, portanto, vivam em concórdia e possam ajudar-se mutuamente, é preciso que façam concessões relativamente a seu direito natural e dêem-se garantias recíprocas de que nada farão que possa redundar em prejuízo alheio. Por qual razão isso pode vir a acontecer – quer dizer, que os homens, que estão necessariamente submetidos aos afetos (pelo corol. da prop. 4) e são inconstantes e volúveis (pela prop. 33), possam dar-se essas garantias recíprocas e terem uma confiança mútua – é evidente pela prop. 7 desta parte e pela prop. 39 da P. 3. Mais especificamente, é porque nenhum afeto pode ser refreado a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser refreado, e porque cada um se abstém de causar prejuízo a outro por medo de um prejuízo maior. É, pois, com base nessa lei que se poderá estabelecer uma sociedade, sob a condição de que esta avoque para si própria o direito que cada um tem de se vingar e de julgar sobre o bem e o mal. E que ela tenha, portanto, o poder de prescrever uma norma de vida comum e de elaborar leis, fazendo-as cumprir não pela razão, que não pode refrear os afetos (pelo esc. da prop. 17), mas por ameaças. Uma sociedade, baseada nas leis e no poder de se conservar, chama-se sociedade civil e aqueles que são protegidos pelos direitos dessa sociedade chamam-se cidadãos<sup>67</sup> (EIVP37Sch.2).

Na citação, Spinoza enfatizou que os homens somente viverão em concórdia se fizerem *concessões* em relação ao direito natural. Por *concessão* entende-se a não causação de prejuízo a outrem. Mas, como os homens, envolvidos em dinâmicas afetivas “inconstantes e volúveis”, poderão dar-se “garantias recíprocas e terem confiança mútua”? É nesse contexto que o afeto de *medo* desponta. O *medo* é experienciado na medida em que os homens deixam de causar prejuízos aos outros por receio de danos maiores. Mas, como o *medo* não existe sem a *esperança*, essa última também se faz presente, já que os homens acreditam que também obterão benefícios com a instituição de uma comunidade política. Na EIVP35Sch., Spinoza deixou claro que “da sociedade comum dos homens advêm muito mais vantagens do que desvantagens”, pois através da ajuda mútua “os homens conseguem muito mais facilmente aquilo de que precisam, e que apenas pela união das suas forças podem evitar os perigos que os ameaçam por toda parte”. Na comunidade política, o horizonte relacional é resguardado, além de seus partícipes poderem perseverar em suas existências em segurança. Em outras palavras,

---

<sup>67</sup> “Ut igitur homines concorditer vivere, & sibi auxilio esse possint, necesse est, ut jure suo naturali cedant, & se invicem securos reddant, se nihil acturos, quod possit in alterius damnum cedere. Qua autem ratione hoc fieri possit, ut scilicet homines, qui affectibus necessario sunt obnoxii (*per Coroll. Prop. 4. hujus*), atque inconstantes, & varii (*per Prop. 33. hujus*), possint se invicem securos reddere, & fidem invicem habere, patet ex Propositione 7. hujus Partis & Propositione 39. Partis 3. Nempe quod nullus affectus coerceri potest, nisi affectu fortiore, & contrario affectui coercendo, & quod unusquisque ab inferendo damno abstinet timore majoris damni. Hac igitur lege Societas firmari poterit, si modo ipsa sibi vindicet jus, quod unusquisque habet, sese vindicandi, & de bono, & malo judicandi; quæque adeo potestatem habeat communem vivendi rationem præscribendi, legesque ferendi, easque non ratione, quæ affectus coercere nequit (*per Schol. Prop. 17. hujus*), sed minis firmandi. Hæc autem Societas, legibus, & potestate sese conservandi firmata, Civitas appellatur, & qui ipsius jure defenduntur, Cives” (S.O, II, p. 237-238).

aquilo que leva o homem a viver sob a condução de instâncias políticas é o desejo de continuar perseverando em sua existência.

Vale salientar que Spinoza estabeleceu uma identidade entre direito natural e *conatus*. Segue-se que o direito natural não pode ser “transferido”, mas apenas “cedido”. Para entendermos as especificidades presentes no segundo escólio da EIVP37, recorreremos às análises de Chaui na obra “Desejo, paixão e ação na *Ética* de Espinosa” (2011). No capítulo intitulado “Medo e esperança, guerra e paz”, Chaui nos apresenta um paradoxo em relação ao afeto de *medo*: “o paradoxo deixado por Espinosa encontra-se na posição do medo (paixão triste e, portanto, ontologicamente fraca) na origem da vida política, levando-nos a indagar como uma paixão triste poderia produzir uma vida propriamente humana, isto é, um efeito ontologicamente forte” (Chaui, 2011, p.173). Para pensar o paradoxo, a pesquisadora assumiu como ponto de partida o *sistema medo-esperança* (ver na pág. 71 desta pesquisa). Neste caso, a noção de “sistema” envolve afetos instáveis e intercambiáveis que são expressões da finitude humana. Para explicar como os afetos de *esperança* e *medo* atuam na instituição do político, é importante termos em mente que os homens são naturalmente afetivos e que muitas vezes estão em discordância entre si. Para que os homens vivam em “concordia”, esses devem “renunciar” (no sentido de *cedere*) ao “direito natural e ao desejo natural de prejudicar os outros” (Chaui, 2011, p.178). De acordo com Chaui (2011), a “renúncia” envolve dois momentos.

O primeiro, cujo efeito será o desejo de não prejudicar os outros, é uma *passagem*: da discórdia à concordia, passa-se de uma paixão ontologicamente fraca – o medo que todos têm de todos – a outra, ontologicamente forte – a esperança dos benefícios decorrentes da utilidade recíproca. O segundo nível, porém, cuja causa é a renúncia ao direito natural, é uma ruptura. De fato, agora não podemos rigorosamente falar em passagem, pois, sendo a discórdia tão natural quanto a concordia, falaríamos de uma passagem do natural ao natural, o que não tem sentido. Eis por que Espinosa emprega o verbo *cedere* [renunciar] para explicar a mudança, verbo que denota uma espécie de ruptura prática e assinala uma ação pela qual a sociedade e a política surgem como instituições propriamente humanas. Dizemos uma *espécie* de ruptura para frisar que não se trata de uma saída da Natureza rumo à sua negação, a Cultura (em Espinosa isso não teria o menor sentido), mas uma transformação da relação dos homens com aquilo que lhes é natural (Chaui, 2011, p.179).

Os homens procuram afastar o medo que “todos têm de todos” e vivenciar a esperança calcada em benefícios futuros. É interessante a ênfase dada por Chaui ao termo *renúncia* (no sentido de *cedere*). Com a utilização do verbo *cedere*, Spinoza pontuou um movimento de ressignificação diante daquilo que é natural aos homens. Pensar a passagem do *Estado de Natureza* para o *político*, na medida em que a existência de um implica a extinção do outro, é uma ideia um tanto problemática na filosofia spinozana. Pelo simples fato de que o

*direito natural* não é extinto com o advento do *político*. Vale ressaltarmos que os indivíduos no movimento próprio de aumento e diminuição de suas potências já se relacionam uns com os outros, independentemente da existência de instâncias políticas. Portanto, o que Chaui pontuou acerca do termo *renúncia* diz respeito a uma mudança na forma como os homens se relacionam. Ou seja, o político é uma forma de organizar aquilo que é naturalmente vivido pelos homens.

Spinoza afirmou que a gênese do político está diretamente associada à condição natural dos homens. É importante lembrarmos que os homens são simultaneamente passionais e racionais. Então, para entendermos a instituição do político “é preciso encontrar um ponto de intersecção entre a razão e a paixão” (Chaui, 2011, p.179). De acordo com Chaui (2011, p.179), esse ponto de intersecção se encontra na EIVP37Sch.2 e é chamado por Spinoza de *lei*<sup>68</sup>. Segue-se que a *lei natural* que leva os homens a concordarem entre si pode ser deduzida tanto pelo viés passional como pelo viés racional. Em relação à paixão, a lei natural diz respeito a um afeto que “não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado” (EIVP7). Além disso, não causamos prejuízos aos outros por medo de um dano maior. Em relação à razão, “buscaremos, entre dois bens, o maior e, entre dois males, o menor” (EIVP65). Consequentemente, “conduzidos pela razão, apeteceremos um bem maior futuro, de preferência a um bem menor presente; e um mal menor presente, de preferência a um mal maior futuro” (EIVP66). A partir da *lei natural*, “que a um só tempo rege a paixão e a razão, a vida social, por meio da cooperação [...] e das regras tácitas da vida em comum, poderá ser estabelecida como alicerces da instituição da *civitas* ou das leis civis” (Chaui, 2011, p.179).

Em relação ao TP, Spinoza enfatizou a questão do aumento e da diminuição da potência de agir e pensar dos homens sob o viés da coletividade. Independente da configuração de potência adotada pelo *imperium* (monarquia, aristocracia e democracia), o filósofo buscou vias mais efetivas para o aumento de potência. Quer dizer, “o grande problema que se busca compreender na política spinozana consiste no estabelecimento de condições adequadas para a afirmação da autonomia da multidão” (Guimaraens, 2006, p.163-164). Para tanto, Spinoza não parte de uma leitura idealizada da natureza humana e, sim, dos homens como são de fato. Nesse sentido, o movimento que concretiza a socialidade está vinculado diretamente ao perseverar dos indivíduos na existência. Mais do que isso, a socialidade deriva do próprio ser humano em

---

<sup>68</sup> A partir da leitura dos textos de Spinoza, Deleuze (2002, p.113) pontuou que a “lei é uma verdade eterna, isto é, uma regra natural para o pleno desenvolvimento da potência de cada um”.

relação com outros. Além disso, o conceito de *multidão* assume protagonismo, pois esse é imbuído de produtividade. A potência que institui o político é a potência da multidão<sup>69</sup>.

Vale salientar que, no TP, tal como encontramos na *Ética*, estão presentes mecanismos característicos quanto à produção do *comum*: “Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e conseqüentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quantos mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos” (TP, II, §13). O acordo entre potências é pautado por relações de “conveniência” (*convenientia*). De acordo com Braga (2017, p.2023), a esperança de vivenciar um bem maior faz com que “dois se juntem e possam mais”. Então, a constituição do *comum* “se funda nesta *convenientia* operando na natureza, a qual explicita um acordo que não se mostra em todas as suas facetas, que não se mostra diretamente pela razão, mas indiretamente, por meio de um afeto alegre, a esperança” (Braga, 2017, p.2023). Vale salientar que as noções comuns da razão fundamentam as relações de *conveniência*. A razão que desponta dessas relações, também poderia ser chamada de *astúcia da razão*. De acordo com Chaui (2011, p.182), a *astúcia da razão* “consiste em se valer de uma paixão alegre, propensa à concórdia, para nela introduzir estabilidade e constância ao lhe dar os meios para transformar-se em segurança”. Nesse sentido, a razão é pensada através do termo *comum* e, conseqüentemente, naquilo que é útil tendo em vista o conhecimento da natureza humana.

Para pensarmos a instituição do *comum*, devemos levar em consideração o fato de um modo finito *convir* com outro modo finito, ou seja, no fato de haver uma relação de *conveniência* entre esses corpos. Mas, isso ainda não é suficiente. Além das relações de *conveniência* entre os corpos, é importante o papel desempenhado pelos afetos de *esperança* e *medo*. O que motiva os homens, sejam eles *imaginativos* ou *de ação*, a se congregarem uns com outros é o desejo pela vida. Nesse sentido, a dinâmica passional que institui o político leva em consideração o aumento da *força de existir*. Esse movimento é explicado por Braga (2017) da seguinte forma: “a mesma esperança que um homem sente ao se unir a um segundo é sentida por este segundo, simultaneamente, e assim sucessivamente, de modo que se tem um comportamento em bloco fundado num mesmo afeto” (Braga, 2017, p.2025). Nesse contexto,

---

<sup>69</sup> É interessante resgatar a leitura de Maquiavel sobre a questão. Nos textos do filósofo florentino, encontramos uma valorização da *multidão*. Esse aspecto é denunciado no título de um dos capítulos dos seus *Discursos*: “A multidão é mais sábia e constante que um príncipe” (*Discorsi*, I, 58). Mas, simultaneamente, podemos afirmar que, se as relações não forem mediadas por regras e leis, a *multidão* pode se tornar instável e cruel. Spinoza resgatou, em certa medida, a leitura maquiaveliana sobre a *multidão*, na qual o papel das paixões e das forças conflitivas constituídas entre os homens instituem o *imperium*.

a razão atua, através das relações de *conveniência*, junto ao *sistema medo-esperança*. Então, a razão não exclui os afetos no movimento de constituição do político.

Por conta da finitude, os homens, necessariamente, terão *medo* dos acontecimentos futuros, ao mesmo tempo, que terão *esperança* de vivenciar algo oportuno que reflita no aumento de suas potências. Sendo assim, a constituição da comunidade política torna-se *útil*. Através da instituição da esfera *comum*, os indivíduos poderão vivenciar esses benefícios. No TP, ainda é mais evidente que a formação da esfera *comum* não demarca um limite em relação ao Estado de Natureza. Um indivíduo, através das relações de *conveniência* e dos afetos de *esperança* e *medo*, juntar-se-á a outros com o intuito de usufruir das utilidades dessa união. Então, para compreendermos o que é se tornar partícipe de um *imperium*, é necessário pontuar que há um movimento concursivo, no qual os indivíduos, agindo em conjunto, promovem a sua constituição.

Este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado [*imperium*]. 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. E se esta incumbência pertencer a um conselho que é composto pela multidão comum, então o estado chama-se democracia; mas, se for composto por alguns eleitos, chama-se aristocracia; e se, finalmente, a incumbência da república e, por conseguinte, o estado estiver nas mãos de um só, então chama-se monarquia<sup>70</sup> (TP, II, §17).

Na referida citação, Spinoza definiu o que entende por *imperium*. Que nada mais é que o direito comum derivado da potência da multidão. O *imperium* é a expressão singular da multiplicidade desejante que busca continuar perseverando na existência. Entre os comentadores que trataram a questão, destacaremos três posições, a saber: 1. Diogo Pires Aurélio, 2. Marilena Chaui e 3. Vittorio Morfino. Antes de apresentar sua própria posição, na obra *Imaginação e poder: estudo sobre a filosofia política de Espinosa*, Diogo Pires Aurélio discute posições conflitantes que envolvem as noções de multidão e Estado<sup>71</sup>. No capítulo intitulado “O Estado”, Aurélio (2000) enumerou algumas posições, entre elas: A. Matheron, Den Uyl e Lee Rice. De acordo com o pesquisador, A. Matheron “defende claramente a existência de uma individualidade, natural e ontológica, do Estado”, ou seja, o Estado é

<sup>70</sup> “Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, Imperium appellari solet. Atque hoc is absolute tenet, qui curam Reipublicæ ex communi consensu habet, nempe jura statuendi, interpretandi, & abolendi, urbes muniendi, de bello, & pace decernendi, &c. Quod si hæc cura ad Concilium pertineat, quod ex communi multitudine componitur, tum Imperium Democratia appellatur, si autem ex quibusdam tantum selectis, Aristocratia, & si denique Reipublicæ cura, & consequenter imperium penes unum sit, tum Monarchia appellatur” (S.O, III, p. 282).

<sup>71</sup> Neste momento da exposição, faremos referência ao termo *Estado*, pois esse é utilizado por Diogo Pires Aurélio para discutir a questão.

entendido como indivíduo complexo formado por outros indivíduos (Aurélio, 2000, p.298). Segue-se que a posição de A. Matheron é problematizada por Den Uyl e Lee Rice. Para Den Uyl, o Estado não é “combinação de potências individuais” e, portanto, não se identifica a um novo indivíduo. Para demonstrar seu ponto de vista, Den Uyl utiliza o exemplo de um “grupo de homens que levantam em conjunto uma pedra” (Aurélio, 2000, p.302). Para Den Uyl, esse movimento não caracterizaria a constituição de um novo indivíduo. Ou seja, “há neles uma potência singular” relativa “apenas àquele efeito” (Aurélio, 2000, p.302). Lee Rice também reforçou essa leitura, segundo a qual o Estado não é um indivíduo (no sentido spinozano da palavra). Quer dizer, o Estado é entendido como um conjunto de relações organizadas. A partir de então, Diogo Pires Aurélio apontou os enganos dessas posições e apresentou uma leitura própria baseada no referencial teórico de Norbert Elias (1897-1990).

De acordo com Aurélio (2000, p.303), a expressão *una veluti mente*, utilizada por Spinoza, faz com que o Estado se aproxime “do estatuto de coisa singular e, ao mesmo tempo, assinala a margem que o separa desse estatuto”, ou seja, “furta-se à polarização apontada por Norbert Elias e parece antes remeter para aquilo que este designa por *configuração*”. Para explicar a noção de *configuração*, Aurélio utiliza-se de um exemplo dado por Norbert Elias sobre um grupo de homens que jogam cartas<sup>72</sup>. A noção de jogo “não é em si uma entidade objetiva real, nem mesmo uma entidade objetiva ideal, mas sim o resultado geral das várias atividades de todos os membros do jogo quando interpretando reciprocamente os atos exercidos no âmbito das suas relações de interdependência” (Campos, 2008, p.320). Segue-se que o conceito de *configuração* nos remete à ideia de “enraçado flexível de tensões” constituído

---

<sup>72</sup> Na obra *Introdução à Sociologia* (2008), Norbert Elias justificou a utilização do conceito de *configuração*: “torna-nos possível resistir à pressão que sofremos por parte da sociedade e que nos leva a fragmentar e polarizar o nosso conceito de humanidade. Este tem-nos impedido repetidas vezes de pensarmos as pessoas como indivíduos ao mesmo tempo que as pessoas como sociedades” (Elias, 2008, p.141). O sociólogo advertiu o leitor que utilizaria o conceito como um instrumento com o intuito de “afrouxar o constrangimento social de falarmos e pensarmos como se o ‘indivíduo’ e a ‘sociedade’ fossem antagônicos e diferentes” (Elias, 2008, p. 141). O conceito de *configuração* foi explicado através de um jogo de cartas: “Se quatro pessoas se sentarem à volta de uma mesa e jogarem cartas, formam uma configuração. As suas ações são interdependentes. Neste caso, ainda é possível curvarmo-nos perante a tradição e falarmos do jogo como se este tivesse uma existência própria. É possível dizer: ‘O jogo hoje à noite está muito lento!’. Porém, apesar de todas as expressões que tendem a objetivá-lo, neste caso o decurso tomado pelo jogo será obviamente o resultado das ações de um grupo de indivíduos interdependentes. Mostrámos que o decurso do jogo é relativamente autónomo de cada um dos jogadores individuais, dado que todos os jogadores têm aproximadamente a mesma força. Mas este decurso não tem substância, não tem ser, não tem uma existência independente dos jogadores, como poderia ser sugerido pelo termo ‘jogo’. Nem o jogo é uma ideia ou um ‘tipo ideal’, construído por um observador sociológico através da consideração do comportamento individual de cada um dos jogadores, da abstração das características particulares que os vários jogadores têm em comum e da dedução que destas se faz de um padrão regular de comportamento individual. O ‘jogo’ não é mais abstrato do que os ‘jogadores’. O mesmo se aplica à configuração formada pelos quatro jogadores à volta de uma mesa. Se o termo ‘concreto’ tem algum significado, podemos dizer que a configuração formada pelos jogadores é tão concreta como os próprios jogadores” (Elias, 2008, p.141-142).

pela interdependência dos jogadores (Elias, 2008, p.142). Quando Aurélio (2000) aplica esse conceito à filosofia spinozana, o Estado é entendido como um sistema complexo de interdependência entre seus partícipes.

Chaui (2003, p.326) aponta que, em certa medida, as teses apresentadas por Matheron (posição “naturalista”), Den Uyl, Lee Rice (posição “artificialista”) e Aurélio (Estado enquanto “configuração”) estão certas.

o *imperium* é natural porque para Espinosa a expressão “somente por causas naturais” e “a partir da natureza dos homens” não significa um “naturalismo positivista”, mas quer dizer sem causas transcendentais imaginárias; o *imperium* é artificial porque é uma instituição humana, e Espinosa jamais disse que um artefato não é natural, pois se o dissesse, recairia no imaginário finalista e normativo das ciências práticas e poéticas, contra o qual escreve o Prefácio da Parte IV da *Ética* [...]; o *imperium* é uma “configuração”, no sentido de que é constituído por relações entre potências e pelas forças das potências, bem como pela interpretação simbólica dessas relações (Chaui, 2003, p.326).

Apesar de todas as colocações feitas em relação aos pesquisadores citados, Chaui (2003) prefere empregar o termo *estrutura*. A pesquisadora salienta que independentemente das posições assumidas em relação ao Estado, “deixa-se de lado aquilo que é realmente natural (no sentido espinosano do termo) e um ser singular, a *multitudo* como indivíduo coletivo ou como sujeito coletivo” (Chaui, 2003, p.326). A noção de *imperium* é entendida por Chaui, a partir da influência de Claude Lefort (1924-2010), como uma *lógica do poder*. Então, “a *multitudo* e o *imperium* são *acontecimentos* (coisas singulares na duração)” (Chaui, 2003, p.327). Quer dizer, a multidão “se constitui em decorrência das determinações naturais da física, da psicologia e das noções comuns”, enquanto o *imperium* “se institui em decorrência das operações naturais do *conatus humano*” (Chaui, 2003, p.327).

Outra interpretação bastante singular sobre *imperium* e multidão podemos encontrar nos textos de Vittorio Morfino. Antes de avançarmos, é importante destacar que Morfino (2021, p.42) entende o indivíduo spinozano, a partir da relação entre “um exterior e um interior”. Segue-se que “cada determinação intrínseca está em realidade fundada sobre um complexo jogo de determinações extrínsecas (sem que, por outro lado, as determinações extrínsecas possam conter antecipadamente as determinações intrínsecas)”, ou seja, “cada propriedade de um indivíduo é produzida pelo complexo jogo de relações que constitui sua individualidade” (Morfino, 2007, p.11, tradução nossa). Nesse sentido, as paixões são “relações constitutivas dos indivíduos, de seu imaginário e das suas práticas sociais” (Morfino, 2021, p.92). Então, o homem existe enquanto ser em relação, atravessado por paixões. Inspirado pelo pensamento de Louis Althusser (1918-1990), Morfino entende a definição spinozana de *multidão* como um

entrelaçamento<sup>73</sup> de determinações. Por sua vez, o *imperium* é o “resultado de um equilíbrio momentâneo de forças pertencentes a um duplo registro, real e imaginário” (Morfino, 2023, p.144).

Como vimos, cada interpretação apresentada – Aurélio, Chaui e Morfino – possui suas especificidades. Vale salientar que independente da interpretação, a gênese social do *imperium* só pode ser pensada através da *potência da multidão*. Dependendo da forma como a potência da multidão é configurada é que podemos pensar sobre os estados civis do *imperium*<sup>74</sup>. Entre os estados civis listados, encontramos, a saber: a monarquia, a aristocracia e a democracia. Quando pensamos na instituição do político, não devemos pensar no aniquilamento das paixões vivenciadas pelos indivíduos, mas, sim, no bom uso dessas paixões para o fortalecimento da instituição de estados civis do *imperium* mais potentes. Para que esse movimento aconteça, é necessária a observância do *direito civil*. É importante destacar que o direito natural não conflita com o direito civil, pelo contrário, aquele se efetiva nesse<sup>75</sup>. Essa efetivação é experienciada através do afeto de *segurança*.

A potência da *multidão*<sup>76</sup> constitui o *comum*. Quer dizer, “a multiplicidade é a marca da gênese política para Espinosa, quando compreendida sob o signo da união [...]. A

---

<sup>73</sup> A partir da leitura dos textos de Althusser, Morfino pontuou que o termo *entrelaçamento* indica “precisamente que não estamos na presença de fluxos de temporalidade independentes e, em última instância, ininteligíveis: a temporalidade plural deve ser pensada como uma ‘temporalidade diferencial’ [...], ou seja, deve ser pensada junto à tese do caráter constitutivo das relações” (Morfino, 2014, p.114).

<sup>74</sup> Ver pág. 13 (nota 02).

<sup>75</sup> Sobre a questão, é interessante a análise apresentada por André Santos Campos no livro *Jus sive potentia: direito natural e individuação* (2010). Um dos conceitos apresentados pelo autor, ao escrever sobre o direito de natureza em Spinoza, é que “todo homem é afinal inter-homem” (Campos, 2010, p.254). Entender o que é o homem na filosofia spinozana pressupõe também o entendimento de seu campo interacional. A discussão incide na concepção de direito natural e direito civil formulada pelo filósofo. Já que o homem é um modo que deve ser entendido a partir de suas relações, o direito também será fruto desse movimento. Ou seja, “todo o indivíduo é inter-indivíduo, constitui-se em composições comunicativas [...] linha tecida na união do que há em comum entre indivíduos” (Campos, 2010, p.254). Em orientação similar, Silva (2020) também escreveu sobre a questão: “é bem clara a proposição espinosana de que o direito natural individual é mais teórico do que prático em estado de natureza, pois a constituição das singularidades passa por recortes comunitários imanentes aos movimentos passionais comuns, aproximando-se ou afastando-se da razão” (Silva, 2020, p.185).

<sup>76</sup> Neste aspecto, Spinoza se distanciou de Hobbes. Para o filósofo inglês, a *multidão* “que por sua livre vontade se reúne em uma associação: ela não é um corpo qualquer, mas se compõe de muitos homens, cada um dos quais com sua própria vontade” (*De cive*, VI, §1). A diferença entre os filósofos se encontra na aplicação desse conceito em suas filosofias. Para Hobbes, a *multidão* possui um caráter caótico que só poderá ser controlado com a instituição do poder soberano. Quer dizer, “todas as controvérsias provêm do fato de que as opiniões dos homens diferem quanto ao que é *meum* e *tuum*, justo e injusto, proveitoso e nocivo, bom ou mau, honesto e desonesto, e outras coisas análogas, que cada qual avalia segundo o seu próprio julgamento – então, compete ao mesmo poder principal [poder soberano] estabelecer algumas regras comuns para todos, e declará-las de público, de modo que todo indivíduo possa saber o que pode ser chamado seu ou de outrem” (*De cive*, VI, §9). Encontramos, assim, uma valorização dos conceitos de *representação* e *unidade* no que diz respeito à instituição do político. Além disso, o Estado civil está em um campo oposto ao do Estado de Natureza. Esse não é o caso de Spinoza. Na filosofia política spinozana, “a multidão não mais se considera algo a se domar mediante os mecanismos representativos. [...] Não é a representação que organiza e confere sentido à multidão,



multiplicidade é a própria forma do corpo político” (Silva, 2020, p. 58). Portanto, a *multidão* é dotada de uma dinâmica produtiva, pois sua ação determina a instituição do político.

Do art. 15 do capítulo anterior resulta claro que o direito do estado, ou dos poderes soberanos, não é senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela potência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida como que por uma só mente; ou seja, da mesma forma que cada um no estado natural, o corpo e a mente de todo o estado têm tanto direito quanto vale a sua potência<sup>77</sup> (TP, III, §2).

O projeto político spinozano, presente no TP, fundamenta-se na potência da multidão. Através de sua força constitutiva, juntamente à instituição do direito comum, é que poderemos pensar os estados civis do *imperium* (monarquia, aristocracia e democracia). Ou seja, independente da configuração de potência assumida no *imperium*, essa se fundamenta na potência de seus partícipes. Como consequência, todos os estados civis apresentados por Spinoza, envolvem dinâmicas relacionais que levam em consideração as configurações assumidas pela potência da multidão. A partir da dinâmica própria da multidão que o *imperium* é constituído. Entretanto, isso não quer dizer que os conflitos entre os indivíduos deixem de existir. O político possibilita a estruturação de instâncias mediadoras que balizam as relações travadas entre os homens. Quer dizer, os conflitos continuam existindo, mas há uma observância em relação ao que é acordado através do *direito comum*.

Vale salientar que, no TP, o conceito de *pacto* perde força. Com isso, queremos dizer que o *pacto* não possui um papel preponderante na instituição do político nessa obra. De acordo com Chauí (2003, p.299), a ausência do *pacto político* no TP se deve ao fato dos homens formarem “um indivíduo coletivo ou um corpo complexo e uma mente complexa dotados de todo poder que seus constituintes lhe conferem: o corpo político. O poder político (*imperium*) é, portanto, o direito natural comum ou coletivo”. Só podemos pensar na constituição do *imperium* porque os modos finitos constitutivos possuem partes convenientes entre si. Se há relações de conveniência entre os indivíduos, podemos atestar que a razão (*notio communis*) atua conjuntamente à dinâmica afetiva.

A noção comum é uma racionalidade natural operante no real e percebida indiretamente pelos homens por meio da imaginação: ela se oferece como percepção da utilidade ou do princípio segundo o qual é mais útil, entre dois males, escolher o

---

e sim ela, multidão, que constitui o sentido do mundo e, mediante a expressão de sua potência, determina a produção do direito no espaço político” (Guimaraens, 2006, p.161).

<sup>77</sup> “Ex Art. 15. præced. Cap. patet imperii, seu summarum potestatum Jus nihil esse præter ipsum naturæ Jus, quod potentia, non quidem uniuscujusque, sed multitudinis, quæ una veluti mente ducitur, determinatur, hoc est, quod sicuti unusquisque in statu naturali, sic etiam totius imperii corpus, & mens tantum juris habet, quantum potentia valet” (S.O, III, p. 284-285).

menor e, entre dois bens, escolher o maior. Em outras palavras, a imaginação calcula que é mais útil à conservação de cada um passar da guerra à concórdia e à paz, pois trazem segurança à insegurança natural. Todavia ela só pode ter essa percepção e fazer esse cálculo porque, de fato, as noções comuns são ontológicas e produzem a concordância e conveniências entre as partes de um mesmo todo (Chauí, 2003, p.313).

A constituição do *imperium* é baseada na dinâmica afetiva travada entre os homens. Mas, essa dinâmica só se realiza pelo fato de haver aspectos *comuns* entre os homens. Em outras palavras, a dinâmica passional se desenvolve tendo em vista a existência de algo *comum* entre eles (relações de *conveniência*). Quando nos referimos a algo *comum* entre os indivíduos, estamos nos referindo à razão (*notio communis*). Já sabemos, a partir do que foi apresentado, que a razão por si é impotente em relação às paixões. Então, diante desse cenário, como a razão atua no movimento de constituição do *Imperium*? A razão, no decorrer da EIV, aponta para aquilo que é útil no que diz respeito ao perseverar dos homens na existência. De acordo com Campos (2010, p. 272), essa passagem reforça a ideia de que a razão, através da esfera *comum*, atua como referencial operativo junto à ordem imaginativa para a constituição do *Imperium*. Assim, o conhecimento de primeiro gênero opera produzindo “imagens performativas” que se assemelham àquilo que é útil a nível da razão, ou seja, a imaginação reproduz “o comum da razão” (Campos, 2010, p.273).

É importante reforçarmos que todos os homens desejam continuar perseverando na existência, mas a forma como se relacionam com a produção afetiva que os perpassam é diferente. Já que os homens não são modos idênticos, esses passam por processos de individuação que os tornam singulares. Dessa forma, a dinâmica afetiva que perpassa o *homem de ação*, que o leva à constituição do *imperium*, não é necessariamente baseada no medo (paixão derivada da tristeza), pois ele conhece as vantagens de se viver em comunidade. A razão “preceitua que a sociabilidade é o útil por excelência, pois a condição humana de modo finito e parte da Natureza não apenas impossibilita a autossuficiência do indivíduo isolado, mas também introduz a sociabilidade como natural e necessária” (Chauí, 2016, p.425). Vale salientar que tanto o *homem de ação* como o *homem imaginativo* são partícipes na gênese de instituição do político, sendo que o segundo está em maior número. Levando em consideração a vivência simultânea dos gêneros de conhecimento (imaginação e razão) e que o *homem de ação* vivencia mais seus aspectos racionais, esse instituirá o político “ciente da necessidade de instrumentalização dos afetos”, conciliando, assim, “a sua afetividade à sua razão” (Campos, 2010, p 305). Em outras palavras, a dinâmica racional não anula a dinâmica imaginativa podendo, assim, coexistir em um mesmo indivíduo simultaneamente. A partir dessas reflexões, compreendemos que o *homem de ação* intenta a mesma coisa que o *homem imaginativo*, que é

perseverar na existência, mas a diferença é que o *homem de ação* compreende os meandros experienciados.

#### 4 IMPERIUM, RAZÃO E PLURALIDADE SIMULTÂNEA

A teoria do *conatus* spinozana está intimamente associada à gênese da multidão e, conseqüentemente, à constituição do *imperium*. Como modos finitos somos, ao mesmo tempo, expressões da potência de Deus e, também, produzimos efeitos. O *conatus* nada mais é que a essência do próprio homem. Por sua vez, o homem buscará aumentar sua potência (*conatus*) tanto quanto pode. Em muitos casos, o exercício da potência de um conflita com o exercício da potência de outros. Por isso, os homens serão mobilizados pelo “sistema esperança e medo” e pelas relações de conveniência a encontrarem condições mais favoráveis para o desenvolvimento da vida. A partir desses elementos, Spinoza escreveu sobre a constituição do *imperium*. Segue-se que o *imperium* é definido pela potência da multidão. Em outras palavras, o *imperium* envolve a dinâmica inerente à potência social, na qual esse último engendra um movimento de afirmação e autoprodução. Todos esses aspectos são pensados por Spinoza tendo em vista a liberdade e a felicidade dos homens. Nesse sentido, enfatizaremos o papel da *razão* na constituição do *imperium* e os caminhos apontados por Spinoza para que os homens experienciem a felicidade e a liberdade.

##### 4.1 Homem imaginativo e homem de ação

A *simultaneidade* entre os gêneros de conhecimento imaginativo e racional foi algo pressuposto no decorrer desta pesquisa. Neste momento, apresentaremos ao leitor os argumentos que sustentam essa afirmação, como também os conceitos de *homem imaginativo* e *homem de ação*. Nos tópicos posteriores, refletiremos sobre a questão do *direito comum*, além da relação entre *homem imaginativo*, *homem de ação* e *pluralidade simultânea* em consonância com a instituição do político. Para avançarmos nesta empreitada, retomaremos alguns elementos que foram apresentados tanto no primeiro como no segundo capítulos com o intuito de estabelecer as relações conceituais presentes nesta pesquisa.

Deus, ou a Substância, é a causa eficiente imanente de si mesmo e de tudo o que existe. Segue-se que “Deus é causa imanente, de modo que se encontra não parcial mas totalmente presente em seu efeito mesmo, a própria natureza, que já não depende de nenhum princípio ou fundamento transcendente para adquirir substancialidade” (Ezcurdia, 2010, p.13). Enquanto os homens, independentemente de serem *imaginativos* ou *de ação*, são modos finitos, ou seja, são expressões determinadas da potência de Deus. Por serem *modos finitos*, os homens estão sujeitos à dupla causalidade. A primeira se segue dos atributos de Deus modificados nos

*modos infinitos imediatos*. Já a segunda causalidade diz respeito às relações estabelecidas entre os próprios modos finitos imersos no *modo infinito mediato* (*facies totius universi*). “Portanto, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, não apenas a existir, mas também a existir e a operar de uma maneira definida, nada existindo que seja contingente” (EIP29Dem.). Por conta da finitude, os homens não podem conhecer integralmente a cadeia de causas e efeitos, nem tampouco é possível conhecer todas as essências singulares existentes na Natureza.

Mas é de notar que, aqui, por série das causas e dos seres reais não entendo a série das coisas singulares mutáveis, mas somente a série das coisas fixas e eternas. Pois seria impossível à fraqueza humana seguir a série das coisas singulares mutáveis, seja por causa da multidão delas que supera todo número, seja por causa das infinitas circunstâncias atinentes a uma e mesma coisa, cada uma das quais pode ser a causa de que a coisa exista ou não exista, uma vez que sua existência não tem nenhuma conexão com a sua essência, ou – como já dissemos – não é uma verdade eterna<sup>78</sup> (TIE, §100).

Pensar em uma mente finita que conhece *adequadamente* as essências singulares de todos os modos finitos é no mínimo uma incoerência lógica. Levando em consideração que a mente é ideia do corpo, então a mente conteria em si as ideias adequadas referentes às afecções corporais de todos os modos finitos, o que é impossível. Na EII, Spinoza relacionou a ideia a um conceito da mente, ou seja, a uma dinâmica mental (EIIDef.3). Essa dinâmica pressupõe a apreensão do real de forma adequada e/ou inadequada<sup>79</sup>. Como a mente não pode conhecer adequadamente as essências singulares de todos os modos finitos, então a “mente, algumas vezes, age; outras, na verdade, padece” (EIIP1). Em outras palavras, quando agimos (somos *causa adequada*) produzimos ideias adequadas. Por sua vez, quando padecemos (somos *causa inadequada*) produzimos ideias inadequadas. A partir dessas ideias, a mente humana produz conhecimentos adequados e inadequados, a saber: *imaginação* (*imaginatio* [inadequado]), *razão* (*ratio* [adequado]) e *ciência intuitiva* (*scientia intuitiva* [adequado]). A imaginação opera através de conexões associativas e depende da exterioridade. A razão, por sua vez, “opera com conexões necessárias, mas não conhece coisas singulares” (Rezende, 2009, p.155). Por fim, “a intuição age ou efetua no pensamento uma conexão singular em ato, que é, ela própria, como

<sup>78</sup> “Sed notandum, me hic per seriem causarum, & realium entium non intelligere seriem rerum singularium mutabilium, sed tantummodo seriem rerum fixarum, æternarumque. Seriem enim rerum singularium mutabilium impossibile foret humanæ imbecillitati assequi, cum propter earum omnem numerum superantem multitudinem, tum propter infinitas circumstantias in una & eadem re, quarum unaquæque potest esse causa, ut res existat, aut non existat; quandoquidem earum existentia nullam habet connexionem cum earundem essentia, sive (ut jam diximus) non est æterna veritas” (S.O, II, p. 36).

<sup>79</sup> A dinâmica mental envolve o conhecimento de si e do seu corpo. Essa dinâmica foi apresentada na *Ética* de Spinoza como uma parte da atividade do *intelecto infinito de Deus*. De acordo com EIIP3, “existe necessariamente, em Deus, uma ideia tanto de sua essência quanto de tudo o que necessariamente se segue dessa essência”.

essência formal ou modo do pensamento, um sintagma causal concreto das leis eternas da natureza” (Rezende, 2009, p.155).

Sobre a *imaginação*, a mente depende da exterioridade para produzir minimamente uma concatenação de ideias. Além disso, esse *modus operandi* não explica integralmente a causa real da ideia, por isso é inadequada. Não nos deteremos pormenorizadamente no primeiro gênero de conhecimento, pois esse foi trabalhado no capítulo anterior (ver a dinâmica que envolve o *modus operandi* imaginativo nas págs. 67-69). Ainda é importante destacar que a *falsidade* não é inerente às ideias imaginativas. A falsidade só é dita de uma ideia quando essa está apartada do complexo integral de ideias (*intelecto infinito de Deus*). Quer dizer, “a falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem” (EIIIP35). Por estar apartada do complexo integral de ideias, a ideia falsa não convém com seu ideado<sup>80</sup>. Para tratar dessa questão, Spinoza trouxe o exemplo do Sol:

Assim, quando olhamos o sol, imaginamos que ele está a uma distância aproximada de duzentos pés, erro que não consiste nessa imaginação enquanto tal, mas em que, ao imaginá-lo, ignoramos a verdadeira distância e a causa dessa imaginação. Com efeito, ainda que, posteriormente, chegemos ao conhecimento de que ele está a uma distância de mais de seiscentas vezes o diâmetro da Terra, continuaremos, entretanto, a imaginá-lo próximo de nós. Imaginamos o sol tão próximo não por ignorarmos a verdadeira distância, mas porque a afecção de nosso corpo envolve a essência do sol, enquanto o próprio corpo é por ele afetado<sup>81</sup> (EIIIP35Sch.).

O exemplo apontado por Spinoza se refere à distância entre nós e o Sol. A imagem gerada, através dessa percepção, não é por si só “equivoca”. Essa imagem é fruto de uma série de propriedades intrínsecas à visão. Além disso, Spinoza nos advertiu que, mesmo que tenhamos o conhecimento verdadeiro da distância entre nós e o Sol, a imagem de 200 pés persistirá. Sobre o exemplo, Chaui (2016, p. 233) pontua que “o conhecimento verdadeiro das leis da visão [...] nos fará saber por que temos a imagem do Sol e esse saber não a eliminará enquanto acontecimento corporal – a ideia verdadeira do Sol eliminará a ideia inadequada do Sol, mas não sua imagem enquanto afecção corporal”.

---

<sup>80</sup> Diferentemente da *ideia falsa*, Spinoza nos advertiu que “aquilo que constitui a forma do verdadeiro pensamento deve ser procurado no próprio pensamento e deduzido da natureza da inteligência” (TIE, §71). A “forma do verdadeiro” remete a um conjunto de elementos intrínsecos à dinâmica mental. Nesse sentido, a *ideia verdadeira* convém com seu objeto, melhor dizendo, “a correspondência entre a ideia e seu ideado é efeito e não causa da verdade” (Chaui, 2016, p. 18).

<sup>81</sup> “Sic cum solem intuemur, eum ducentos circiter pedes a nobis distare imaginamur, qui error in hac sola imaginatione non consistit, sed in eo, quod dum ipsum sic imaginamur, veram ejus distantiam, & hujus imaginationis causam ignoramus. Nam tametsi postea cognoscamus, eundem ultra 600 terræ diametros a nobis distare, ipsum nihilominus prope adesse imaginabimur; nan enim solem adeo propinquum imaginamur, propterea quod veram ejus distantiam ignoramus, sed propterea, quod affectio nostri corporis essentiam solis involvit, quatenus ipsum corpus ab eodem afficitur” (S.O, II, p. 117).

Após a apresentação do conhecimento imaginativo, Spinoza se debruçou nos gêneros de conhecimento associados às ideias adequadas, a *razão* e a *ciência intuitiva*. A *razão* é o segundo gênero de conhecimento e se identifica com as propriedades comuns (*noções comuns*). Na EIIP38Dem., Spinoza ofereceu ao leitor argumentos, nos quais a razão é um conhecimento adequado. Para tanto, denominou de *A* uma propriedade comum aos modos finitos. Nesse sentido, o filósofo afirmou que se *A* “existe igualmente na parte e no todo de cada corpo”, então “não pode ser concebido senão adequadamente” (EIIP38Dem.). Levando em consideração esses aspectos, *A* também é uma ideia adequada *em Deus*, “quer enquanto ele tem a ideia do corpo humano, quer enquanto tem as ideias das afecções do corpo humano” (EIIP38Dem.). Então, existem *propriedades comuns* ou *noções comuns* a todos os homens.

Vale salientar que as *noções comuns*, identificadas ao segundo gênero de conhecimento, não podem ser confundidas com os *transcendentais* e os *universais*, pois esses são elementos da ordem da imaginação<sup>82</sup>. Ainda sobre a *razão*, é importante compreender o que o filósofo quis dizer com “comum a todas as coisas”. Sobre essa questão, traremos algumas colocações feitas por Wilson (2011, p.156-158). Para entender o que é esse “comum a todas as coisas”, a pesquisadora partiu do TIE. Nessa obra, Spinoza desenvolveu uma argumentação voltada para a compreensão adequada da natureza da mente e, conseqüentemente, dos modos de conhecer a realidade. O objetivo dessa investigação foi refletir sobre a concatenação de

---

<sup>82</sup> As *noções comuns* não devem ser confundidas com os *transcendentais* (ex. ente, coisa, algo) ou *universais* (ex. homem, cavalo, cão). Os *transcendentais* surgem por conta de nossa limitação corporal acrescida da nossa inépcia quanto à retenção de muitas imagens pela mente. “Se esse número é ultrapassado, tais imagens começam a se confundir. E se é largamente ultrapassado, todas as imagens se confundirão inteiramente entre si” (EIIP40Sch.1). Quando a capacidade mental para reter imagens é superada, a mente passa a imaginar. Em outras palavras, a mente agrupa as imagens “como se de um único atributo se tratasse, a saber, o atributo de ente, coisa, etc.” (EIIP40Sch.1). Causas análogas regem a formação dos *universais*. Isso significa dizer que a formação dos *universais* também está associada à retenção de muitas imagens pela mente. “Ou seja, por se formarem, simultaneamente, no corpo humano, ao mesmo tempo, tantas imagens, por exemplo, de homens, que elas superam a capacidade de imaginar, não inteiramente, é verdade, mas o suficiente, entretanto, para que a mente não possa imaginar as pequenas diferenças entre coisas singulares (como, por exemplo, a cor, o tamanho, etc., de cada um), nem o seu número exato, mas apenas aquele algo em que todos, enquanto o corpo é por eles afetado, estão em concordância, pois foi por esse algo que o corpo, por intermédio de cada indivíduo, foi mais vezes afetado. E é este algo, ou seja, aquilo em que todos estão em concordância, que a mente exprime pelo nome de homem, e pelo qual ela designa uma infinidade de coisas singulares” (EIIP40Sch.1). Os *universais*, tais como os *transcendentais*, estão associados à superação da nossa capacidade mental de reter imagens. É interessante observar que a formação dos *universais* varia entre os homens, pois está diretamente associada à quantidade de vezes que um indivíduo foi afetado por outros corpos. Nessa dinâmica relacional irão se sobressair determinadas características em detrimento de outras: “Por exemplo, os que frequentemente consideram com admiração a estatura dos homens compreenderão, pelo nome de homem, um animal de estatura ereta” (EIIP40Sch.1). Spinoza complementou sua argumentação se referindo àqueles que estão “acostumados a considerar um outro aspecto formarão dos homens outra imagem comum, por exemplo, que é um animal que ri, que é bípede e sem penas, que é um animal racional” (EIIP40Sch.1). Segue-se que a formação dos *universais* está diretamente associada à forma como um determinado corpo foi afetado (seguidamente), acrescida à incapacidade mental para reter muitas imagens, agrupando-as, assim, de acordo com as características que mais se sobressaem nessas dinâmicas relacionais.

ideias na devida ordem. Por sua vez, essa concatenação conduz à união da mente com a natureza inteira. Vale dizer que esse movimento se fundamenta na produção de ideias claras e distintas que “venham do puro pensamento e que não sejam produzidas por movimentos fortuitos do corpo” (TIE, §91). O intuito é conceber as coisas ou pela sua “essência ou pela sua causa próxima” (TIE, §92). Na medida em que o filósofo avançou na investigação, evitou abstrações e se voltou para as essências particulares afirmativas, ou seja, para “uma verdadeira e legítima definição” (TIE, §93). A pergunta que surge aqui é: na busca de apreender a essência íntima das coisas, como poderemos evitar as abstrações da ordem da imaginação?

Donde podemos ver que, antes de mais nada, é necessário que sempre deduzamos nossas ideias a partir das coisas físicas, ou seja, dos seres reais, avançando, quanto for possível, segundo a série das causas, de um ser real para outro ser real, para que desse modo não nos desviemos para as ideias abstratas e universais, a fim de evitarmos concluir delas algo real ou, também, que de algo real tiremos ideias abstratas, pois que tanto uma coisa como outra interrompe o verdadeiro progresso da inteligência<sup>83</sup> (TIE, §99).

O cuidado de Spinoza para evitar abstrações se relaciona às percepções concebidas pelo *modus operandi* imaginativo. De acordo com Teixeira (2001, p.11), abstrair é “querer compreender a parte sem o todo”. O que torna uma ideia abstrata é justamente o descolamento dessa em relação à cadeia total de causas e efeitos, como uma espécie de ente autônomo. Ou melhor, as abstrações são “como partes separadas de outras e sem conexão necessária com elas, lançadas nas concatenações fortuitas da ordem comum da Natureza” (Chauí, 2016, p. 234).

Em relação à “série das causas” (“série das coisas singulares mutáveis”), referenciada no TIE, §99, podemos dizer que sua compreensão integral não é apreensível aos homens. Cabe a eles o conhecimento de algumas dessas essências singulares e da “série das coisas fixas e eternas”. O real se faz apreensível na medida em que os modos finitos conhecem os elos que regem as relações de interdependência entre as coisas. Vale destacar que a “série das coisas singulares mutáveis” subordina-se à “série das coisas fixas e eternas”, como também às “leis inscritas nessas coisas, como em seus verdadeiros códigos, leis segundo as quais todas as coisas singulares se fazem e se ordenam” (TIE, §101).

A partir dessas considerações, e seguindo a análise de Wilson (2011), a “série das coisas fixas e eternas” está associada aos aspectos “comuns” a todos os homens. A referida

---

<sup>83</sup> “Unde possumus videre, apprime nobis esse necessarium, ut semper a rebus Physicis, sive ab entibus realibus omnes nostras ideas deducamus, progrediendo, quoad ejus fieri potest, secundum seriem causarum ab uno ente reali ad aliud ens reale, & ita quidem, ut ad abstracta, & universalia non transeamus, sive ut ab iis aliquid reale non concludamus, sive ut ea ab aliquo reali non concludantur: Utrumque enim verum progressum intellectus interrumpit” (S.O, II, p. 36).



interpretação encontra suas bases na EIIP13Lem.2., na qual Spinoza apontou para a existência de uma concordância entre os corpos. Essa concordância, como apresentada na demonstração do mesmo lema, está associada às leis de movimento e repouso. As referidas leis são apresentadas no TIE como princípios essenciais “das coisas singulares e como registros de ‘leis’” (Wilson, 2011, p.157). Segue-se que “a conclusão inelutável parece ser a de que os princípios da mentalidade deveriam ser incluídos dentre as naturezas comuns também, embora Spinoza não diga isso explicitamente em nenhum dos dois trabalhos” (Wilson, 2011, p.157-158).

De acordo com a EIIP44, é próprio da *razão* considerar as coisas “não como contingentes, mas como necessárias”<sup>84</sup>. E ainda no segundo corolário dessa mesma proposição, Spinoza pontuou que “é da natureza da razão perceber as coisas sob uma certa perspectiva de eternidade” (EIIP44Cor.2). Mas como o conhecimento racional se relaciona a “certa perspectiva de eternidade”? Antes de avançarmos é importante entendermos o que Spinoza define como *eternidade* para, em um segundo momento, associarmos ao conhecimento racional.

A definição de *eternidade* se segue da definição de *coisa eterna*. “Com efeito, uma tal existência é, assim como a essência da coisa, concebida como uma verdade eterna e não pode, por isso, ser explicada pela duração ou pelo tempo, mesmo que se conceba uma duração sem princípio nem fim” (EIDef.8Exp.). Além da definição presente na EI, encontramos outra referência à noção de *eternidade* na EIIP45Sch. Na referida proposição, encontramos a relação entre as “coisas singulares” e a “necessidade eterna da natureza de Deus”. Spinoza reforçou a ideia de que sem a “necessidade eterna”, as “coisas singulares” não poderiam ser concebidas. Segue-se que o filósofo fez referência à existência das coisas singulares, não na duração ou associado ao conhecimento imaginativo, mas, sim, à “natureza da existência que é conferida às coisas singulares porque da necessidade eterna da natureza de Deus seguem-se infinitas coisas, de infinitas maneiras” (EIIP45Sch.). Ainda no final do escólio, Spinoza nos advertiu que, embora a existência de uma coisa singular seja marcada pela dependência em relação às outras coisas singulares, “a força pela qual cada uma persevera no existir segue-se da necessidade eterna da natureza de Deus” (EIIP45Sch.).

---

<sup>84</sup> Desde a EIP29, Spinoza asseverou que “nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente”. Nesse sentido, “tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, não apenas a existir, mas também a existir e a operar de uma maneira definida, nada existindo que seja contingente” (EIP29Dem.). Levando em consideração que tudo que existe, existe *em* Deus, então tudo o que existe é necessário e determinado. Isso não quer dizer que os modos finitos conheçam a rede causal sempre dessa forma. Por conta da nossa finitude e na tentativa de apreender o real, o conhecimento imaginativo desponta. Ou seja, imaginamos que as coisas possuem relações contingentes. “Apesar do contingente não ser uma realidade ontológica para nossa finitude, ele existe imaginativamente” (Rodrigues, 2020, p. 243).

A partir do entendimento dessa “força” é que podemos pensar no conhecimento racional associado a certa perspectiva de eternidade. “Portanto (pela prop. 38), aquilo que propicia o conhecimento da essência eterna e infinita de Deus é comum a todas as coisas e existe, igualmente, na parte e no todo. Logo, esse conhecimento será adequado” (EIIP46Dem.). Na medida em que a mente se torna ativa, aumentamos nossa potência e, conseqüentemente, passamos a conhecer mais noções comuns que dizem respeito aos princípios reguladores de concatenação do real. Em outros termos, “o conhecimento da eternidade das noções comuns é conhecimento da existência e operação dos modos infinitos” (Chaui, 2016, p.254). Na EII, Spinoza apresentou em linhas gerais o terceiro gênero de conhecimento, mas, a partir da EV, a *ciência intuitiva* é tratada de forma mais sistemática.

Ora, como todas as coisas existem em Deus e são por meio dele concebidas, segue-se que desse conhecimento podemos deduzir muitas coisas que conheceremos adequadamente, e formar, assim, aquele terceiro gênero de conhecimento sobre o qual falamos no esc. 2 da prop. 40, e sobre cuja excelência e utilidade teremos oportunidade de falar na P.5<sup>85</sup> (EIIP47Sch.).

A liberdade e a felicidade dos homens estão entre as principais problematizações trabalhadas na *Ética* de Spinoza. Por isso, o filósofo dedicou parte de sua obra aos gêneros de conhecimento. Na medida em que nos debruçamos sobre a forma como apreendemos o real, ao mesmo tempo, conhecemos a potência do nosso intelecto. Esse movimento nos propicia sair, o tanto quanto podemos, de um estado marcado pela passividade para um estado mais ativo. Vale salientar que as ideias inadequadas marcam justamente uma relação passiva com a realidade, enquanto as ideias adequadas se referem a uma dinâmica mais ativa (EIIP1). Portanto, o movimento de passagem da passividade à atividade está associado ao aumento de potência do indivíduo.

Nesse sentido, “quando a mente concebe a si própria e à sua potência de agir, ela se alegra (pela prop. 53). [...] Ora, a mente concebe algumas ideias adequadas (pelo esc. 2 da prop. 40 da P.2). Logo, ela se alegra também à medida que concebe ideias adequadas” (EIIP58Dem.). Essa alegria nada mais é que a “satisfação consigo mesmo” (EIVP52) que pode, inclusive, surgir do segundo gênero de conhecimento. A leitura é reforçada na EIV, na qual Spinoza pontuou que “o bem supremo da mente é o conhecimento de Deus” (EIVP28). Portanto, para que o modo finito experiencie a felicidade ou a beatitude, faz-se necessário que esse aumente a

---

<sup>85</sup> “Cum autem omnia in Deo sint, & per Deum concipiuntur, sequitur, nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quæ adæquate cognoscamus, atque adeo tertium illud cognitionis genus formare, de quo diximus in Scholio 2. Propositionis 40. Hujus Partis, & de cujus præstantia & utilitate in Quinta Parte erit nobis dicendi locus” (S.O, II, p. 121).

potência de seu intelecto o tanto quanto pode. “Pois, a beatitude não é senão a própria satisfação do ânimo que provém do conhecimento intuitivo de Deus. E, da mesma maneira, aperfeiçoar o intelecto não é senão compreender a Deus, os seus atributos e as ações que se seguem da necessidade de sua natureza” (EIVApp.4).

No final desse movimento reflexivo, presente na EV, Spinoza voltou a relacionar as definições de Deus, beatitude e potência do intelecto com o objetivo de tratar a *ciência intuitiva*. O conhecimento da essência de Deus é identificado à “satisfação de ânimo” que é, por sua vez, a definição da própria *ciência intuitiva*. Do terceiro gênero de conhecimento, nasce o *amor intelectual de Deus*. Esse *amor intelectual* nada mais é que uma experiência intelectual com Deus. Em que consiste essa experiência? Antes de avançar, é importante termos em vista o que Chaui (2016) pontou sobre a experiência intelectual: “Trata-se da máxima proximidade da mente consigo mesmo ou da reflexão como plena presença da mente a si mesma” (Chaui, 2016, p.575).

Então a liberdade e a felicidade estão associadas à vivência dos modos finitos na medida em que esses *agem* a partir do conhecimento de suas determinações sendo, portanto, causas adequadas. Além disso, a atividade da mente consiste em uma passagem de uma *perfeição* para uma *perfeição maior*, na qual “a beatitude deve, certamente, consistir, então, em que a mente está dotada da própria perfeição” (EVP33Sch.). Spinoza identificou esse movimento, no qual a mente se dota da “perfeição” de “salvação, beatitude ou liberdade” (EVP36Sch.). A produção de ideias adequadas pela mente está relacionada à compreensão adequada de si mesma e da realidade. Dessa forma, a mente reproduzirá, o tanto quanto pode, a ordem própria do *intelecto infinito de Deus*.

Ainda em relação à *ciência intuitiva*, é importante destacar que “o esforço ou o desejo por conhecer as coisas por meio deste terceiro gênero de conhecimento não pode provir do primeiro [imaginação], mas, sim, do segundo gênero de conhecimento [razão]” (EVP28). Nesse caso, quando a mente compreende a si mesma e ao seu corpo, *sub specie aeternitatis*, essa não pode estar associada às ideias inadequadas, pois a imaginação apreende a realidade de forma mutilada e parcial. Isso não quer dizer que a razão deixe de operar em simultâneo com a imaginação. O que reforçamos aqui é que a *ciência intuitiva*, para Spinoza, atua em correlação ao conhecimento racional, mas não com o conhecimento imaginativo. Vale salientar que essa atuação, tanto da ordem da razão como da intuição, não eliminam o *modus operandi* imaginativo, pois ainda somos modos finitos.

Neste momento da pesquisa, é importante advertir ao leitor que não trabalharemos pormenorizadamente a questão da *ciência intuitiva*<sup>86</sup>. Embora o terceiro gênero de conhecimento se relacione vigorosamente à liberdade e à felicidade dos homens, acreditamos serem suficientes as menções feitas até este momento<sup>87</sup>. Por hora, concentraremos nossos esforços nos caminhos que nos levam a pensar o homem como naturalmente racional e imaginativo. Ou seja, continuaremos a nossa pesquisa destacando a relação entre imaginação e razão.

Como esclarecemos anteriormente, podemos conhecer *partes da natureza* de diferentes modos, a depender do gênero de conhecimento que a apreende. Nesse contexto, podemos entender o conhecimento de *parte da natureza* como “parte do intelecto infinito de Deus” sendo, portanto, associada aos conhecimentos adequados. Também podemos entender a noção de *parte* enquanto parcialidade associada ao conhecimento inadequado (EIP11Cor.). Ainda sobre essa questão, é interessante a análise realizada por Nastassja Pugliese (2017) acerca da natureza da mente e dos modos de conhecer a realidade. Para tanto, a pesquisadora teceu considerações sobre a *Ep. XXXII* (Spinoza a Oldenburg [20 de novembro de 1665]).

Pedis minha opinião sobre o modo pelo qual podemos conhecer como cada parte da natureza se acorda com seu todo e de que maneira ela se liga às outras partes. Penso que se trata das razões que persuadem acerca desse acordo e dessa ligação. Eu vo-lo disse, de fato, em minha carta anterior, mas, no que concerne a eu saber absolutamente de que maneira as coisas se ligam umas às outras e se acordam com seu todo, não tenho essa ciência; ela requereria o conhecimento da natureza inteira e de todas as suas partes. Eu me aplico, em consequência, a mostrar qual razão me obriga a afirmar que esse acordo e essa ligação existem<sup>88</sup> (*Ep. XXXII*).

De acordo com Pugliese (2017, p.119), a *Ep. XXXII* apresenta o seguinte argumento: “a compreensão adequada dos gêneros de conhecimento deve ser realizada a partir

<sup>86</sup> Cf. LUCCHESI, Filippo del; MORFINO, Vittorio (a cura). **Sulla scienza intuitiva in Spinoza**: ontologia, politica, estetica. Milano: Edizioni Ghibli, 2003.

<sup>87</sup> Tendo em vista o objetivo inicial desta pesquisa e por conta das especificidades que envolvem a *ciência intuitiva*, acreditamos que esse gênero de conhecimento mereceria um trabalho à parte. Não é sem cautela que Spinoza pontuou que a plenitude que envolve a *ciência intuitiva* é encontrada por poucos: “Se o caminho, conforme já demonstrei, que conduz a isso parece muito árduo, ele pode, entretanto, ser encontrado. E deve ser certamente árduo aquilo que tão raramente se encontra. Pois se a salvação estivesse à disposição e pudesse ser encontrada sem maior esforço, como explicar que ela seja negligenciada por quase todos?” (EVP42Sch.). Contudo, admitimos que a compreensão da simultaneidade que envolve os conhecimentos imaginativo e racional é um dos caminhos para entender os meandros da *ciência intuitiva*.

<sup>88</sup> *Ep. LXXXIV*: “Ubi quæris, quid sentiam circa quæstionem, quæ in eo versatur, ut cognoscamus, quomodo unaquæque pars Naturæ cum suo toto conveniat, & qua ratione cum reliquis cohæreat, puto te rogare rationes, quibus persuademur unamquamque Naturæ partem cum suo toto convenire, & cum reliquis cohærere. Nam cognoscere, quomodo revera cohæreant, & unaquæque pars cum suo toto conveniat, id me ignorare dixi in antecedenti mea Epistola; quia ad hoc cognoscendum requireretur totam Naturam, omnesque ejus partes cognoscere” (S.O, IV, p. 170).

do entendimento de cada um deles como partes que se determinam reciprocamente e constituem o todo que é a mente do indivíduo”. Essa análise nos propicia entender os modos de conhecer a realidade e as relações entre esses modos como partes da atividade da mente. Segue-se que as relações entre os gêneros de conhecimento se dão de diversas maneiras. Em um primeiro momento, Spinoza apresentou os gêneros de conhecimento como diferentes entre si, mas isso não quer dizer que esses não se relacionem ou não possuam operações simultâneas. Cada gênero de conhecimento está associado a um momento da atividade singular do pensamento. Dessa forma, não podem ser pensados como um todo indiscernível, mas como partes da atividade da própria mente.

Quando percebemos, percebemos ao mesmo tempo nossas afecções corporais e nossas ideias dessas afecções, de modo que as coisas são experimentadas pela mente e pelo corpo não como unidade individualizadas, mas como um complexo múltiplo. Do mesmo modo, as atividades do conhecimento não ocorrem uma de cada vez ou uma depois da outra de modo sucessivo, mas se dão simultaneamente (Pugliese, 2017, p.122).

Para que a mente produza conhecimentos, sejam inadequados e/ou adequados, são imprescindíveis as afecções do corpo. Assim sendo, a formação das ideias imaginativas e das noções comuns está associada às relações sociais desenvolvidas pelos homens. A diferença é que, na imaginação, as ideias produzidas são inadequadas, enquanto, na razão, as ideias são adequadas. Em outras palavras, na imaginação a mente está externamente determinada. Por sua vez, na razão a mente está internamente disposta. Isso quer dizer que um mesmo indivíduo pode imaginar algumas coisas, como também racionar (formar *noções comuns*) sobre outras. “Por isso somos natural e simultaneamente passionais e racionais, pois a paixão pertence ao campo imaginativo e a ação, ao racional” (Chauí, 2011, p 339 [nota 9]). Logo, a razão não tem poder para neutralizar a imaginação ou torná-la inativa. Isso se deve ao fato do nosso corpo ser constituído por outros corpos, partes extensivas, que se relacionaram com outros corpos diferentes da sua composição. E, por viver em relação com outros corpos, sempre formaremos imagens a respeito desses encontros e vivenciaremos afetos correspondentes a essas relações.

A relação de simultaneidade entre os conhecimentos imaginativo e racional é marcada por proporções inversas. Ou seja, “Espinosa distingue entre a força da imaginação e a da razão, de sorte que uma imaginação forte corresponde a uma razão mais fraca e vice-versa” (Chauí, 2011, p 339 [nota 9]). Por isso, apoiamo-nos nas noções de *homem imaginativo* e *homem de ação*. Não são termos utilizados por Spinoza, mas expressam a relação de proporcionalidade quanto à imaginação e à razão. Assim, chamamos de *homem imaginativo*

aquele que vivencia mais a ordem imaginativa do que a racional. Enquanto o *homem de ação* é aquele que proporcionalmente vivencia mais os aspectos racionais do que os imaginativos<sup>89</sup>. A partir dos elementos apresentados, daremos sequência à pesquisa investigando o papel da razão na constituição e na estabilização do *imperium*.

## 4.2 Direito comum em Spinoza

A questão mobilizadora deste tópico é o *direito comum* em Spinoza. Acreditamos que a referida definição aponta para uma das problemáticas levantadas nesta tese, a saber: qual o papel da razão na constituição do *imperium* em Spinoza? Para tanto, levaremos em consideração aspectos que já foram mencionados em capítulos anteriores, além de outros conceitos significativos que corroborarão para o encaminhamento da questão, tais como o próprio conceito de *imperium*, cidade, poder soberano, *respublica* e estados civis. Através da articulação desses conceitos, enfatizaremos o papel da *razão* em meio ao processo de instituição do político. Vale salientar que a questão apresentada neste tópico somente poderia ser trabalhada se tivéssemos em mente o caminho percorrido até aqui em relação à ciência da política de Spinoza. Em suma, neste tópico nos voltaremos para especificidades presentes na definição de *direito comum* spinozano, além de sua relação com a razão.

Como lemos no primeiro capítulo, Spinoza estruturou uma ciência da política. Para isso, encetou críticas tanto ao discurso filosófico como ao discurso político tradicional (TP, I, §§1-4). O cerne das críticas se encontra no tratamento dado às paixões. Em outras palavras, uma ciência da política só poderia ser estruturada a partir do entendimento das paixões como inerentes à natureza humana, além da ênfase dada à teoria do *conatus*. Segue-se que as causas do *imperium* devem ser deduzidas da “condição comum dos homens” (TP, I, §7). Para entender essa “condição comum”, Spinoza também recorreu à experiência histórica.

E, por mim, estou sem dúvida plenamente persuadido de que a experiência já mostrou todos os gêneros de cidades que se podem conceber para que os homens vivam em concórdia, bem como os meios com que a multidão deve ser dirigida ou contida dentro

---

<sup>89</sup> Vale dizer que o homem também pode vivenciar, proporcionalmente a *imaginação*, a *razão* e a *ciência intuitiva*. O sábio seria justamente aquele que vivencia mais a *ciência intuitiva* do que os outros gêneros de conhecimento. Spinoza pontuou que é próprio do sábio “servir-se das coisas, e com elas deleitar-se o quanto possível” (EIVP45Sch.2). Esse “servir-se das coisas” e “deleitar-se o quanto possível” não é contrário aos preceitos racionais. Segue-se que “o sábio tem todo o direito de fazer tudo o que a razão manda, ou seja, a viver segundo as leis da razão, também o ignorante e o pusilânime têm todo o direito de fazer tudo o que o instinto lhes inspire, isto é, de viver segundo as leis do instinto” (TTP, XVI). Ou seja, tanto sábios como ignorantes buscam meios para continuarem perseverando em suas existências. Por conta do objetivo inicial de nossa pesquisa, demos ênfase à *imaginação* e à *razão*.

de certos limites, de tal modo que não creio que nós possamos chegar, através da especulação sobre esta matéria, a algo que não repugne à experiência ou à prática e que ainda não tenha sido experimentado e descoberto<sup>90</sup> (TP, I, §3).

Na citação acima, a experiência histórica foi apresentada como algo fundamental para a construção da ciência da política de Spinoza. Em relação à experiência histórica, o filósofo deixou claro que estava convencido de que, em certa medida, “todos os gêneros de cidades” já teriam sido “experimentados” ou “descobertos”<sup>91</sup>. Dessa forma, o pensamento político não deveria ser estruturado a partir de considerações idealistas ou utópicas. De acordo com Morfino (2023, p.141), a política spinozana “não se funda nem sobre uma moral prescritiva nem sobre uma racionalidade abstrata, mas pode, em vez disso, ser definida como a tentativa de construir, a partir da realidade concreta das paixões humanas [...], um Estado que dura”. Então, podemos aferir que a ciência da política não diverge da experiência, mas parte dela. Ou seja, a ciência da política spinozana é uma reflexão que parte da “experiência comum” e procura entender suas causas. Assim, Spinoza considerou a real natureza humana para pensar a constituição do *imperium* e suas configurações de potência.

Mas, para não ser necessário interromper tantas vezes o fio à conversa e resolver ainda objeções similares, quero avisar que demonstrei tudo isso a partir da necessidade da natureza humana, qualquer que seja o modo como a consideremos, isto é, a partir do esforço universal de todos os homens para se conservarem a si mesmos, esforço que existe em todos eles, sejam ignorantes ou sábios, e, por conseguinte, qualquer que seja o modo como se considere que os homens se conduzam, pelo afeto ou pela razão, a questão será a mesma, uma vez que a demonstração, como dissemos, é universal<sup>92</sup> (TP, III, §18).

É interessante observar que o tratamento spinozano dado às questões políticas leva em consideração necessariamente a teoria do *conatus*. Não só através do trecho supracitado como também no decorrer de toda a obra de Spinoza, encontramos reflexões voltadas para o aumento da potência de agir e pensar dos homens. As definições que estruturam a ciência da política são desenvolvidas, principalmente, nos capítulos 2 e 3 do TP. Nesse sentido, a potência

---

<sup>90</sup> “Et sane mihi plane persuadeo, experientiam omnia Civitatum genera, quæ concipi possunt, ut homines concorditer vivant, & simul media, quibus multitudo dirigi, seu quibus intra certos limites contineri debeat, ostendisse: ita ut non credam, nos posse aliquid, quod ab experientia, sive praxi non abhorreat, cogitatione de hac re assequi, quod nondum expertum, compertumque sit” (S.O, III, p. 274).

<sup>91</sup> É importante salientar que as afirmações que envolvem os “gêneros de cidades” não se aplicam às configurações de potência adotadas no *imperium* nem às instituições que delas decorrem.

<sup>92</sup> “Sed ne toties opus sit sermonis filum interrompere, & similes posthac objectiones solvere, monere volo, me hæc omnia ex naturæ humanæ quomodocunque consideratæ necessitate demonstrasse, nempe ex universali omnium hominum conatu sese conservandi, qui conatus omnibus hominibus inest, sive ignari, sivi sapientes sint, ac proinde quomodocunque homines, sive affectu, sive ratione duci considerentur, res eadem erit, quia demonstratio, ut diximus, universalis est” (S.O, III, p. 291).

da multidão assume um protagonismo singular em meio ao desdobramento das questões políticas. É importante destacar que algumas das definições que foram trabalhadas no TTP e na *Ética* são retomadas no TP<sup>93</sup>.

Logo no início do segundo capítulo do TP, Spinoza fez clara referência às “coisas naturais” e à teoria do *conatus*. “De onde se segue que a potência pela qual as coisas naturais existem, e pela qual conseqüentemente operam, não pode ser nenhuma outra senão a própria potência eterna de Deus” (TP, II, §2). Assim sendo, o campo político é marcado pelo aumento e diminuição de potência dos seus partícipes que nada mais é que a efetivação modal certa e determinada da potência infinita de Deus. A partir dessa compreensão, o filósofo fundamentou a noção de *direito natural*. Isso quer dizer que o *direito natural* não é um poder concedido por um modo finito a outro, e, sim, algo que se identifica com a sua potência.

Tudo o que existe exprime de modo certo e determinado a potência infinita de Deus ou da Substância<sup>94</sup>. É importante lembrar que Deus é *causa sui* e, portanto, “não conhece modificações senão as que ele próprio, no seu agir infinito, causa em si mesmo” (Aurélio, 2014, p.327). Melhor dizendo, “tudo o que acontece, acontece neste Deus que é natureza, não podendo ser senão uma modificação por ele causada em si mesmo” (Aurélio, 2014, p.327). Na medida em que Deus produz a si mesmo também produz todas as coisas. Dessa forma, os homens (modos finitos) são expressões certas e determinadas da potência de Deus. O homem segue a ordem da natureza, ou seja, não é “um império num império” (EIIIPref.). Essa ideia também foi retomada no TP.

O homem, com efeito, seja sábio ou ignorante, é parte da natureza e tudo aquilo por que cada um é determinado a agir deve atribuir-se à potência da natureza, na medida em que esta pode definir-se pela natureza deste ou daquele homem. Porque o homem, quer se conduza pela razão ou só pelo desejo, não age senão segundo as leis e as regras da natureza, isto é (*pelo art. 4 do presente cap.*), por direito de natureza<sup>95</sup> (TP, II, §5).

<sup>93</sup> Cf. TP, I, §5; TP, II, §1; TP, II, §24; TP, VII, §6.

<sup>94</sup> De acordo com a EIApp., Deus (ou a Substância) “existe necessariamente; que é único; que existe e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza; que (e de que modo) é causa livre de todas as coisas; que todas as coisas existem em Deus e dele dependem de tal maneira que não podem existir nem ser concebidas sem ele; que, enfim, todas as coisas foram predeterminadas por Deus, não certamente pela liberdade de sua vontade, ou seja, por seu absoluto beneplácito, mas por sua natureza absoluta, ou seja, por sua infinita potência”. Nesse sentido, e a partir da EIP17Cor.2, só Deus ou a Substância pode ser chamada de causa livre. O referido conceito está associado à ação pela necessidade de sua própria natureza. Deleuze (2002, p.88) pontuou que “todo o esforço da *Ética* consiste em romper o vínculo tradicional entre a liberdade e a vontade – quer a liberdade seja concebida como o poder de uma vontade de escolher ou mesmo de criar (liberdade de indiferença), ou como o poder de se regular por um modelo e de o realizar (liberdade esclarecida)”. Ou seja, se concebêssemos a liberdade de Deus associada à vontade introduziríamos “então a inconstância na potência de Deus, uma vez que ele poderia ter criado outra coisa, ou, pior ainda, introduzi[r]mos a impotência, já que a sua potência se encontra[r] limitada por modelos de possibilidade” (Deleuze, 2002, p.88).

<sup>95</sup> “Est enim homo, sive sapiens, sive ignarus sit, naturæ pars, & id omne, ex quo unusquisque ad agendum determinatur, ad naturæ potentiam referri debet, nempe quatenus hæc per naturam hujus, aut illius hominis



Vale salientar que essa expressão certa e determinada da potência divina nos homens é o *conatus* (perseverar na existência). No TP, Spinoza associou o *conatus* ao *direito natural* (TP, II, §§4-8). É importante esclarecer que o *direito natural* é definido “por qualquer apetite pelo qual eles [homens] são determinados a agir e com o qual se esforçam por conservar-se” (TP, II, §5). O *Estado de Natureza*, por sua vez, reflete justamente o exercício de potência de forma indiscriminada, pois ninguém “pode negar que o homem, tal como os restantes indivíduos, se esforce, tanto quanto está em si, por conservar o seu ser” (TP, II, §7). Ainda sobre isso, Chaui (2006, p.129) nos esclareceu que “o *conatus* desconhece valores e, em estado de Natureza, nada proíbe que os homens sejam contrários uns aos outros, invejosos, coléricos, vingativos ou assassinos”. Isso implica dizer que, em muitos momentos, o exercício de potência de um indivíduo pode conflitar com o exercício de potência de outro. Portanto, “o estado de Natureza é essa guerra ilimitada de todos contra todos, pois é natural e necessário que cada um, buscando fortalecer seu próprio *conatus*, deseje o aumento de sua própria força e de seu próprio poder e julgue que para tanto precisa diminuir o poder dos demais” (Chaui, 2016, p.127). Ainda nesse contexto, Spinoza apresentou ao leitor duas formas pelas quais os homens exercitam sua potência natural (direito natural).

Segue-se, além disso, que cada um está sob jurisdição de outrem na medida em que está sob o poder de outrem, e está sob jurisdição de si próprio na medida em que pode repelir toda a força, vingar como lhe parecer um dano que lhe é feito e, de um modo geral, na medida em que pode viver segundo o seu próprio engenho<sup>96</sup> (TP, II, §9).

O exercício da potência natural tanto pode expressar um estado de liberdade como também pode expressar um estado de servidão. Para designar os referidos estados, Spinoza utilizou duas expressões, a saber: 1. *sui juris* e 2. *alterius juris*. A primeira expressão diz respeito ao exercício da potência natural, na qual o homem “está sob jurisdição de si próprio”. Já a segunda expressão se relaciona ao estado de servidão, ou seja, o homem vive sob a jurisdição de outro<sup>97</sup>. Segue-se que no *Estado de Natureza* não existem instâncias mediadoras de conflitos,

---

definiri potest. Nihil manque homo, seu ratione, seu sola cupiditate ductus, agit, nisi secundum leges, & regulas naturæ, hoc est (*per Art. 4. hujus Cap.*), ex naturæ jure” (S.O, III, p. 277).

<sup>96</sup> “Præterea sequitur, unumquemque tamdiu alterius esse juris, quamdiu sub alterius potestate est, & eatenus sui juris, quatenus vim omnem repellere, damnumque sibi illatum ex sui animi sententia vindicare, & absolute, quatenus ex suo ingenio vivere potest” (S.O, III, p. 280).

<sup>97</sup> Spinoza trouxe exemplos com o intuito de explicitar o exercício da potência natural em regime de servidão. “Tem um outro sob seu poder quem o detém amarrado, ou quem lhe tirou as armas e os meios de se defender ou de se evadir, quem lhe incutiu medo ou quem, mediante um benefício, o vinculou de tal maneira a si que ele prefere fazer-lhe a vontade a fazer a sua, e viver segundo o parecer dele a viver segundo o seu. Quem tem um outro em seu poder sob a primeira ou a segunda destas formas, detém só o corpo dele, não a mente; mas

pois aquele que está sob jurisdição de si próprio tem força para se vingar e rechaçar o outro enquanto aquele que está sob jurisdição de outro não consegue afirmar sua potência. O *Estado de Natureza* não oferece condições favoráveis para o aumento da potência de agir e pensar dos homens. Por conta da ausência de instâncias mediadoras e de direitos comuns, o *Estado de Natureza* é marcado pela flutuação de ânimo, no qual o afeto medo é preponderante em relação à esperança<sup>98</sup>. Logo, “a marca do estado de Natureza é a impossibilidade de efetuar o esforço de conservação no ser e, portanto, tal estado não é a realização do direito natural e sim obstáculo a esse direito” (Chauí, 2003, p.162).

Pensar no direito natural de um indivíduo sozinho, como se esse não se constituísse através de suas relações sociais, é devaneio. Por isso, Spinoza afirmou 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” (TP, II, §15). Por sua vez, quando os homens cooperam entre si e unem suas potências, esses podem experimentar um aumento de potência. É importante lembrar que essa união de potências só se efetiva a partir da conveniência natural entre as partes juntamente à trama afetiva enredada pelos homens. Nesse sentido, a cooperação mútua é útil. A partir dessas considerações, Spinoza estruturou os conceitos de *multidão* e *imperium*. De acordo com Chauí (2003, p.164), o *imperium* é “a potência da massa unida como se fosse uma única mente” e a *multidão*, por sua vez, é “o indivíduo coletivo singular”. Segue-se que a potência da *multidão* em seu movimento de autoprodução constitui a si e ao *imperium* e, conseqüentemente, as instituições que resguardam os *direitos comuns*.

Não podemos esquecer que a constituição do *imperium* na filosofia spinozana está diretamente relacionada à teoria do *conatus*. Isso implica dizer que o *imperium* é definido pela potência da *multidão* e é organizado tendo em vista o bem comum. Assim, a potência do *imperium* é proporcionalmente maior quanto maior for o número de indivíduos partícipes. Nessa dinâmica, não podemos esquecer que o desejo natural humano é governar e não ser governado. Isso se reflete na configuração política adotada e, conseqüentemente, nas instituições civis que são estruturadas. Segue-se que as instituições civis funcionam como mediações das relações sociais, além de resguardar o próprio *direito comum*. Esse entendimento implica no estabelecimento de *noções comuns* ou *direitos comuns* que pautem as relações

---

quem o tem sob a terceira ou a quarta forma fez juridicamente seus, tanto a mente como o corpo dele, embora só enquanto dura o medo ou a esperança; na verdade, desaparecida esta ou aquele, o outro fica sob jurisdição de si próprio” (TP, II, §10).

<sup>98</sup> Vale lembrar que “não há esperança sem medo, nem medo sem esperança” (EIIIDef.Aff.13Exp.).

constituídas entre os indivíduos. Em outras palavras, os *direitos comuns* decorrem do direito natural da multidão.

A partir das definições de potência da multidão, *imperium* e *direito comum*, Spinoza deduziu outras, tais como: *cidade (civitas)*, *república (respublica)*, *poder soberano (summa potestas)* e *estado civil (status civile)*. Todas essas definições foram trabalhadas com o intuito de investigar a relação entre *imperium*, multidão e aumento de potência, pois a vida humana é mais do que a mera “circulação do sangue e outras coisas que são comuns a todos os animais” (TP, V, §5).

Diz-se civil a situação de qualquer estado<sup>99</sup>; mas ao corpo inteiro do estado chama-se cidade, e aos assuntos comuns do estado, que dependem da direção de quem o detém, chama-se república. Depois, chamamos cidadãos aos homens na medida em que, pelo direito civil, gozam de todas as comodidades da cidade, e súditos na medida em que têm de submeter-se às instituições ou leis da cidade. Finalmente, dão-se três gêneros de estado civil, a saber, o democrático, o aristocrático e o monárquico, como dissemos no art. 17 do capítulo anterior<sup>100</sup> (TP, III, §1).

Na primeira linha do terceiro capítulo do TP, Spinoza deixou claro que é “civil” a situação de qualquer *imperium*. Isso se deve ao fato do *imperium* ser uma estrutura de poder balizada por instituições, ou seja, “é o ambiente onde vive e sobrevive a potência” (Campos, 2010, p.363). Nesse ambiente, encontramos condições mais favoráveis para o estabelecimento de dinâmicas sociais sendo, portanto, “a face visível institucional dos direitos individuais em comum” (Campos, 2010, p.363). Na sequência, encontramos uma série de conceitos que dizem respeito à organização da vida coletiva. O primeiro deles se refere à noção de *cidade (civitas)*. É interessante observar que a *cidade* “não é o corpo do *imperium*”, mas “o corpo *inteiro* do *imperium*”. Spinoza não compreendeu a *cidade* apenas pelo seu aspecto territorial, na qual ele

<sup>99</sup> A tradução utilizada na citação é de Diogo Pires Aurélio (2009). Não só Aurélio (2009) traduz o termo *imperium* por *estado* como também Atilano Domínguez (1986 [Estado]) e Omero Proietti (2007 [Stato]). O trecho foi traduzido da seguinte forma com o intuito de evitar repetições. Mas, a partir das análises de Chauí (2003, p.326 [nota 68]) e Rocha (2011, p.103), *imperium* e *estado* não são termos intercambiáveis. “O *imperium* não é uma instituição particular, não é o Estado, mas o movimento pelo qual a potência social afirma a si mesma por meio de suas instituições. Para designar o Estado, as palavras utilizadas por Espinosa são *civitas*, *respublica* e *summa potestas*” (Rocha, 2011, p.280). Por sua vez, a noção de *estado civil* designa as configurações de potência adotadas no *imperium*. Segue-se que os *estados civis* do *imperium* são: monarquia, aristocracia e democracia. Embora exista essa problematização quanto à tradução do termo *imperium* por *estado*, nós a utilizamos pelo seu largo uso nos trabalhos acadêmicos em língua portuguesa e por entender que o tradutor, em certo sentido, transmite o contexto e a intenção do texto original. Porém, entendemos que é importante sinalizar ao leitor sobre essa questão.

<sup>100</sup> “Imperii cujuscunque status dicitur Civilis; imperii autem integrum corpus Civitas appellatur, & communia imperii negotia, quæ ab ejus, qui imperium tenet, directione pendent, Respublica. Deinde homines, quatenus ex jure civili omnibus Civitatis commodis gaudent, cives appellamus, & subditos, quatenus civitatis institutis, seu legibus parere tenentur. Denique status Civilis tria darí genera, nempe Democraticum, Aristocraticum & Monarchicum, in Art. 17” (S.O, III, p. 284).

identifica com a noção de urbe (*urbs*). O conceito de *cidade* é mais amplo, pois engloba a potência de seus partícipes em um determinado território.

O termo *república* (*respublica*) se refere “aos assuntos comuns do *imperium*” (TP, III, §1). Ou seja, a noção de *república* envolve a operacionalidade administrativa da Cidade que coincide com a gestão do bem comum ou interesses públicos. Segundo Spinoza, aqueles que possuem a incumbência da *república* podem “estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc” (TP, II, §17). A *república* foi apresentada por Spinoza como uma instância que exerce o poder soberano (*summa potestas*) do *imperium*. Em suma, a *república* é “sobretudo potência de multidão imaginada em um poder institucionalizado focando-se num território preciso, em exercício aferível pelos titulares das instituições de soberania” (Campos, 2008, p.304).

Partindo desse cenário, entendemos que, na política spinozana, os homens irão se unir a outros em busca de experienciar o afeto de segurança. Para tanto, as relações constituídas na esfera política devem ser mediadas por instituições. Não podemos esquecer que a *república* é uma instância administrativa que visa ao bem público. Segue-se que Spinoza também se voltou para a questão do *poder soberano*, ou seja, para quem exerce o poder na república. Antes de avançar, é importante ter em mente que só existe poder soberano se houver o estabelecimento de *direitos comuns*. De acordo com TP, III, §2, “o direito do estado, ou dos poderes soberanos, não é senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela potência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida como que por uma só mente”. Ao pensarmos as relações de poder, Spinoza trouxe à tona as noções de *cidadão* e *súdito*. O filósofo chamou de *cidadãos* aqueles que “gozam de todas as comodidades da cidade” e de *súditos* aqueles que se submetem às “instituições ou leis da cidade” (TP, III, §1). Então, os *cidadãos* são aqueles que participam do poder soberano, enquanto os *súditos* são aqueles que estão sob o jugo desse poder.

Vemos, pois, que cada cidadão não está sob jurisdição de si próprio mas da cidade, da qual tem de executar todas as ordens, nem tem direito algum de decidir o que é justo e o que é injusto, o que é piedoso e o que é ímpio; pelo contrário, uma vez que o corpo do estado deve ser conduzido como que por uma só mente, e por conseguinte a vontade da cidade deve ter-se por vontade de todos, aquilo que a cidade decide ser justo e bom deve ser considerado como se fosse decretado por cada um. Além disso, mesmo que o súdito considere serem injustos os decretos da cidade, tem não obstante de executá-los<sup>101</sup> (TP, III, §5).

<sup>101</sup> “Videmus itaque, unumquemque civem non sui, sed Civitatis juris esse, cujus omnia mandata tenetur exequi, nec ullum habere jus decernendi, quid æquum, quid iniquum, quid pium, quidve impium sit; sed contra, quia imperii corpus una veluti mente duci debet, & consequenter Civitatis voluntas pro omnium voluntate habenda est, id quod Civitas justum, & bonum esse decernit, tanquam ab unoquoque decretum esse, censendum est; atque adeo, quamvis subditus Civitatis decreta iniqua esse censeat, tenetur nihilominus eadem exequi” (S.O., III, p. 286).

Independente dos homens se encontrarem no *Estado de Natureza* ou na *cidade* (corpo inteiro do *imperium*), esses agem segundo as leis de sua natureza. Na *cidade*, por conta do estabelecimento de *direitos comuns* e do *poder soberano*, “todos temem as mesmas coisas e é idêntica para todos a causa de segurança e a regra de vida” (TP, III, 3). Em outras palavras, a potência do indivíduo é determinada não somente pela dinâmica afetiva que esse constitui com outros, mas pelas dinâmicas de poder estabelecidas. Segue-se que “a república depende unicamente da orientação” daquele ou daqueles que detêm o poder soberano (TP, IV, §2). Pertence a esse “o direito de julgar o que cada um faz e de a cada um exigir contas de seus atos, de aplicar penas aos delinquentes e dirimir as contendas jurídicas entre cidadãos”, como também “juntar e ordenar todos os meios para a guerra e para a paz” (TP, IV, §2). A partir desses apontamentos, podemos concluir que o *poder soberano* se estende ao poder legislativo e ao poder judiciário.

Dependendo do *estado civil* do *imperium* (monarquia, aristocracia e democracia), o número de cidadãos que participam do *poder soberano* é variável. Segundo Spinoza, se o *imperium* “estiver nas mãos de um só, então chama-se monarquia”; “mas, se for composto só por alguns eleitos, chama-se aristocracia”; e se, por fim, a “incumbência pertencer a um conselho que é composto pela multidão comum”, então o *estado civil* do *imperium* é a democracia (TP, II, §17). “Por isso, só eles [aqueles que exercem o poder soberano] têm direito de decidir o que é bom e o que é mau, o que é justo e o que é iníquo, isto é, o que deve cada um ou todos juntos fazer ou não fazer” (TP, IV, §1). É interessante observar que no TP encontramos três *estados civis* do *imperium*, porém, quando nos referimos ao exercício prático do *poder soberano*, esse se resume a duas formas.

Estão, sem dúvida, muito enganados os que creem que pode acontecer um sozinho obter o direito soberano da cidade. O direito, efetivamente, determina-se só pela potência, como mostramos no capítulo II, e a potência de um só homem é, de longe, incapaz de sustentar tão grande peso. Daí acontecer que aquele a quem a multidão elege rei chama para junto de si comandantes, conselheiros ou amigos, aos quais confia a sua salvação e a de todos, de tal modo que o estado, que crê ser absolutamente monárquico, na prática, é realmente aristocrático, não de modo manifesto, mas tácito, e por isso mesmo péssimo<sup>102</sup> (TP, VI, §5).

<sup>102</sup> “Et sane, qui credunt posse fieri, ut unus solus summum Civitatis Jus obtineat, longe errant. Jus enim sola potentia determinatur, ut Capite 2. ostendimus: at unius hominis potentia longe impar est tantæ moli sustinendæ. Unde fit, ut, quem multitudo Regem elegit, is sibi Imperatores quærat, seu Consiliarios, seu amicos, quibus suam, & omnium salutem committit, ita ut imperium, quod absolute Monarchicum esse creditur, sit revera in praxi Aristocraticum, non quidem manifestum; sed latens, & propterea pessimum” (S.O., III, p. 298).

Na citação, Spinoza tratou do poder soberano monárquico a partir de seu viés prático. O filósofo apontou que é inviável o exercício do poder soberano da cidade por “um só homem”. Em outras palavras, manifestamente o poder soberano é exercido pelo rei, mas tacitamente esse exercício requer o trabalho de um “conselho de nobres” para que seja efetivo. Mesmo existindo três estados civis do *imperium* isso não implica dizer que existem três formas de atuação do poder soberano. Tanto na monarquia e como na aristocracia o exercício de poder está limitado a um grupo social, ou seja, o exercício do poder soberano está limitado a um número determinado de indivíduos. Na monarquia, o exercício de poder soberano se restringe ao rei e ao conselho de nobres, enquanto na aristocracia o poder é exercido pelos patrícios. Os dois primeiros estados civis do *imperium*, cada um a sua forma, exclui outros tantos indivíduos de participar politicamente da gestão da cidade<sup>103</sup>. Nesse sentido, a democracia se distancia radicalmente da monarquia e da aristocracia, pois o poder soberano é exercido de forma colegiada. No TTP, Spinoza deixou claro que na democracia “ninguém transfere o seu direito natural para outrem a ponto de este nunca mais precisar de o consultar; transfere-o, sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte e, nessa medida, todos continuam iguais” (TTP, XVI). Segue-se que a democracia foi retratada por Spinoza como “o mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a cada um” (TTP, XVI).

Levando em consideração os apontamentos feitos neste tópico, acreditamos que ficará mais claro ao leitor entender de que forma a razão atua na constituição do *imperium* em Spinoza. A *razão*, através da noção de *útil*, está diretamente associada ao estabelecimento do *direito comum*. Se o estabelecimento desse direito contribui de forma significativa para a construção de condições favoráveis para o desenvolvimento da vida, então, a partir do fortalecimento da potência comum, os indivíduos poderão, em certa medida, experimentar o aumento de suas próprias potências de agir e pensar. Vale salientar que as relações constituídas entre os indivíduos nem sempre são harmoniosas, pelo contrário, são conflitivas. Nem mesmo a constituição do *imperium* extinguiria as dinâmicas conflitivas, porém esses conflitos serão ressignificados e tangenciados pelas instituições guardiãs do *direito comum*.

Não podemos esquecer que o homem é um modo finito e, justamente por ser finito, esse não dá conta da cadeia integral de causas e efeitos sendo, portanto, marcado pelos afetos

---

<sup>103</sup> A leitura spinozana sobre o exercício do *poder soberano* foi influenciada pelos escritos de Maquiavel. “Em todas as cidades, existem esses dois humores diversos, que nascem da seguinte razão: o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo” (*Il Principe*, IX). Levando em consideração suas particularidades, tanto nas obras de Maquiavel como nas de Spinoza também encontramos aqueles que exercem o poder soberano e aqueles que são, dependendo da configuração de potência adotada, vetados de tal exercício.

de esperança e medo. Essa instabilidade afetiva é vivenciada de forma singular no *Estado de Natureza*. Todo homem, seja ele *imaginativo* ou *de ação*, busca minimizar os efeitos dessa flutuação de ânimo, ou seja, os homens desejam vivenciar o afeto de segurança. Em busca daquilo que é útil para continuarem perseverando em suas existências, os homens se associam a outros. Nesse sentido, o *imperium* é definido pela potência da multidão e, conseqüentemente, pelo estabelecimento de *noções comuns* ou *direitos comuns*. “A multidão no TP imprime o carácter plural do comum, fazendo da comunhão o lugar e o momento da realidade do direito de natureza individual” (Campos, 2008, p.288). Assim, as relações sociais são pautadas pelo *direito comum*. Segue-se que, dependendo da configuração de potência adotada pelo *imperium*, esse direito pode ser exercido por um número limitado de pessoas ou colegialmente. Nesse sentido, “o exercício ‘inteiramente absoluto’ (*omnino absolutum*) do Direito comum, constitutivo de um mundo que se deve chamar ‘plenamente’ comum, não será senão aquele exercido em democracia” (Bove, 2008, p.92). Então, a partir da noção de *útil* e, conseqüentemente, pela definição do *direito comum* encontramos a razão atuando nas instâncias políticas. Aprofundaremos no tópico a seguir a noção de útil em referência tanto ao *homem imaginativo* como ao *homem de ação* em meio à instituição do político com o intuito de traçar caminhos para pensar a liberdade e a felicidade em Spinoza.

#### 4.3 Pluralidade simultânea

A constituição do *imperium* é útil aos homens. Essa assertiva envolve uma série de especificidades que exploraremos a seguir. Para avançarmos, é importante lembrar que os homens são naturalmente imaginativos e racionais. Esses, por sua vez, vivem proporcionalmente os referidos gêneros de conhecimento. Porém, é mais corriqueiro encontrarmos mais *homens imaginativos* do que *homens de ação*. Por isso, Spinoza nos advertiu que se tivesse em poder dos homens viverem sob a condução da razão, assim viveriam. Ou seja, se pudessem viver unicamente sob a condução da razão não seriam contrários uns aos outros. Segue-se que “se [os homens] vivessem guiados pela razão [...] suas naturezas concordariam, pois, possuindo qualidades e propriedades comuns que os tornam semelhantes, sua concórdia seria imediata e espontânea” (Chauí, 2011, p.178). Entretanto, não é esse o caso. Os homens também são marcados pelas experiências afetivas e, conseqüentemente, pelas *flutuações de ânimo*. Além disso,

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 outra ainda pior ou na esperança de um maior bem. Entre dois, escolhe-se aquele que se julga ser o maior, e entre dois males, o que pareça menor. Sublinho que é aquele bem ou mal que parece ser o maior ou o menor, respectivamente, para quem escolhe, já que as coisas podem não ser necessariamente assim como ele julga. Essa lei está tão *firmemente* inscrita na natureza humana que temos de colocá-la entre aquelas verdades eternas que ninguém pode ignorar<sup>104</sup> (TTP, XVI).

Sobre a lei “*firmemente* inscrita na natureza humana”, também a encontramos na EIVP35Dem.: “cada um deseja, pelas leis de sua natureza, o que é bom e se esforça por afastar o que julga ser mau”. Assim, “o que é de máxima utilidade para o homem é aquilo que concorda, ao máximo, com sua natureza [...], isto é (como é, por si mesmo, sabido), o homem” (EIVP35Cor.1). Spinoza também pontuou que a experiência mostra “com tantas e tão claras demonstrações, que está na boca de quase todo mundo o dito de que *o homem é um Deus para o homem*” (EIVP35Sch.). A partir dessas passagens, podemos concluir que o estabelecimento de relações de conveniência é *útil* aos homens. Então, a noção de *útil* nada mais é que um dos alicerces da sociabilidade, na medida em que o processo de individuação de cada homem depende necessariamente das relações que esse constitui com outros.

Ao aprofundar essa leitura, Spinoza assinalou que “é útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores” (EIVP38). Em outras palavras, “é tanto mais útil quanto mais torna o corpo humano capaz de ser afetado e de afetar os outros de muitas maneiras” e, “inversamente, é nocivo aquilo que torna o corpo menos capaz disso” (EIVP38). Para avançar, é importante ter em mente alguns elementos apresentados por Spinoza em sua “pequena física”.

Em um primeiro momento, o filósofo apresentou os elementos que distinguem um corpo simples de outro e os aspectos concordantes entre os corpos. Os corpos podem ser *simplísimos* ou compostos. Os *corpos simplísimos* se distinguem entre si pelas relações de movimento, repouso, velocidade e lentidão. Em outras palavras, “não são partículas inertes que receberiam de fora o movimento, mas são movimento/repouso, isto é, operações determinadas cuja causa são outras operações determinadas, ao infinito” (Chauí, 2019, p.150). Em relação aos *corpos compostos* ou *indivíduos* Spinoza afirmou que

<sup>104</sup> “Nam lex humanæ naturæ universalis est, ut nemo aliquid, quod bonum esse judicat, negligat, nisi spe majoris boni, vel ex motu majoris damni; nec aliquid malum perferat, nisi ad majus evitandum, vel spe majoris boni: Hoc est, unusquisque de duobus bonis, quod ipse majus esse judicat, & de duobus malis, quod minus sibi videtur, eligit. Dico expresse, quod sibi eligenti majus aut minus videtur, non quod res necessario ita se habeat, ut ipse judicat. Atque hæc lex adeo *firmiter* naturæ humanæ inscripta est, ut inter æternas veritates sit ponenda, quas nemo ignorare potest” (S.O, III, p. 191-192).



quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa outra hipótese, eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitiram seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos<sup>105</sup> (EIIP13Def.).

A partir de uma perspectiva física, Spinoza definiu o que entende por *indivíduo*. Por definição, o *indivíduo* é “união de corpos”. Melhor dizendo, o *indivíduo* é marcado por uma “relação característica” entre “uma infinidade de partes extensivas enquanto estas pertencem a uma essência singular de modo” (Deleuze, 2002, p.86). Vale salientar que na física spinozana os *corpos simples* não são considerados *indivíduos*. O estatuto de indivíduo se refere apenas ao *corpo composto*. As partes extensivas simples “constituem um indivíduo existente na medida em que uma infinidade delas entra nesta ou naquela relação que caracteriza esta ou aquela essência de modo”, ou seja, “elas constituem a matéria modal infinitamente variada da existência” (Deleuze, 2002, p.86).

Segue-se que os corpos concordam entre si “por envolverem (pela def. 1) o conceito de um só e mesmo atributo e, além disso, por poderem mover-se ora lentamente, ora rapidamente e, de maneira mais geral, por poderem ora se mover, ora estar em repouso” (EIIP13Lem.2). Na sequência, o filósofo tratou das mudanças referentes ao estado corporal e sua relação com outros corpos. De acordo com Spinoza, quando “um corpo qualquer é afetado por outro seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que o afeta” (EIIP13Ax.1). Quer dizer, “um só e mesmo corpo, em razão da diferença de natureza dos corpos que o movem, é movido de diferentes maneiras, e, inversamente, corpos diferentes são movidos de diferentes maneiras por um só e mesmo corpo” (EIIP13Ax.1). É interessante observar que no primeiro axioma da “pequena física”, Spinoza fez referência à noção de *afecção*. Essa, por sua vez, é o efeito de um modo finito sob outro(s). Com essas colocações, o filósofo deixou claro que o homem é um modo finito que se constitui através das relações estabelecidas com os corpos externos.

Em outras palavras, um indivíduo corporal não é um dado, mas uma *operação*. Também não é uma unidade indivisível ou uma identidade numérica nem a presença de uma forma numa matéria inerte e sim uma operação de articulação, comunicação, concatenação e integração de movimentos e é gerado pela rede causal de corpos em

<sup>105</sup> “Cum corpora aliquot ejusdem, aut diversa magnitudinis a reliquis ita coercentur, ut invicem incumbant, vel si eodem, aut | diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus, & omnia simul unum corpus, sive Individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur” (S.O, II, p.99-100).

comunicação. Essa união de corpos e essa proporção determinada de movimento e repouso são o que Espinosa denomina *a forma do indivíduo corporal*. Essa forma exprime a comunidade de ação dos constituintes internos como *ação intracorporal* e também se exprime como *ação intercorporal* — os constituintes do corpo agindo sobre os corpos exteriores e deles recebendo ações, isto é, as *afecções*. A conservação da forma do indivíduo corporal decorre dessas duas modalidades de operação quando nelas é conservada a proporção de movimento e de repouso (Chauí, 2019, p.150).

O indivíduo spinozano é entendido através de suas relações operativas. Como asseverou Chauí (2019, p.150), a conservação de um corpo composto envolve tanto *ações intracorporais* como *ações intercorporais*. As primeiras, *ações intracorporais*, expressam a comunicabilidade entre os constituintes internos de um indivíduo. Enquanto as *ações intercorporais* são produtos das relações que um indivíduo constitui com outros. Em suma, o indivíduo spinozano é um ser de relações<sup>106</sup>. Segue-se que a forma de um *corpo composto* depende necessariamente da conservação de sua proporção de movimento e repouso. Esse aspecto envolve uma “mudança contínua de corpos”, ou seja, “se alguns dos corpos que compõem um corpo [...] dele se separam e, ao mesmo tempo, outros tantos, da mesma natureza, tomam o lugar dos primeiros, o indivíduo conservará sua natureza, tal como era antes, sem qualquer mudança de forma” (EIIIP13Lem.4). Assim sendo, um indivíduo é formado por inúmeros corpos compostos. “E se continuamos assim, até o infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro” (EIIIP13Sch.). A partir da pequena física, presente na EIIIP13, podemos destacar que os corpos compostos afirmam o seu ser na medida em que afirmam sua proporção evitando ao máximo a desagregação das partes que o compõem,

<sup>106</sup> Spinoza se distanciou da leitura cartesiana acerca do corpo. Isso implica dizer que Spinoza não associou o corpo à metáfora da máquina. Na quinta parte do *Discurso do método*, Descartes apontou que “não parecerá de modo algum estranho a quem, sabendo quão diversos autômatos, ou máquinas móveis, a indústria dos homens pode produzir, sem empregar nisso senão pouquíssimas peças, em comparação à grande multidão de ossos, músculos, nervos, artérias, veias, e todas as outras partes existentes no corpo de cada animal, considerará esse corpo como uma máquina que, tendo sido feita pelas mãos de Deus, é incomparavelmente melhor ordenada e contém movimentos mais admiráveis do que qualquer das que possam ser inventadas pelos homens” (Descartes, 2010, p.104). A comparação entre o relógio e o corpo do homem também é encontrada no sexto artigo *d'As paixões da alma*: “julguemos que o corpo de um homem vivo difere do de um morto como um relógio, ou outro autômato [...] quando está montado e tem em si o princípio corporal dos movimentos para os quais foi instituído” (Descartes, 2010, p.299). O homem é apresentado pelo filósofo francês como uma máquina “admirável” feita por Deus. Sobre isso, Alexis Philonenko (1996, p.61) afirmou que a teoria cartesiana dos animais-máquinas é pautada na ideia de que, se não fosse a alma, “o homem não passa[ria] de uma máquina mais completa do que o animal, ele próprio mais complicado do que um relógio”. Por sua vez, Spinoza não recorreu à metáfora da máquina para o corpo humano. De acordo com Chauí (2019, p.151), o indivíduo corporal de Spinoza não “é uma soma ou justaposição de partes, mas uma configuração constante (do ponto de vista anatômico) e um processo contínuo de comunicação (do ponto de vista fisiológico)”, ou seja, “o corpo individual é uma potência viva (ritmo, proporção de movimento e repouso entre seus constituintes) dotada de interioridade ou de potência de auto-organização”.

não significando dizer que essa proporção deve ser fechada em si mesma, mas aberta a relações com outros indivíduos.

Na EIII, Spinoza afirmou que o “corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam sua potência de agir nem maior nem menor” (EIIIPost.1). Tal como o corpo, a mente humana também pode ser afetada de muitas maneiras. Nesse sentido, “a mente humana é capaz de perceber muitas coisas, e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado” (EIIIP14). Vale lembrar que a mente é ideia do corpo, portanto aquela só pode pensar modificações que se dão em seu corpo. Logo, a potência de agir do corpo e da mente são aumentadas ou diminuídas conjuntamente. Em outras palavras, “a maior disposição do corpo para ser afetado implica uma maior abertura para as relações com o exterior, por conseguinte, implica um número maior de afecções e de afetos – já que tudo que acontece no corpo é percebido pela mente” (Jesus, 2015, p.171).

O aumento ou diminuição da potência do corpo e da mente estão diretamente relacionados à capacidade de ambos para a *pluralidade simultânea (plura simul)*. Para entender a noção de *pluralidade simultânea*, não podemos esquecer que os indivíduos apeteem ou rejeitam aquilo que julgam ser-lhes útil ou não. Dessa forma, o poder do corpo e da mente estão associados à capacidade de afetar e ser afetado. Quanto mais o corpo afetar e for afetado por outros corpos, mais a mente pensará coisas simultaneamente. “Aumento da sensibilidade afetiva do corpo e aumento da potência de pensar da mente, portanto, vão de par: o que uma mente pode conhecer é correlato ao que um corpo pode experimentar” (Sévérac, 2009, p.24). Então, o aumento de potência do corpo e da mente está diretamente relacionado à *pluralidade simultânea*. Esse conceito se refere às afecções corporais e suas ideias como também aos gêneros de conhecimento.

cada gênero de conhecimento é uma estrutura cognitiva que se distingue das outras pela maneira como a mente opera com a pluralidade simultânea: na imaginação, a gênese do conhecimento está referida à pluralidade simultânea e excessivas das afecções corporais e de suas ideias, cuja limitação e unificação é tentada inadequadamente por meio dos universais e dos transcendentais; na razão, essa pluralidade simultânea é efetivamente estabilizada e unificada adequadamente, graças às noções comuns ou aos universais concretos trazidos pelo conhecimento do que há de comum nas afecções tanto no corpo afetado quanto nos corpos afetantes ou as propriedade comuns ao todo e às partes e nas ideias dessas propriedades; na intuição, a mente alcança a unidade da pluralidade simultânea das afecções corporais e de suas ideias, isto é, da essência de seu corpo e a de sua própria essência, unidade que não é senão sua singularidade e a de seu corpo. Se a imaginação alcança a mente, seu corpo e todas as coisas como *pars partialis* e a razão os conhece como *pars communis*, a intuição os apreende como *pars singularis* (Chauí, 2016, p.246).

Ao fazer referência à *pluralidade simultânea*, Chauí (2016) deixou clara que a organização da realidade se dá de forma distinta a depender do gênero conhecimento. Vale salientar que os gêneros de conhecimento não operam em regimes excludentes, onde um deixa de atuar para que outro gênero opere. Eles atuam simultaneamente. Como o nosso objetivo se volta para a tensão existente entre a imaginação e a razão na esfera política, é importante termos em mente que “a imaginação (percepção) e a razão [são] estruturas cognitivas independentes, e não graus de conhecimento, de tal maneira que podemos, ao mesmo tempo, imaginar certas coisas e compreender outras, exercitando simultaneamente os dois modos de conhecer” (Chauí, 2011, p 339 [nota 9]). Tanto a imaginação como a razão partem do estabelecimento de relações de um indivíduo com outros. Enquanto a imaginação organiza a realidade ao proferir unidade àquilo que é múltiplo através de ideias inadequadas, a razão, por sua vez, organiza a realidade a partir dos “elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo” (EIIP38). Como lemos no primeiro tópico deste capítulo, a imaginação e a razão podem atuar simultaneamente em um mesmo indivíduo com diferentes proporcionalidades<sup>107</sup>.

Antes de avançar, é importante salientar o que Spinoza compreendeu por coisas singulares. Essas, por sua vez, são “aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada” (EIIDef.7). Segue-se que “se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular” (EIIDef.7). No escopo da EIIDef.7, Spinoza pontuou que uma coisa singular se comunica com outras coisas singulares e essas, por seu turno, se encontram na rede de causas e efeitos. A partir dessas interações, a potência de uma coisa singular pode ser aumentada ou diminuída. Em outras palavras, o aumento ou diminuição de potência de uma coisa singular depende necessariamente das relações que essa constitui com outras. Nesse sentido, a potência de uma coisa singular (a potência do indivíduo) se identifica com o seu esforço para continuar perseverando em ser (*conatus*). O fortalecimento do *conatus* tanto decorre da atividade da própria coisa singular como da cooperação entre diferentes coisas singulares.

---

<sup>107</sup> A imaginação também contribui no processo transitivo para os regimes ativos do pensar humano. Gilles Deleuze (2002) pontuou as paixões alegres como possíveis auxiliadoras na formação de noções comuns. “Por um lado, quando encontramos corpos que convêm com o nosso, ainda não temos a ideia adequada desses outros corpos nem de nós mesmos, mas sentimos paixões alegres (aumento de nossa potência de agir), que pertencem ainda ao primeiro gênero, mas nos induzem a formar a ideia adequada do que é comum entre tais corpos e o nosso. Por outro lado, a noção comum, em si mesma estabelece harmonias complexas com as imagens confusas do primeiro gênero e apoia-se em certas características da imaginação” (Deleuze, 2002, p.65). Apesar da imaginação ser um conhecimento inadequado, “quando exprime sobre nós o efeito de um corpo que convêm com o nosso” (Merçon, 2009, p.72) torna viável a formação de noções comuns.

Segue-se, ainda, pelo post.4 da P.2, que é totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser, e que vivamos de maneira que não tenhamos nenhuma troca com as coisas que estão fora de nós. Se, além disso, levamos em consideração a nossa mente, certamente o nosso intelecto seria mais imperfeito se a mente existisse sozinha e não compreendesse nada além dela própria. Existem, pois, muitas coisas, fora de nós, que nos são úteis e que, por isso, devem ser apetecidas. Dentre elas, não se pode cogitar nenhuma outra melhor do que aquelas que estão inteiramente de acordo com a nossa natureza<sup>108</sup> (EIVP18Sch.).

Até para que o indivíduo se constitua enquanto tal, é imprescindível o desenvolvimento de relações com outros. As colocações encontradas na EIV possuem desdobramentos significativos no campo da política. Spinoza não se refere apenas a uma simples cooperação entre os indivíduos como fator preponderante para a existência do político, mas, a partir dessa leitura, também relaciona as noções de potência da multidão e estabelecimento de direitos. A instituição do político propicia o estabelecimento de condições mais favoráveis para o aumento de potência dos seus partícipes. Aumentar a potência de agir está diretamente relacionado à liberdade e à felicidade dos homens.

Para que haja o florescimento da vida, é necessário que as potências individuais cooperem entre si. Vale lembrar que “o esforço que cada corpo realiza por perseverar na existência passa pela capacidade de conservar, através dos encontros permanentes com os outros corpos, a proporção de movimento e repouso entre suas partes que caracteriza sua singularidade” (Gainza, 2011, p.231). Levando em consideração a importância dessas relações, Spinoza defendeu a utilidade da “sociedade comum dos homens” (EIVP40). Segue-se que a cooperação entre os homens “é causa do útil comum e do desejo alegre associado ao útil comum”, ou seja, “trata-se de um desejo partilhado e de um efeito da composição de potências” (Guimaraens; Rocha, 2014, p.38). Nesse sentido, a constituição do *imperium* oferece condições para um desenvolvimento mais favorável das relações que intentam aumentar a capacidade interna para a pluralidade de afecções simultâneas.

Dada a necessidade constante de troca que o corpo humano tem as coisas fora de si, e da variedade imensa de coisas úteis à conservação do corpo, o corpo político orienta os encontros entre os corpos, não anulando a singularidade de cada *fabrica* que é o corpo de um homem, mas propiciando, dentro dessa gama de singularidades, um campo comum de conveniências no qual os diferentes corpos constituintes podem realizar seus comércios plurais com o mínimo de conflitos (a propriedade do corpo próprio é determinante nesse sentido) (Silva, 2012, p.160).

<sup>108</sup> “Porro ex Postulato 4. Partis 2. sequitur, nos efficere nunquam posse, ut nihil extra nos indigeamus ad nostrum esse conservandum, & ut ita vivamus, ut nullum commercium cum rebus, quæ extra nos sunt, habeamus; & si præterea nostram Mentem spectemus, sane noster intellectus imperfectior esset, si Mens sola esset, nec quicquam præter se ipsam intelligeret. Multa igitur extra nos dantur, quæ nobis utilia, quæque propterea appetenda sunt. Ex his nulla præstantiora excogitari possunt, quam ea, quæ cum nostra natura prorsus conveniunt” (S.O, II, p.222-223).

Cada modo finito possui uma *ratio* que deseja afirmar o tanto quanto pode. Para que os modos finitos possam aumentar suas potências, permitindo, dessa forma, que sejam “poupados de muitas tarefas” (TTP, V), é preciso que esses se entrem ajudem tornando, assim, a vida algo sustentável. Isto posto, “o comércio entre as coisas (singulares) é total, de tal forma que nenhuma coisa vem a existir isoladamente” (Oliveira, 2015, p.147). Tanto as relações de concordância como de discordância são estabelecidas tendo em vista a existência de propriedades comuns entre os modos. Nesse cenário, as noções de *bom* e *mau* são delineadas: “É bom aquilo que faz com que se conserve a proporção entre movimento e repouso que as partes do corpo humano têm entre si; e, inversamente, é mau aquilo que faz com que as partes do corpo humano tenham, entre si, uma proporção diferente entre movimento e repouso” (EIVP39). Em outras palavras, é *bom* aquilo que contribui para o aumento da potência de pensar e agir e *mal* aquilo que é contrário a essa dinâmica.

Vale salientar que, na filosofia spinozana, é impossível conhecermos todas as coisas singulares e, conseqüentemente, a integralidade da cadeia de causas e efeitos, por isso a vivência do afeto *medo* é inevitável. Isso não quer dizer que o nosso perseverar na existência seja marcado prioritariamente pelo *medo*, até pelo fato de podermos moderá-lo. Os homens podem se relacionar de diferentes maneiras com os afetos. Nesse sentido, o *homem imaginativo* “faz o bem para evitar o mal” (EIVP63). *Bem* e *mal* são definidos a partir da relação entre as coisas. Essas noções estão vinculadas à ideia de utilidade. Enquanto o *homem de ação* busca diretamente o bem e evita “indiretamente o mal” (EIVP63Sch.). Vale salientar que independente de ser *homem imaginativo* ou *homem de ação*, o “corpo jamais deixará de ser afetado por outros corpos e de experimentar afetos, porém, no exercício da razão, saberemos que estamos imaginando, seremos capazes de interpretá-los e com isso mudar-lhes o sentido e a força, compreendendo que dependem de nós” (Chauí, 2016, p.546).

Na EIVP19, Spinoza afirmou que existe uma lei intrínseca à natureza dos homens, na qual “cada um necessariamente apetece o que julga ser bom e, inversamente, rejeita o que julga ser mau” (EIVP19Dem.). Essa lei tanto pode ser vivenciada pelos homens através de seu aspecto imaginativo como também pelo seu aspecto racional. No primeiro aspecto, os homens são arrastados pelas paixões, ou seja, os homens são externamente determinados. Já aqueles que vivenciam a expressão racional dessa lei buscam “entre dois bens, o maior e, entre dois males, o menor” (EIVP65). Ainda sobre isso, a razão

realiza um cálculo cuja medida (ou *ratio*) é o aumento ou a diminuição da potência singular, isto é, um cálculo proporcional ou geométrico da intensidade da potência, e por isso racionalmente desejaremos ou seguiremos somente o bem maior e o mal menor. [...] O cálculo racional opera, portanto, em dois níveis: num deles, mantendo a relatividade do bom e do mau, os interpreta comparativamente; no outro, estabelece uma medida proporcional entre ambos, determinando a conduta racional (Chaui, 2016, p.473-474).

Agir sob a condução da razão é agir por virtude. Ou seja, “agir por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser sob a condução da razão, e isso (pelo corol. da prop. 22) de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio” (EIVP24Dem.). Dessa forma, o homem virtuoso é aquele que age segundo as leis de sua própria natureza e o fundamento da virtude é esse esforço em conservar seu próprio ser. A partir desses elementos, podemos aferir que o ponto de partida da felicidade e da liberdade envolve as dinâmicas humanas de aumento de potência. Spinoza também pontuou que, para que o nosso ser seja conservado, é necessária uma “troca com as coisas que estão fora de nós”. Melhor dizendo, muitas dessas coisas que estão fora de nós nos são úteis.

Segue-se que o objetivo do *imperium* não é fazer com que os homens sejam “inteiramente” racionais, até porque isso é impossível devido à própria finitude humana. E, sim, oferecer condições para que os homens continuem perseverando em suas existências, além de propiciar o aumento da capacidade de cada um para a *pluralidade simultânea*. Segundo Spinoza, “o homem, tanto no estado natural como no civil, age segundo as leis da sua natureza e atende ao seu interesse” (TP, III, §3). Mas, a “diferença entre um e outro estado é que no estado civil todos temem as mesmas coisas e é idêntica para todos a causa de segurança e a regra de vida, o que certamente não retira a faculdade de julgar de cada um” (TP, III, §3). Nesse sentido, a comunidade política propicia condições mais favoráveis para o estabelecimento de relações, pois essas são resguardadas pelo *direito comum*. Todos esses fatores contribuem para a experiência da felicidade e liberdade dos homens.

No desenvolvimento de seu projeto ético-político, Spinoza discorreu sobre a felicidade ou a liberdade assumindo como ponto de partida a produção de ideias adequadas que perpassa, por sua vez, a dinâmica afetiva que estabelecemos com outros modos finitos. Paula (2017, p.26) chama esse processo de “liberador”, pois é “um caminho que não apenas leva à Felicidade, ou Liberdade, mas que já se constitui como um primeiro momento da Felicidade”. Assim, a constituição da comunidade política é útil tanto ao *homem imaginativo* como ao *homem de ação*. De acordo com Spinoza, “o homem que se conduz pela razão é mais livre na sociedade civil, onde vive de acordo com as leis comuns, do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo” (EIVP73). Dessa forma, o *homem de ação* encontra mais condições para

aumentar sua potência de agir e pensar no *imperium*. Mas, as razões que o leva a obedecer<sup>109</sup> se encontram no movimento mesmo de perseverar da existência, na medida em que “deseja manter o princípio da vida e da utilidade comuns (pela prop.37) e, conseqüentemente (como demonstramos no esc. 2 da prop. 37), deseja viver de acordo com as leis comuns da sociedade civil [*ex communi civitatis decreto vivere cupit*]” (EIVP73Dem.). Mais do que isso, esse *homem de ação* “deseja, também para os demais, o bem que apetece para si próprio” (EIVP73Sch.).

---

<sup>109</sup> A questão da obediência em Spinoza é basilar para entendermos o que é a liberdade política. “É possível que alguém pense que, com tal argumento, fazemos dos súditos escravos, na medida em que se considera que é escravo aquele que age a mando de outrem e livre o que se comporta como bem entende, coisa que, todavia, não é absolutamente verdadeiro. Porque ninguém, na realidade, é mais escravo do que aquele que se deixa arrastar pelos prazeres e é incapaz de ver ou fazer seja o que for que lhe seja útil; pelo contrário, só é livre aquele que sem reservas se deixa conduzir unicamente pela razão. O agir de acordo com uma ordem, quer dizer, a obediência, retira, é um fato, até certo ponto a liberdade; não torna, porém, automaticamente um homem escravo, já que só o móbil da ação pode levar a tanto. Se o fim da ação não é a utilidade de quem a pratica, mas daquele que a ordena, então o que a pratica é escravo e inútil a si próprio; porém, num regime político e num Estado em que a lei suprema é o bem-estar de todo o povo e não daquele que manda, quem obedece em tudo à autoridade não deve considerar-se escravo e inútil a si mesmo, mas apenas súdito” (TTP, XVI). Na citação, o filósofo pontuou que ser escravo ou ser súdito depende essencialmente do móbil da ação e se essa gera utilidade para quem a “pratica” ou para quem a ordena. Ser escravo ou ser súdito está, portanto, ligado ao campo da utilidade. Em linhas gerais, o escravo é aquele que age em prol do benefício de quem ordena e não em benefício próprio.



## 5 CONCLUSÃO

Benedictus de Spinoza encarou sua própria filosofia não somente como uma doutrina, “mas [como] um modo de viver, uma prática, um convite à transformação da existência” (Larrauri, 2009, p.14). Segue-se que as obras de Spinoza refletem uma singular preocupação no que diz respeito à liberdade e à felicidade dos homens. Essa meditação sobre a vida já se encontra em suas obras de juventude, como o TIE. Na referida obra, o filósofo se questionou sobre o “bem verdadeiro” e a “suprema felicidade”. Sobre isso, Spinoza apontou que a experiência lhe ensinou que “tudo o que acontece na vida ordinária é vão e fútil”, além disso indagou se existia “algo que fosse um bem verdadeiro, capaz de comunicar-se, e que, [...] [lhe] desse para sempre o gozo de contínua e suprema felicidade” (TIE, §1).

O prólogo do TIE, de acordo com Santiago (2007, p.134), apresenta “uma narrativa da conversão [de Spinoza] à filosofia”. Essa conversão é marcada pelo descontentamento em relação à vida comum, ao que é colocado pelos demais como um bem, ou seja, ao que é comumente aceito como felicidade. O descontentamento se apoia em uma experiência *ensinante*. Em outras palavras, a experiência levou Spinoza a suspeitar daquilo que é usualmente entendido como um bem ou um valor. Ao mesmo tempo em que o conceito de experiência carece de uma tematização mais profícua no TIE, é ele que impulsiona uma desconfiança do pensador em relação às coisas “estimadas como o supremo bem pelos homens” (TIE, §3). Como assevera Santiago (2007, p.40), a experiência nos força a “‘abrir os olhos’ para a incoerência e quiçá a falsidade do sistema em que estamos e no qual acreditamos”.

Spinoza ponderou acerca da experiência e tomou uma decisão impulsionado pela desconfiança. Percebeu que “estaria largando males certos por um bem certo” (TIE, §7), mais do que isso decidiu “pela alegria e pela busca da felicidade, a mais difícil das decisões, é como que o ato fundador do espinosismo” (Santiago, 2007, p.141). Essa decisão aponta para um “novo instituto de vida”. Os referidos aspectos também são pensados por Spinoza tendo em vista a coletividade dos homens. Nesse sentido, o processo de individuação dos homens e a percepção que cada um possui de si mesmo são constituídos através de relações experienciadas com outros. Dessa forma, o filósofo orientou suas análises políticas, ou seja, entendeu que a liberdade e a felicidade dos homens também decorrem dessas relações.

É importante destacar que as reflexões feitas por Spinoza sobre a felicidade e a liberdade perpassam necessariamente a dinâmica que envolve o aumento e a diminuição de potência (*conatus*). Melhor dizendo, essas reflexões estão associadas à “capacidade interna para a pluralidade de afecções simultâneas” e a apreensão da mente como potência para “causar

internamente a pluralidade simultânea de ideias” (Chaui, 2016, p.560). Independentemente de ser *homem imaginativo* ou *homem de ação*, todos possuem um corpo composto de partes, e cada uma dessas partes necessita ser “capaz de tudo o que possa se seguir de sua natureza e, como consequência, para que a mente também seja, uniformemente, capaz de compreender, simultaneamente, muitas coisas” (EIVP45Sch.2).

Então, o poder do corpo está em sua disposição para afetar e ser afetado (contanto que sua proporção de movimento e repouso seja preservada). Isso implica dizer que o desenvolvimento de relações entre um modo finito e outros influencia diretamente no exercício de potência. Segue-se que independente da instituição ou não do político, os homens continuam perseverando em suas existências. Esse *perseverar* é o próprio *conatus* e se identifica com a busca de meios de afirmação e realização de nossa essência. Vale destacar que “a mente, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida” (EIIIP9). Além disso, os homens são perpassados pelas dinâmicas passionais, mas também podem agir conduzidos pela razão.

A partir desses referenciais, Spinoza estruturou seu projeto político tendo em vista o distanciamento de modelos sociais ideais que não levam em consideração a natureza afetiva humana. Ou seja, as questões políticas trabalhadas pelo filósofo estão dissociadas de uma moralidade teológica. “É a partir da antropologia e não da religião que se legitimam os conceitos básicos de Estado, direito, poder, liberdade” (Ferreira, 1997, p. 232). Os homens, através de um movimento concursivo de potências, transformam-se na causa geradora do *imperium*. Assim, a constituição do *imperium* é reflexo do movimento empreendido pelos homens para encontrarem condições mais favoráveis para o exercício de suas potências. Esse movimento é marcado tanto pelas paixões de esperança e medo como pelas relações de conveniência.

Então, a noção de político na filosofia spinozana desponta como uma forma de organizar as relações existentes, além de oferecer condições mais favoráveis para o desenvolvimento da vida. “Não porque os homens sejam racionalmente levados a efetivá-lo, mas porque as paixões desencadearam no seu movimento ilusório um equilíbrio que a razão ratifica como vantajoso” (TTP, 2003, p. CIII [Introdução de Diogo Pires Aurélio]). Já a conservação do *imperium* está atrelada ao aumento de sua própria potência que depende, por sua vez, do aumento de potência de seus partícipes. Segue-se que a liberdade humana encontra condições para sua concretização no *imperium*, pois nesse há uma regulação que norteia as relações individuais em prol de um não prejuízo mútuo.

Com a constituição do *imperium* não queremos dizer que as forças conflitivas presentes nas relações humanas cessariam, pelo contrário, elas existem a partir de um

movimento que as ressignifica. Os conflitos não são vistos por Spinoza apenas por uma perspectiva desagregadora, mas, sim, como produtora de efeitos ainda mais estabilizadores no que se refere à manutenção do próprio *imperium*. Apreender o que são essas forças conflitivas é de suma importância para entender como o *imperium* é constituído, mais do que isso, como o próprio fazer político se engendra. Embora o *imperium* seja marcado pelo movimento concursivo de potências, faz-se necessária a presença de leis civis, pois senão os conflitos seriam vivenciados apenas pela perspectiva desagregadora. De acordo com Silva (2020, p.65), as leis civis nada mais são que a própria “afirmação do direito natural” e, conseqüentemente, “se explicam por configurações de força, de engenho e de ações” (Silva, 2020, p.71). A potência dos estados civis do *imperium* está associada à proximidade ou não do direito natural. Por isso, a democracia surge como “o mais natural dos regimes”. É nesse ínterim que desenvolvemos nossa problematização.

A hipótese levantada nesta pesquisa levou em consideração a tensão entre imaginação e razão. Ou seja, voltamos nossos esforços para a zona em que se tocam a imaginação e a razão na filosofia política de Spinoza. Para tanto, foi necessário entender que o homem é uma expressão determinada da potência de Deus, perpassado por afetos. Além disso, compartilhamos o entendimento de que a ética e a política são duas esferas indissociáveis. Ainda foi necessário compreender a simultaneidade entre os gêneros de conhecimento. Embora Spinoza não se utilize desses termos em suas obras, adotamos as noções de *homem imaginativo* e *homem de ação* para clarificar a ideia que envolve a simultaneidade e a proporcionalidade entre os gêneros de conhecimento (imaginação e razão). O *homem imaginativo* experiencia, proporcionalmente, mais o primeiro gênero de conhecimento do que o segundo. Por sua vez, o *homem de ação* experiencia mais a razão do que a imaginação. É importante frisarmos que o homem de *ação* também se associa a outros por meio dos afetos de esperança e medo, contudo esse não é causa inadequada dos afetos e, sim, causa adequada. Melhor dizendo, tanto o *homem imaginativo* como o *homem de ação* se esforçam por perseverar em suas existências.

A partir da apresentação da questão, traçamos caminhos para pensar a simultaneidade das atividades imaginativa e racional. Além disso, refletimos sobre o perseverar do *imperium* e seus elementos racionais. Vale salientar que, em nenhum momento desta pesquisa, negamos o *modus operandi* imaginativo no movimento de constituição do *imperium*, mas enfatizamos a atuação da razão nesse processo. Com a formação do *imperium*, as paixões não são extirpadas das relações humanas, mas são canalizadas com o intuito de fortalecer a organização e as instituições sociais. Assim, o *imperium* não é o ápice de um exercício racional.

Segue-se que o afeto de segurança – não é o sentido adotado pelo ideário neoliberal, mas como horizonte de condições favoráveis para a experiência da liberdade (ver pág. 18 [nota 8]) – só poderá ser vivenciado pela multidão, se houver observância do *direito comum*. Essa observância se dá também pelas experiências afetivas. Ela pode ocorrer através do medo ou ser conduzida pela razão. Quando nos referimos à razão, não queremos associá-la à moralidade, mas à noção de útil. Assim, o indivíduo que conhece os princípios reguladores, não obedece a outrem, mas a si mesmo. Nesse sentido, podemos aferir que não há *imperium* pautado em aspectos puramente racionais como também não há *imperium* baseado em aspectos puramente passionais. Tanto o *modus operandi* imaginativo como a razão estão envolvidos na constituição do político e, conseqüentemente, na formação da cidade. A soma desses elementos, racionais e passionais, é que nos transmite o real movimento de constituição do *imperium*.

É importante lembrar que um indivíduo busca se associar a outros para diminuir os efeitos da flutuação de ânimo presentes nos afetos de *esperança* e *medo*. Melhor dizendo, os indivíduos buscam a vivência do afeto *segurança*. Spinoza afirmou no TP que a *segurança* é experienciada de forma menos expressiva em regimes políticos que tendem a concentrar o poder nas mãos de uma única pessoa. Segue-se que quanto mais os indivíduos se envolvem e participam da vida política mais o afeto de *segurança* é experienciado. Nesse sentido, a cooperação entre os homens visa ao bem comum e incide, por sua vez, no aumento de potência dos seus partícipes. Segue-se que a verdadeira razão da política está na oferta de condições favoráveis para que o indivíduo, em coletividade, experiencie a liberdade/felicidade<sup>110</sup>. E, como bem nos recorda Ribeiro (1997, p.62), “a verdadeira beatitude é partilhável, realiza-se num universo comunicacional”.

A partir das considerações feitas nesta pesquisa, podemos concluir que tanto a constituição do político como as configurações de potência apresentadas por Spinoza não representam um rompimento entre o *modus operandi* imaginativo e a razão. Pelo contrário, a condução racional da vida depende do bom uso das paixões experienciadas pelos homens. Na EIVP45Sch.2, Spinoza asseverou que “quanto maior é a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais necessariamente participamos da natureza divina”. Sobre isso, Merçon (2009) salientou que a partir das experiências proporcionadas pelas paixões alegres somos induzidos “a formar a ideia daquilo que é comum entre o nosso corpo e o corpo com o qual nos compomos” (Merçon, 2009, p. 73). Vale lembrar que a ideia que é formada daquilo que é *comum* entre o nosso corpo e outros é chamada por Spinoza de “noções

---

<sup>110</sup> Não foi nosso intuito realizar uma análise pormenorizada das questões da liberdade e da felicidade em Spinoza, mas traçar caminhos que culminem nessa investigação.

comuns”. Com isso, queremos dizer que somos naturalmente imaginativos e racionais. Quer dizer, a atividade racional não é exterior às paixões, ou seja, essas atividades se realizam conjuntamente. O desfecho de nossa pesquisa concerne, em um primeiro momento, na atuação da razão no processo que culmina na constituição e estabilização do *imperium*, através das noções de *útil* e *direito comum*. Por fim, investigamos de que forma o *homem imaginativo* e o *homem de ação* se beneficiam com essa constituição e como esses fatores contribuem na experiência da felicidade e da liberdade.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Cátia Cristina Benevenuto de. Experiência, *experientia docet* e o esquecimento. *In*: BECKER, Rafael Cataneo; FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha; GUIMARAENS, Francisco de; ITOKAZU, Ericka Marie; ROCHA, Mauricio (org.). **Spinoza e nós (v.2)**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2017. p.24-34.
- ANSALDI, Saverio. Conflit, démocratie et multitude: l'enjeu Spinoza-Machiavel. **Multitudes**, Paris, n. 27/4, p.217-225, 2006. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2006-4-page-217.htm?contenu=resume>. Acesso em: 6 out. 2021.
- AQUINO, Jefferson Alves de. Direito e poder em Espinosa: os fundamentos da liberdade política. **Kalagatos** - Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE, Fortaleza, v.2, n. 4, p.109-135, 2005.
- AURÉLIO, Diogo Pires. **Imaginação e poder**: estudo sobre a filosofia política de Espinosa. Lisboa: Colibri, 2000.
- AURÉLIO, Diogo Pires. **O mais natural dos regimes**: Espinosa e a democracia. Lisboa: Círculo de leitores e temas e debates, 2014.
- AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. *In*: ESPINOSA, Baruch de. **Ética**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2024. p.9-87.
- BAYLE, Pierre. **Escritos sobre Spinoza y el spinozismo**. Edición, introducción y traducción de Pedro Lombra. Madrid: Editorial Trotta, 2010.
- BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel republicano**. São Paulo: Loyola, 1991.
- BOROS, Gábor. A secularização dos afetos religiosos nos escritos de Spinoza: esperança e medo, amor e generosidade. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, n.21, p.11-40, 2009.
- BOVE, Laurent. Direito de guerra e direito comum na política spinozista. **Revista Conatus** – Filosofia de Spinoza, Fortaleza, v.2, n.4, p.91-97, 2008.
- BOVE, Laurent. **La stratégie du conatus**. Paris: Vrin, 2017.
- BRAGA, Luiz Carlos Montans. A política e os afetos: a concepção espinosana. **Rev. Direito e Práx.**, Rio de Janeiro, v.8, n.3, p. 2010-2042, 2017.
- BRAGA, Luiz Carlos Montans. Agudíssimo: Maquiavel em Espinosa. **Pensando** – Revista de Filosofia, Teresina, v.10, n.21, p.67-78, 2019.
- BUZON, Frédéric de; KAMBOUCHNER, Denis. **Vocabulário de Descartes**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- CAMPOS, André Santos. Spinoza e Espinosa: excursão antroponímico. **Revista Conatus** – Filosofia de Spinoza, Fortaleza, v.1, n.1, p. 19-26, 2007.

CAMPOS, André dos Santos. ***Jus sive potentia***: individuação jurídico-política na filosofia de Spinoza. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2008.

CAMPOS, André Santos. ***Jus sive potentia***: direito natural e individuação em Spinoza. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

CHAUI, Marilena. **A nervura do real**: imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUI, Marilena. A definição real na abertura da *Ética* I de Espinosa. **Cad. Hist. Fil. Ci.**, Campinas, v. 11, n. 1, p. 07-28, 2001.

CHAUI, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CHAUI, Marilena. Espinosa: poder e liberdade. *In*: BORON, Atilio A. (org.). **Filosofia política moderna**: de Hobbes a Marx. CLACSO; DCP-FFLCH, 2006. p.113-143.

CHAUI, Marilena. Da metafísica do contingente à ontologia do necessário: Espinosa. *In*. OLIVA, Luís César Guimarães (org.). **Necessidade e contingência na modernidade**. São Paulo: Barcarolla, 2009. p.27-83.

CHAUI, Marilena. A estrutura retórica do verbete Spinoza. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 120, p.313-334, 2009a.

CHAUI, Marilena. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHAUI, Marilena. **A nervura do real II**: imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

CHAUI, Marilena. Espinosa: ontogênese do singular e vida ética. **dois pontos**., São Carlos, v. 16, n. 3, p. 147-158, 2019.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa**: filosofia prática. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza: EdUECE, 2009. (Coleção: *Argentum Nostrum*)

DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o problema da expressão**. São Paulo: Editora 34, 2017.

DESCARTES, René. **Descartes**: obras escolhidas. Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

ELIAS, Norbert. **Introdução à Sociologia**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2008.

- ESPINOSA, B. **Pensamentos Metafísicos. Tratado da correção do intelecto. Tratado Político. Correspondências.** São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção: Os Pensadores)
- ESPINOSA, B. **Ética.** Introdução e notas de Joaquim de Carvalho. Lisboa: Relógio d'água editores, 1992.
- ESPINOSA, B. **Tratado teológico-político.** Introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ESPINOSA, B. **Tratado da reforma da inteligência.** Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- ESPINOSA, B. **Tratado político.** Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- ESPINOSA, B. **Ética.** Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015.
- ESPINOSA, B. **Correspondência entre Espinosa e Oldenburg.** Tradução, apresentação, estudo, preparação do texto latino e notas de Samuel Thimounier Ferreira. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- ESPINOSA, B. **Ética.** Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2024.
- EZCURDIA, José. O autômato espiritual na filosofia de Espinosa: implicações de uma ontologia imanentista no plano do conhecimento científico. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, n.24, p.11-33, 2010.
- FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. **A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. **Razão e paixão: o percurso de um curso.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- FORLIN, Enéias. A concepção cartesiana de sujeito: a alma e o animal racional. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v.25, n. Especial, p.135-166, 2011.
- FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. **O método geométrico em Descartes e Spinoza.** Fortaleza: EdUECE, 2011.
- GAINZA, Mariana de. **Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo.** São Paulo: Edusp, 2011.
- GARCÍA, Vidal I. Peña. **El materialismo de Spinoza: ensayo sobre la ontologia spinozista.** Madrid: Revista de Occidente, 1974.
- GÓMEZ, Cristian Andrés Tejeda. *Homo suum sibi utile quaerit: lo útil como fundamento ontológico de la sociabilidad en el pensamiento de Spinoza.* **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, Madrid, v.40, n.3, p.495-509, 2023.



GUEROULT, Martial. **Descartes segundo a ordem das razões**. Tradução de Érico Andrade (coord.), Enéias Forlin, Marisa Donatelli, César Battisti e Alexandre Soares. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

GUIMARAENS, Francisco de. Spinoza e o conceito de multidão: reflexões acerca do sujeito constituinte. **Direito, Estado e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 29, p.152-173, 2006.

GUIMARAENS, Francisco de; ROCHA, Maurício. Cooperação e igualdade social e política em Spinoza e Van den Enden. *In*: GRASSET, Baptiste Noel Auguste; FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha; ITOKAZU; Ericke Marie; GUIMARAENS, Francisco de; ROCHA, Mauricio (org.). **Spinoza e as Américas (vol.2)**. Fortaleza: EdUECE, 2014. p.35-48.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, Thomas. **Os elementos da lei natural e política**. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

ITOKAZU, Ericka Marie. **Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa**. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) — Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

JAQUET, Chantal. **A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

JESUS, Paula Bettani Mendes de. Considerações acerca da noção de afeto em Espinosa. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, n.33, p. 161-190, 2015.

JESUS, Paula Bettani Mendes de. Teoria da definição e princípio de causalidade na dedução do *conatus*. **dois pontos**, São Carlos, v. 16, n. 3, p. 1-11, 2019.

LARRAURI, Maite. **A felicidade segundo Spinoza**. São Paulo: Ciranda Cultural, 2009.

LIMA, Francisca Juliana Barros Sousa. **Esperança e liberdade na constituição do Estado em Benedictus de Spinoza**. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Mestrado Acadêmico em Filosofia do Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2014.

LUCCHESI, Filippo del; MORFINO, Vittorio (a cura). **Sulla scienza intuitiva in Spinoza: ontologia, política, estética**. Milano: Edizioni Ghibli, 2003.

MACHEREY, Pierre. **Introduction à l'Éthique de Spinoza: La troisième partie - La vie affective**. Paris: PUF, 1995.

MACPHERSON, C. B. **Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke**. Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MAIMÔNIDES. **O guia dos perplexos II**. São Paulo: Landy, 2003.

MALINOWSKI-CHARLES, Syliane. The circle of adequate knowledge: notes on reason and intuition in Spinoza. *In*: GABER, Daniel; NADLER, Steven (eds.). **Oxford Studies in Early Modern Philosophy** (v. 1). New York: Oxford University Press, 2004. p.139-163.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

MATHERON, Alexandre. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris: Les Editions Minuit, 1988.

MATHERON, Alexandre. **Indivíduo e comunidade em Spinoza**. Tradução de Martha de Aratana, Baptiste Grasset e Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2021.

MERÇON, Juliana. **Aprendizado ético-afetivo: uma leitura spinozana da educação**. São Paulo: Editora Alínea, 2009.

MIGNINI, Filippo. **L'Ética di Spinoza: introduzione alla lettura**. Roma: Carocci Editore, 2007.

MORFINO, Vittorio. **Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli**. Milano: LED, 2002.

MORFINO, Vittorio. La temporalidad plural de la multitud. **Youkali - Revista crítica de las artes y del pensamiento**. n.4, p.05-30, 2007.

MORFINO, Vittorio. A causalidade estrutural em Althusser. **Lutas Sociais**, São Paulo, v.18, n.33, p.102-116, 2014.

MORFINO, Vittorio. **A ciência das conexões singulares**. São Paulo: Contracorrente, 2021.

MORFINO, Vittorio. **O tempo e a ocasião: o encontro Espinosa Maquiavel**. Tradução de Daniel Santos da Silva. São Paulo: Contracorrente, 2023.

NOGUEIRA, Alcantara. **O método racionalista-histórico em Spinoza**. São Paulo: Mestre Jou, 1976.

OLIVA, Luís César. A noção de contemplação na Livro II da *Ética* de Espinosa. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, v.19, p. 47-65, 2008.

OLIVA, Luís César. O *conatus* em Descartes, Hobbes e Espinosa. **DoisPontos:**, São Carlos, v. 15, n. 1, p. 61-77, 2018.

OLIVEIRA, Fernando Bonadia de. **Coerência e comunidade em Espinosa**. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PAULA, Marcos Ferreira de. **Alegria e felicidade: a experiência do processo liberador em Espinosa**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

PERSCH, Sérgio Luís. Exame do método racionalista na filosofia política de Espinosa. **Analecta**, Guarapuava, v.6, n.2, p.85-95, 2005.

PHILONENKO, Alexis. **Reler Descartes: o gênese do pensamento francês**. Tradução de Fernando Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

PUGLIESE, Nastassja. Os três gêneros de conhecimento e a natureza de suas relações. *In*: BECKER, Rafael Cataneo; FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha; GUIMARAENS, Francisco de; ITOKAZU, Ericka Marie; ROCHA, Mauricio (org.). **Spinoza e nós (v.2)**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2017. p.114-127.

REZENDE, Cristiano Novaes de. **Intellectus Fabrica: um ensaio sobre a teoria da definição no *Tractatus de Intellectus Emendatione* de Espinosa**. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

ROCHA, André Menezes. Espinosa e o conceito de superstição. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v.1, n.12, p.81-99, 2008.

ROCHA, André Menezes. **Espinosa e a inteligibilidade na história: ensaios sobre a liberdade e a democracia no *Tratado Teológico-Político***. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

RODRIGUES, Juarez Lopes. A produção da ordem comum da natureza através da imaginação. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, n. 42, p.237-252, 2020.

RODRIGUES, Juarez Lopes. O *conatus* imaginativo em Espinosa. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 44, n. 1, p. 205-224, 2021.

RYAN, Alan. A filosofia política de Hobbes. *In*: SORELL, Tom (org.). **Hobbes**. São Paulo: Ideias e Letras, 2011. p. 253-297.

SANTIAGO, Homero. O filósofo espinosista precisa criar valores? **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 30, n. 1, p. 127-149, 2007.

SANTIAGO, Homero. Por uma teoria espinosana do possível. *In*: FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro; AURÉLIO, Diogo Pires; FERON, Olivier (org.). **Spinoza: ser e agir**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011. p.77-86.

SANTIAGO, Homero. **Entre servidão e liberdade**. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

SANTIAGO, Homero. Da superstição ao autoritarismo segundo a lógica das paixões (o exemplo de Alexandre no prefácio do *Tratado Teológico-Político*). **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, n.44, p.15-38, 2021.

SÉVÉRAC, Pascal. Conhecimento e afetividade em Spinoza. *In*: MARTINS, André (org.). **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p.17-36.

SILVA, Daniel Santos da. **O conceito de indivíduo e sua realidade na política em Espinosa**. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SILVA, Daniel Santos da. Concurso e transferência: uma crítica espinosana ao contrato social de Hobbes. **Kriterion**, Belo Horizonte, n.136, p.23-43, 2017.

SILVA, Daniel Santos da. **Conflito e resistência na filosofia política de Espinosa**. Campinas: UNICAMP, 2020.

SILVA, Valéria Loturco. Flutuação do ânimo em Espinosa: uma leitura deleuziana. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, n.18, p.11-38, 2008.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SKINNER, Quentin. **Hobbes e a liberdade republicana**. Tradução de Modesto Florenzano. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

SOUKI, Nádia. **Behemoth contra Leviatã: guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes**. São Paulo: Loyola, 2008.

SPINOZA, B. **Tratado Político**. Traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

SPINOZA, B. **Spinoza opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; Ristampa 1972. Milano: Edição Eletrônica a cura di Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.

SPINOZA, B. **Spinoza opera**. Traduzioni e note di Filippo Mignini e Omero Proietti. Milano: Arnaldo Mondadori Editore, 2007.

SPINOZA, B. **Ética**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

SPINOZA, B. **Baruch Spinoza: Tutte le opere**. Traduzioni di Mariaelena Buslacchi, Alessandro Dini, Gaetano Durante, Simona Follini e Andrea Sangiacomo. Milano: Bompiani, 2010.

SPINOZA, B. **Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar**. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Frago e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

- SPINOZA, B. **Tratado da reforma do entendimento**. Lisboa: Edições 70, 2013.
- SPINOZA, B. **Spinoza**: obra completa I: Breve tratado e outros escritos. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- SPINOZA, B. **Spinoza**: obra completa II: correspondência completa e vida. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- SPINOZA, B. **Spinoza**: obra completa III: Tratado teológico-político. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- SPINOZA, B. **Spinoza**: obra completa IV: Ética e Compêndio de gramática da língua hebraica. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- SPINOZA, B. **Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos**. Traducción, Introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 2014.
- SPINOZA, B. **Princípios da filosofia cartesiana. Pensamentos metafísicos**. Tradução de Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- SPINOZA, B. **Tratado da emenda do intelecto**. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da UNICAMP, 2015.
- SPINOZA, B. **Ética demostrada según el orden geométrico**. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial, 2017.
- SPINOZA, B. **Ética**. Traduzione di Gaetano Durante. Milano: Bompiani, 2017.
- STERN, Ana Luiza Saramago. **A imaginação no poder**: obediência política e servidão em Espinosa. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2016.
- STRAUSS, Leo. **Spinoza's critique of religion**. New York: Schocken Books, 1982.
- STRAUSS, Leo. **Direito natural e história**. Tradução de Bruno Costa Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- TATIÁN, Diego. **La cautela del salvaje**: pasiones y política en Spinoza. Buenos Aires: Calihue, 2015.
- TEIXEIRA, Lívio. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa**. São Paulo: UNESP, 2001.
- WILSON, Margaret D. Teoria do conhecimento de Spinoza. *In*: GARRET, Don (org.). **Spinoza**. São Paulo: Ideias e Letras, 2011. p.123-183.

## APÊNDICE A – CITAÇÕES DAS OBRAS DE BENEDICTUS DE SPINOZA E OUTROS AUTORES

### 1. Formas para a citação das obras de Benedictus de Spinoza:

- TIE** *Tractatus de Intellectus Emendatione (Tratado da Reforma da Inteligência)*.  
Exemplo de citação: TIE, §5
- KV** *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand (Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar)*. Numeração romana das partes, numeração árabe dos parágrafos. Exemplo de citação: KV, II, 2
- TTP** *Tractatus Theologico-Politicus (Tratado Teológico-Político)*. Numeração romana dos capítulos. Exemplo de citação: TTP, XIII
- E** *Ethica ordine geométrico demonstrata (Ética)*. Numeração romana das partes e numeração árabe das proposições. Siglas: App=Apêndice; Ax=Axioma; Cap=Capítulo; Cor=Corolário; Def=Definição; Def.Aff.=Definições dos Afetos; Dem=Demonstração; Exp=Explicação; Lem=Lema; P=Proposição; Post=Postulado; Pref.=Prefácio; Sch.=Escólio. Exemplos de citações: EIP14; EIIP13LemII
- TP** *Tractatus Politicus (Tratado Político)*. Numeração romana dos capítulos, numeração árabe dos parágrafos. Exemplo de citação: TP,II,§17
- Ep** *Epistolae (Correspondência)*. Numeração romana da carta. Exemplo de citação: *Ep.* XXXI

### 2. Formas para a citação das obras de outros autores:

- Elem.** *The elements of law, natural and politic (Os elementos da lei natural e política)* de Thomas Hobbes. Numeração romana da parte, numeração romana do capítulo, numeração árabe na seção. Exemplo de citação: *Elem.*, II, XX, 7
- De Cive** *De cive (Do cidadão)* de Thomas Hobbes. Numeração romana do capítulo, numeração árabe da seção. Exemplo de citação: *De Cive*, I, 12
- Lev.** *Leviathan (Leviatã)* de Thomas Hobbes. Numeração romana do capítulo, numeração árabe das páginas no original. Exemplo de citação: *Lev.*, XIV, 64

- Discorsi** *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio (Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio)* de Maquiavel. Numeração romana do livro, numeração árabe do capítulo. Exemplo de citação: *Discorsi*, I, 4
- Il Príncipe** *Il Príncipe (O Príncipe)* de Maquiavel. Numeração romana do capítulo. Exemplo de citação: *Il Príncipe*, XV.