



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

**FABÍOLA DA SILVA CALDAS**

**ORDEM COMUM E IMAGINAÇÃO NA CONSTITUIÇÃO DO CAMPO POLÍTICO,  
SEGUNDO BENEDICTUS DE SPINOZA**

**FORTALEZA**

**2024**

FABÍOLA DA SILVA CALDAS

ORDEM COMUM E IMAGINAÇÃO NA CONSTITUIÇÃO DO CAMPO POLÍTICO,  
SEGUNDO BENEDICTUS DE SPINOZA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de doutora em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald.

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)

---

C15o

Caldas, Fabíola da Silva.

Ordem comum e imaginação na constituição do campo político, segundo Benedictus de Spinoza / Fabíola da Silva Caldas. – 2024.

178 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2024.

Orientação: Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd. .

1. Ordem comum. 2. Ordem necessária. 3. Finitude. 4. Imagem. 5. Política. I. Título.

CDD 100

---

FABÍOLA DA SILVA CALDAS

ORDEM COMUM E IMAGINAÇÃO NA CONSTITUIÇÃO DO CAMPO POLÍTICO,  
SEGUNDO BENEDICTUS DE SPINOZA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de doutora em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 20/09/2024

BANCA EXAMINADORA

---

Profº Drº Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Profº Drº Emanuel Angelo da Rocha Fragoso  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

---

Profº Drº Wandêilson Silva de Miranda  
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

---

Profª Drª Zilmara de Jesus Viana de Carvalho  
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

---

Profº Drº Alex Sandro Leite  
Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

Aos meus pais, Alezerina e Paulo.

## AGRADECIMENTOS

“O agradecimento ou a gratidão é o desejo ou o empenho de amor pelo qual nos esforçamos por fazer bem a quem, com igual afeto de amor, nos fez bem.” (EIIIDA34).

A Deus que é toda a natureza.

Agradeço de todo o coração à minha família, sempre porto seguro e fonte de incentivo inesgotável. Aos meus pais, irmãos e sobrinhos, que fazem o meu mundo e a minha vida melhores.

Quero agradecer de forma muito especial aos colegas do GT Benedictus de Spinoza/UECE que me receberam e compartilharam comigo conhecimento de uma longa caminhada de estudos sobre o pensamento de Spinoza. De maneira particular, agradeço à Patrícia (quem me recebeu no primeiro dia na UECE e me apresentou ao grupo), ao Carlos, à Juliana, ao Henrique, à Karine, por todas as trocas de conhecimento e, também, de angústias nessa caminhada do doutorado.

Ao professor Emanuel Fragoso, sempre generoso e cuidadoso com seus alunos, que me oportunizou experiências enriquecedoras ao longo desses anos no GT Benedictus de Spinoza. Agradeço pela leitura atenta do meu texto e pelo cuidado com os detalhes.

Ao meu orientador, professor Luiz Felipe Sahd, por todo conhecimento compartilhado e por ter se mostrado sempre disposto e presente ao longo da caminhada do doutorado. Muito obrigada pela gentileza e seriedade com que tratou esta pesquisa.

Ao professor Wandêilson Miranda, por acompanhar mais uma etapa da minha formação, colaborando imensamente para sua realização, com suas leituras sempre atentas e recomendações precisas para o melhoramento da pesquisa. Sou grata por ter aceito compor a banca de qualificação e, agora, a banca da defesa.

À professora Zilmara de Carvalho, por ser alguém sempre presente, em quem confio e com quem sempre aprendo. Muito obrigada pela disponibilidade em participar da banca de defesa.

Ao professor Alex Leite, pela disponibilidade em participar da banca de defesa e compartilhar seu amplo conhecimento do pensamento de Spinoza.

Ao Sebastião (secretário do PPGFIL), por toda gentileza e disponibilidade com que sempre me atendeu. Muito obrigada!

A todos os meus professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará por ter aprendido tanto com vocês. Muito obrigada!

“Pois tudo o que é precioso, é tão difícil como raro” (EVP42)

## RESUMO

Tudo é determinado, nada na natureza é contingente ou possível. Eis a tese fundamental do spinozismo. Tudo o que acontece, incluindo nossas ações e pensamentos, é efeito necessário de causas anteriores, sendo as ideias de contingência e possibilidade ilusórias, frutos da nossa ignorância em relação às verdadeiras causas que determinam todos os eventos. A determinação não é apenas um aspecto da realidade, mas a própria essência dela. A partir do argumento ontológico, Spinoza estabelece a ordem necessária da natureza, que marca, dentre outras coisas, as consequências necessárias da finitude, das quais emerge uma segunda forma de compreender e organizar a realidade, não mais por meio da razão, mas pela da imaginação: a ordem comum da natureza. Dela participam o tempo, a duração, a contingência, a fortuna, a servidão, enfim, toda sorte de arranjo com a exterioridade. Como racionalista, Spinoza confia firmemente no poder libertador que a razão possui, mas como realista, não cessou de afirmar ao longo de seus escritos epistemológicos, éticos e políticos, que os homens se guiam muito mais pelos afetos do que pela razão o que nos leva a um ponto de inflexão, objeto principal desta investigação: em termos políticos, de pouco adianta que o pacto seja conforme ao que a razão determina quando se sabe que a maior parte dos homens não chega a conhecer o que lhe é verdadeiramente útil. Se os homens “onde quer que se juntem formam costumes e um estado civil” e se “as causas e fundamentos do estado não devem pedir-se aos ensinamentos da razão, mas deduzir-se da natureza ou condição comum dos homens”, inferimos que não existe política sem o trabalho da imaginação. A constituição da *multitudo* é também a constituição do poder político, na medida em que este reflete a potência do coletivo, pois ao mesmo tempo em que se apresenta como expressão imanente de suas relações constitutivas como poder político e leis comuns, ela é, também, um coletivo de ideias, afetos, costumes, sendo assim conduzida “como que por uma só mente” (TP,II,16). O campo político é decalcado pela potência da imaginação.

**Palavras-chave:** ordem comum; ordem necessária; finitude; imaginação; política.



## RÉSUMÉ

Tout est déterminé, rien dans la nature n'est contingent ou possible. C'est la thèse fondamentale du spinozisme. Tout ce qui arrive, y compris nos actions et nos pensées, est un effet nécessaire de causes antérieures, les idées de contingence et de possibilité étant illusoire, résultat de notre ignorance des véritables causes qui déterminent tous les événements. La détermination n'est pas seulement un aspect de la réalité, mais son essence même. À partir de l'argumentation ontologique, Spinoza établit l'ordre nécessaire de la nature, qui marque, entre autres, les conséquences nécessaires de la finitude, d'où surgit une seconde manière de comprendre et d'organiser le réel, non plus par la raison, mais par celle de l'imagination : la ordre commun de la nature. Le temps, la durée, la contingence, la fortune, la servitude, bref, toutes sortes d'arrangements avec l'extériorité y participent. En tant que rationaliste, Spinoza a fermement confiance dans le pouvoir libérateur que possède la raison, mais en tant que réaliste, il n'a cessé d'affirmer tout au long de ses écrits épistémologiques, éthiques et politiques, que les hommes sont bien plus guidés par les affections que par la raison, ce qui nous conduit à jusqu'à un point d'inflexion, objet principal de cette enquête: en termes politiques, il ne sert à rien que le pacte soit conforme à ce que la raison détermine quand on sait que la majorité des hommes ne savent pas ce qui leur est vraiment utile. Si les hommes «partout où ils se réunissent forment des coutumes et un état civil» et si «les causes et les fondements de l'État ne doivent pas être demandés aux enseignements de la raison, mais être déduits de la nature ou de la condition commune des hommes», nous en déduire qu'il n'y a pas de politique sans le travail de l'imagination. La constitution de la multitud est aussi la constitution du pouvoir politique, dans la mesure où elle reflète le pouvoir du collectif, car en même temps qu'elle se présente comme une expression immanente de ses rapports constitutifs de pouvoir politique et de lois communes, elle est aussi un collectif d'idées, d'affections, de coutumes, mené ainsi «comme par un seul esprit» (TP,II,16). Le champ politique est façonné par le pouvoir de l'imagination.

**Mots-clés:** ordre commun; ordre nécessaire; finitude; imagination; politique.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Ap	apêndice
Ax	axiomas
Cap	capítulo
CM	<i>Cogitata metaphysica</i>
Cor	corolário
DA	definição dos afetos
Def	definições
Dem	demonstração
Dem Alt	demonstração alternativa
E	<i>Ethica ordine geometrico demonstrata</i>
Ep	<i>Epistolæ</i>
Esc	escólio
KV	<i>Korte Verhandeling</i>
L	lema
P	proposição
Post	postulado
PPC	<i>Renati Des Cartes Principiorum Philosophiæ</i>
SO	<i>Spinoza Opera</i>
TIE	<i>Tractatus de Intellectus Emendatione</i>
TP	<i>Tractatus Politicus</i>
TTP	<i>Tractatus Theologico-Politicus</i>

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>12</b>
<b>2</b>	<b>A NATUREZA DOS MODOS FINITOS</b> .....	<b>19</b>
<b>2.1</b>	<b>Substância</b> .....	<b>19</b>
<b>2.1.1</b>	<i>A teoria da definição perfeita</i> .....	<b>21</b>
<b>2.1.2</b>	<i>Deus sive Substantia</i> .....	<b>34</b>
<b>2.1.2.1</b>	<i>Causa Sui: a natureza da Substância/Deus</i> .....	<b>37</b>
<b>2.1.2.2</b>	<i>As propriedades de Deus</i> .....	<b>43</b>
<b>2.1.3</b>	<i>Substantiam Corpoream</i> .....	<b>50</b>
<b>2.2</b>	<b>Os Modos</b> .....	<b>55</b>
<b>2.2.1</b>	<i>Da natureza dos modos finitos</i> .....	<b>56</b>
<b>2.2.2</b>	<i>As consequências necessárias da finitude</i> .....	<b>65</b>
<b>3</b>	<b>A ORDEM COMUM DA NATUREZA E A IMAGINAÇÃO</b> .....	<b>74</b>
<b>3.1</b>	<b>Ordem comum da natureza</b> .....	<b>74</b>
<b>3.1.1</b>	<i>Ordem comum e ordem necessária no TIE</i> .....	<b>76</b>
<b>3.1.2</b>	<i>Ordem comum e ordem necessária na Ética</i> .....	<b>80</b>
<b>3.2</b>	<b>Imaginação: além do erro</b> .....	<b>92</b>
<b>3.2.1</b>	<i>Tempo, Duração e Contingência</i> .....	<b>106</b>
<b>3.3</b>	<b>A servidão como desdobramento ético-político da ordem comum</b> .....	<b>116</b>
<b>4</b>	<b>A IMAGINAÇÃO NA CONSTITUIÇÃO DO CAMPO POLÍTICO</b> .....	<b>123</b>
<b>4.1</b>	<b>A constituição do campo político</b> .....	<b>123</b>
<b>4.2</b>	<b>Direito natural e direito civil</b> .....	<b>133</b>
<b>4.2.1</b>	<i>Diferença entre direito natural e direito civil em Hobbes e Spinoza</i> .....	<b>139</b>
<b>4.3</b>	<b>A dinâmica da imaginação e o <i>conatus</i> individual</b> .....	<b>142</b>
<b>4.4</b>	<b><i>Mimesis</i> afetiva: o papel da imaginação na sociabilidade humana</b> .....	<b>152</b>
<b>4.5</b>	<b><i>Multitudo</i>: A formação do sujeito político</b> .....	<b>158</b>
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>170</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>176</b>

## 1 INTRODUÇÃO

*“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).*

Estudar e pesquisar sobre a Filosofia exige que mantenhamos sempre presente a questão: o que tem esse autor a nos dizer sobre um tal problema? Esta é uma pesquisa sobre política e a pergunta fundamental também foi feita aqui: o que tem Benedictus de Spinoza<sup>1</sup>, um filósofo do século XVII a nos dizer sobre política? Como uma pesquisa como esta pode contribuir para o enfrentamento dos problemas políticos do nosso tempo? Assim como o próprio Spinoza, declaradamente, não pretendia, com suas investigações políticas, “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”, nós também não pretendemos oferecer uma resposta que solucione os problemas políticos hodiernos, mas oferecer uma linha de pensamento que nos auxilie na reflexão crítica para o enfrentamento destes.

Como dissemos, esta é uma pesquisa sobre política como o próprio título indica, porém tal evidência não esgota seu conteúdo. As obras de cunho político de Spinoza têm, subjacentes, a concepção de realidade reivindicada pelo autor, para a qual remetem irremediavelmente. Essa é a marca de seu sistema filosófico. O determinismo consagrado pela ontologia spinozana que define a substância como produção atuosa, é o mesmo que inscreve os modos finitos na moldura de uma razão que, no limite, ignora o acidente, a contingência. Nesse sentido, nosso primeiro esforço se concentra em pensar a existência concreta dos modos finitos no interior desse quadro, uma vez que, embora, por essência, tenham plena condições de expansão intelectual, não podem conhecer a globalidade das suas conexões com o todo, que o mesmo é dizer, a globalidade de

---

<sup>1</sup> As referências à Benedictus de Spinoza serão feitas utilizando duas grafias distintas, a saber: Spinoza e Espinosa. Tal distinção se dá pelas traduções das obras utilizadas e será mantida ao longo do texto. Dessa forma, quando a citação do autor for feita em referência a *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica*, a grafia do seu nome será Spinoza; em relação às demais obras do autor a grafia adotada será Espinosa. Utilizaremos as três traduções mais tradicionais da *Ética* em língua portuguesa [Tomaz Tadeu – Autêntica; Marilena Chauí – Edusp; Diogo Pires Aurélio – Editora 34] e faremos as citações de acordo com a tradução que considerarmos mais próxima da obra original. Nas citações das obras de Spinoza utilizaremos a edição de *Carl Gebhardt Spinoza Opera*. Para a edição latina citaremos com a sigla SO, seguida do número correspondente ao volume (1 ao 4) em algarismo arábico e a paginação, tal como: EIVP13, SO2, p. 303 = *Ética*, Parte IV, proposição 13, Spinoza Opera, vol. 2.

sentido de suas ações. Pois, no âmbito do conhecimento, as ideias inadequadas são uma consequência necessária da finitude, dado que expressam apenas uma parte do intelecto infinito e não o todo.

Spinoza faz uma interrupção na redação da *Ética*<sup>2</sup> para escrever o *Tratado Teológico-Político*<sup>3</sup>, e muito se discute se a partir daí haveria uma ruptura ou continuidade no pensamento ético do autor uma vez que, as partes IV e V, escritas após o *TTP*, inscrevem na *Ética* o que Goldschmidt (1978) chama de “eu empírico”, no sentido moral e, posteriormente, no *Tratado Político*<sup>4</sup>, “eu empírico” no sentido político. Fato é que as partes IV e V inserem na filosofia spinozista o binômio servidão-liberdade que se tornará o ponto de contato entre suas teorias ética e política. A servidão, encarada como impotência para controlar e refrear os afetos face à natureza e aos outros para reger a própria vida, presente nas primeiras linhas dos prefácios do *TTP* e da parte IV da *Ética*, revelam a identificação entre as duas obras<sup>5</sup>. A liberdade, tema tão caro a Spinoza tanto na *Ética* quanto em seus tratados sobre política, é analisada nessas três obras em perspectivas distintas: a *Ética* contempla apenas a possibilidade de libertação individual pela razão; o *TTP* e o *TP* contemplam a libertação pensada coletivamente. Nisto Spinoza inova em relação à tradição política: ele considera a política como uma instância que pode garantir as condições para o homem se libertar e para a razão se exprimir, mas não é produtora da liberdade e tradutora da razão.

Nesse sentido, como racionalista, Spinoza confia firmemente no poder libertador que a razão possui, mas como realista, não cessou de afirmar ao longo de seus escritos epistemológicos, éticos e políticos, que os homens se guiam muito mais pelos afetos do que pela razão o que nos leva a um ponto de inflexão, objeto principal desta investigação: em termos políticos, de pouco adianta que o pacto seja conforme ao que a razão determina quando se sabe que a maior parte dos homens não chega a conhecer o que lhe é verdadeiramente útil. Nosso

---

<sup>2</sup> Para as citações da *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica*, por ter uma estrutura particular – dividida em cinco partes sendo cada uma composta por definições, axiomas, proposições, escólios, corolários e em alguns casos lemas e postulados – sempre que citada será mencionado a parte da obra a que se refere o excerto em algarismo romano, seguida pela abreviatura das divisões internas desta. Cada sigla será acompanhada dos números correspondentes em algarismos arábicos. Por exemplo, para citar o corolário 2 da proposição 45 da quarta parte da *Ética*, utilizaremos: (EIVP45Cor2).

<sup>3</sup> Para citações do *Tratado Teológico-Político*, faremos uso da abreviação *TTP* para identificação da obra, seguida de algarismos romanos para identificar os capítulos referidos. Por exemplo, para citar o capítulo 16 da referida obra, utilizaremos: (*TTP*XVI)

<sup>4</sup> Para citações do *Tratado Político*, faremos uso da abreviação *TP* para a identificação da obra, seguida de algarismos romanos para identificar os capítulos e algarismos arábicos para identificar os artigos internos. Por exemplo, para citar o artigo 7 do primeiro capítulo do *Tratado Político*, utilizaremos: (*TP*, I, 7).

<sup>5</sup> Com isso não queremos afirmar que as partes IV e V da *Ética* tenham sido escritas em função do *Tratado Teológico-Político* ou que haja um interesse externo ao sistema demonstrado rigorosamente na *Ética*. Nossa intenção é simplesmente demarcar um ponto de contato entre as duas obras.

objetivo nesta pesquisa é compreender a política a partir da realidade modal, mais especificamente, a partir dos modos finitos que somos nós. Assim, se – como dito no excerto que abre esta introdução – os homens “onde quer que se juntem formam costumes e um estado civil” e se “as causas e fundamentos do estado não devem pedir-se aos ensinamentos da razão, mas deduzir-se da natureza ou condição comum dos homens”, como é possível pensar uma política aplicável a esta realidade? Donde inferimos que a verdadeira condição para a aplicabilidade da política seja um equilíbrio surgido da própria dialética passional (ação/paixão) e, para isso, é preciso admitir uma nova forma de conceber a imaginação, agora dotada de potência e responsável tanto pela constituição da ordem comum da natureza quanto por costurar a trama da sociabilidade dos modos finitos.

A investigação desta problemática prosseguiu conforme as análises das temáticas que passamos a apresentar:

Instituindo-se de forma contrária às verdades tradicionais já consolidadas, Spinoza desenvolve sua obra em defesa do livre pensar como condição tanto para a fundação de uma ética, quanto para a instauração de uma teoria política que sejam realmente aplicáveis aos homens. O pensamento político do filósofo holandês está no cerne da consolidação do estado moderno, por isso desenvolveu toda sua teoria tentando solucionar algumas dificuldades expostas pela tradição filosófica, apresentando um novo panorama ético, político e teológico-político. A *Ética* foi escrita como um tratado ontológico que pretende reestabelecer a relação entre o homem e Deus, através da ilustre e polêmica tese da imanência. Spinoza faz a releitura de vários conceitos desenvolvidos ao longo da história da filosofia, sejam eles antigos, escolásticos ou modernos.

Em primeiro lugar, buscaremos investigar a natureza dos modos finitos, com o objetivo de identificar suas consequências necessárias. Esse estudo, se apoiará principalmente nos dimensionamentos ontológico e epistemológico da filosofia de Spinoza. Considerando seu sistema imanente, não poderemos proceder nesta investigação acerca dos modos finitos à revelia de sua causa eficiente, por isso iniciaremos nosso percurso pela definição de Substância, justamente para demarcar o ponto de partida do edifício ontológico do autor. Mas, essa demarcação precisa de um aporte epistemológico, o que justifica abrir uma janela de discussão para tratar sobre a teoria da definição perfeita (ou genética), que compõe a segunda parte do

método elaborado por Spinoza no inacabado *Tratado da Emenda do Intelecto*<sup>6</sup> (1677), cujo objetivo é nos possibilitar “ter ideias claras e distintas, quer dizer, ideias provindas da pura mente, e não de fortuitos movimentos do corpo” (1987, p. 80), para isso é necessário, num primeiro momento, distinguir e separar a ideia verdadeira das demais percepções e impedir a mente de confundir as ficções, as ideias falsas e as ideias duvidosas com as ideias verdadeiras. É ainda no *TIE* que Spinoza distinguirá duas séries de coisas: a série das coisas criadas (da qual participam os modos finitos) e a série das coisas incriadas (da qual participa Deus e seus infinitos atributos), ambas compõem a chamada ordem necessária da natureza, à qual necessariamente deve ser obedecida para que pensemos corretamente (adequadamente), pois é nela que se inscreve a norma da verdade.

Em seguida, seguiremos a temática ontológica a partir do evocado *Deus sive Substantia*. Assim, veremos que o infinito, a eternidade, a imutabilidade caracterizam os modos produzidos pela natureza absoluta do atributo, ou seja, o seu efeito considerado globalmente. A dedução desses caracteres é a preliminar essencial para a dedução dos modos finitos, uma vez que o atributo de Deus só pode produzir sua diversidade infinita postulando-os todos de uma vez na eternidade por um ato único e indivisível do qual o modo infinito é a expressão. O argumento ontológico impõe consequências necessárias à finitude: [1] as ideias inadequadas, no conhecimento; [2] as causas inadequadas, na ação; [3] as paixões, na vida ético-psíquica. Essas consequências necessárias da finitude, oriundas das propriedades necessárias das coisas finitas, fundam a ordem comum da natureza, onde, entre outras coisas, a contingência existe. É, portanto, sabido que a contingência não está nas coisas, mas na nossa mente, e é necessariamente explicada pela nossa ignorância das causas. Este é o ponto que liga todas as consequências necessárias da finitude: sendo todas oriundas da nossa ignorância das causas, nos possibilita a criação de uma ordem paralela à ordem necessária da natureza, baseada na imaginação e pela qual os modos finitos (humanos) compreendem e organizam a realidade.

Em segundo lugar, investigaremos em que consiste a chamada “ordem comum da natureza”, no que difere da “ordem necessária da natureza” e quais seus desdobramentos epistemológicos, éticos e políticos. Nosso principal objetivo é analisar o terreno sobre o qual a política será fundada: o terreno da fortuna. Veremos que o tema da “ordem comum da natureza” embora tenha sido plantado nos primeiros escritos spinozanos, foi semeado ao longo da sua filosofia e na *Ética* ganhou contornos emblemáticos, quando na parte II (A natureza e a origem

---

<sup>6</sup> Para citações do *Tratado da Emenda do Intelecto*, faremos uso da abreviação *TIE* para identificação da obra, seguido do sinal indicador de parágrafo (§) e do número do parágrafo em algarismo arábico. Por exemplo, para citar o parágrafo 34 da obra, utilizaremos: (*TIE* §34).

da mente/ *De natura e origine mentis*) e na parte IV (A servidão humana ou a força dos afetos/ *De servitute humana seu de affectuum viribus*), ele é identificado com a imaginação, com a ordem das “coisas criadas” ou, o que é equivalente “ordem das coisas singulares mutáveis” (modos finitos) e com a servidão, indicando uma relação entre estes conceitos, que buscaremos evidenciar. Entendendo que esta não é uma temática original da *Ética*, nós traremos uma elucidação de como ela aparece no *TIE* para que seja possível visualizar sua evolução.

Em seguida, nos dedicaremos ao conceito de imaginação, buscando delinear os contornos que fazem dele um conceito chave para compreendermos a realidade dos modos finitos e o seu papel decisivo na constituição do campo político. Spinoza reserva à imaginação uma naturalidade fundamental para o seu sistema imanente, além de propor e demonstrar que a imaginação é dotada de potência, revelando seu olhar particular em relação a este conceito num século bastante inclinado a criticar as suas fraquezas. Afirmar isto não significa que o holandês não tenha explorado longamente as fraquezas do conhecimento de primeiro gênero, isto é, as ilusões de um conhecimento por signos, que ignora a ordem e a conexão das coisas. Acontece que o pensamento de Spinoza contempla duas concepções de imaginação que se entrelaçam: [1] uma concepção muito difundida no século XVII, segundo a qual a imaginação é desvalorizada, assimilada a um conhecimento vago, confuso, baseado em signos e fonte de superstição; [2] outra apresentada nas partes III e IV da *Ética*, onde a imaginação aparece como constitutiva da atividade humana, estando intrinsecamente ligada ao *conatus* (o esforço de cada ser para perseverar na sua existência). Ela antecipa e projeta soluções que podem levar ao aumento de nossa potência, aproximando-se, assim, do conceito de virtude (*virtus*) em Spinoza. Spinoza, portanto, não apenas redefine a imaginação como uma força positiva, mas também a associa a um projeto de emancipação tanto individual quanto social. Em resumo, à imaginação é atribuído um papel essencial na luta pela liberdade e pelo aumento da potência humana, desafiando as visões tradicionais que a viam como um obstáculo à razão.

Nossa intenção é demonstrar que a imaginação, a mesma imaginação que figura na parte II como uma consequência necessária da finitude que corresponde a uma forma de conhecimento mais elementar e que nos conduz ao conhecimento inadequado, fazendo-nos perceber o mundo a partir de uma ordem comum da natureza, na parte III ganha uma função importante em nossa vida afetiva, pois a mente esforça-se por imaginar afetos que causam alegria e que possam suplantar as ideias dos afetos que nos causam tristeza e à medida em que a mente se esforça por imaginar – ainda que tenha ideias inadequadas –, a imaginação ganha uma potencialidade, isto é, participa tanto do nosso processo de libertação quando da nossa perseverança na existência. Esse é o contorno que a imaginação ganha na parte V. Sendo a



imaginação uma consequência necessária da finitude, a mente não deixa de imaginar, ainda que o conhecimento adequado (isto é, o conhecimento pelas causas) aconteça, pois, imaginar não configura erro. Nessa medida, é possível observar ao final da parte V que Spinoza defende explicitamente a potência da imaginação, dentro dos seus limites. Essa legitimidade dada à imaginação, no contrafluxo do seu tempo, fundamenta boa parte do seu pensamento político. Aqui está a razão pela qual esta discussão foi reservada para o segundo capítulo da tese, pois é ela que vai associar a onto-epistemologia de Spinoza à política.

Demonstrado isso, passaremos à análise dos desdobramentos onto-epistemológicos (que aqui serão analisados a partir dos conceitos de tempo, duração e contingência) e ético-políticos (a partir do conceito de servidão) da ordem comum da natureza.

Finalmente, no terceiro capítulo desta tese, investigaremos a participação da imaginação na constituição do campo político. Nosso objetivo neste capítulo será evidenciar, a partir das partes III e IV da *Ética*, bem como dos últimos capítulos do *TTP* e do *TP*, que o fundamento natural do estado não é racional, mas deduz-se da condição comum dos homens, o que envolve todas as consequências necessárias da finitude – pois nós somos modos finitos – de que tratamos anteriormente. A política é do campo da fortuna e fundada pela imaginação, cuja dinâmica envolve tanto o *conatus* individual quanto o *conatus* coletivo, próprio da *multitudo*.

Tomado pelo gênero da razão, o homem tem como atividade suplementar do seu *conatus* fazer com que os outros compreendam o que ele compreende, de tal maneira que o seu intelecto e o intelecto dos outros, e o seu desejo e o desejo dos outros sejam convergentes. Donde levanta-se uma questão fundamental: Como é possível admitir a confluência dos desejos racionais e a universalidade espontânea dos interesses bem compreendidos sem que isso leve ao conflito, ou melhor, como garantir que essa convergência conduza os homens a utilidade comum, se nem todos são guiados pela razão?

O estabelecimento do campo político não ocorre mediante ação transcendente que determina a sociabilidade humana, mas é resultado do próprio esforço individual para perseverar na existência, na medida em que ao estabelecer noções comuns do que seja bom, útil ou mau, faz com que busquem coletivamente meios de se fortalecerem. Desse modo, demonstraremos que na gênese do campo político está a mecânica dos afetos a partir da qual se constitui o sujeito político (*multitudo*) e seu *ingenium*, revelando o papel da imaginação na sociabilidade humana. O mecanismo mimético afetivo consiste na tendência a imitar os afetos e comportamentos uns dos outros, especialmente quando guiadas por imagens poderosas que apelam ao desejo comum de segurança, reconhecimento e bem-estar, pode ser utilizada a favor

do estado para promover a ordem social, utilizando signos, cerimônias e narrativas que reforçam a coesão social.

Spinoza posiciona-se de uma forma ímpar ao considerar a multidão como responsável pela formação do estado civil e do direito civil. Dessa forma, é possível afirmar que o estado civil possui tanto uma dimensão imaginativa (passional e afetiva), quanto uma dimensão racional.

## 2 A NATUREZA DOS MODOS FINITOS

Neste capítulo, procederemos em uma investigação de cunho ontológico e epistemológico acerca da natureza dos modos finitos, com o objetivo de identificar suas consequências necessárias. Partiremos da teoria da definição perfeita para situar a base epistemológica que sustenta a ordem necessária da natureza sobre a qual Spinoza constrói todo o seu sistema ético. Assim, veremos que o infinito, a eternidade, a imutabilidade caracterizam os modos produzidos pela natureza absoluta do atributo, ou seja, o seu efeito considerado globalmente. A dedução desses caracteres é a preliminar essencial para a dedução dos modos finitos, uma vez que o atributo de Deus só pode produzir sua diversidade infinita postulando-os todos de uma vez na eternidade por um ato único e indivisível do qual o modo infinito é a expressão. O argumento ontológico impõe consequências necessárias à finitude, que funda, baseada na imaginação, uma outra ordem pela qual os modos finitos (humanos) compreendem e organizam a realidade: a ordem comum da natureza.

Com o intuito de promover a boa compreensão do leitor e o alcance do objetivo proposto, este capítulo apresenta-se composto por subtópicos intitulados da forma como se segue:

### 2.1 Subatância

#### 2.1.1 A teoria da definição perfeita

#### 2.1.2 *Deus sive substantia*

##### 2.1.2.1 *Causa sui*: a natureza da Substância/Deus

##### 2.1.2.2 As propriedades de Deus

#### 2.1.3 *Substantia Corpoream*

### 2.2 Os modos

#### 2.2.1 Da natureza dos modos finitos

#### 2.2.2 As consequências necessárias da finitude

### 2.1 *Substantia*

Compreender o que é a substância das coisas consiste em apreender o que delas permanece após mutações acidentais e temporais. Esta que é a pedra de toque do ser é uma das palavras-chave da tradição filosófica. Aristóteles, o primeiro a colocar o problema de modo claro, pensava em uma pluralidade de substâncias, tantas quanto são os seres; já René Descartes, nos *Princípios da Filosofia* (1989), identificava uma substância infinita (Deus) e duas

substâncias finitas (*res cogitans* e *res extensa*), cada uma com um atributo principal<sup>7</sup>, que define sua essência, “[...] assim, a extensão em comprimento, largura e altura constitui a natureza da substância corporal e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa.” (DESCARTES, 1989, p. 93); Spinoza (2013), por sua vez, opôs-se ao pensamento cartesiano afirmando a tese do monismo substancial.

Antepondo ao estudo da Substância na *Ética* de Spinoza a compreensão do método pensado pelo autor e aplicado na sua obra magna nos parece fundamental para evidenciar a ordem demonstrativa empregada e, conseqüentemente, clarificar aquele que é o objetivo deste capítulo: entender a natureza dos modos finitos, como estes advêm da Substância e quais suas conseqüências necessárias. Conforme veremos abaixo, Spinoza desenvolve, ainda que de forma inacabada, um escrito que pertence ao gênero dos chamados “tratados do método”, muito comuns ao longo do século XVII, período em que se tem profunda confiança no método e na razão como guia nesse caminho rumo ao conhecimento seguro e verdadeiro. Acreditava-se numa possível cura ou remediação da mente para livrá-la do erro, dos preconceitos e fazê-la atingir espontaneamente a verdade. Koyré (1987, p.17), afirma que o Tratado de Emenda o Intelecto<sup>8</sup>, assim como as Meditações, como o *Novo Organum*, “não é mais que uma catarse do

---

<sup>7</sup> De acordo com Moreau (1982), o termo *atributo principal* é utilizado por Descartes para dizer que, “entre todas as propriedades que podem encontrar-se num corpo, existe uma que é pressuposta por todas as outras; não há nenhuma propriedade corporal (figura, movimento, cor) que não pressuponha a extensão, tal como não existe nenhuma manifestação do espírito, nenhuma modalidade da alma, que não pressuponha o pensamento [...]”. (MOREAU, 1982, p. 31).

<sup>8</sup> Escrito por volta de 1661, foi publicado pela primeira vez na reunião das Obras Póstumas, por cuidados de van Rieuwertz, em Amsterdã. O título pode variar, de acordo com a tradução empregada. Do original *Tractatus de Intellectus Emendatione*, temos em língua portuguesa: “Tratado da Reforma da Inteligência” (Lívio Teixeira, Martins Fontes); “Tratado sobre a Reforma do Entendimento” (Antônio Borges Coelho, Editora Horizonte); “Tratado da Correção do Intelecto” (Carlos Lopes Mattos, Abril Cultural); “Tratado da Reforma do Entendimento” (Abílio Queirós, edições 70).

Michelle Beyssade, em *Notes au Traité de la Réforme de l'Entendement*, afirma que embora a tradução corrente de *emendatio* por “reforma” não seja totalmente satisfatória, nenhuma outra é preferível à ela, dado os vários aspectos que o título da obra envolve. Ao seu ver, seguindo o que Spinoza propõe no §16 com a expressão *modus medendi intellectus, ipsumque... expurgandi* (o meio de curar o entendimento e purificá-lo), poderia fazê-lo preferir a purificação ou a purgação, mas a primeira acrescentaria uma conotação de espiritualidade religiosa e a segunda favoreceria excessivamente a conotação médica do termo. *Emendatio* designa a correção para trazer a um texto, bem como o remédio para dar a uma pessoa doente. As ocorrências de *emendatio* no *TIE* podem ser traduzidas por reforma e as de *emendare* por reforma ou correção. Do original: “Emendatio. La traduction usuelle par réforme n'est pas pleinement satisfaisante, mais aucune autre ne lui est préférable pour rendre un tetme dont le sens a divets aspects. Le §16, avec l'expression *modus medendi intellectus, ipsumque... expurgandi* (e moyen de guérir l'entendement et de le purfiet), pourrait lui faire préférer purification ou purgation. Mas purification ajouterait une connotation de spiritualité religieuse et purgation privilégierait excessivement la connotation médicale du terme. Emendatio désigne la cotrection à apporter à un texte aussi bien que le remède à donner à un malade. Mendum désigne d'abord l'erreur ou la maladresse d'un texte. Cf. le sens d'emendare dans la préface aux Opera posthuma de Spinoza, ligne 4. L'idée de réforme est celle qu'impliquent les titres des ouvrages de Viète, De Emendatione aequationum, et de Hobbes, Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae. Les occurrences d'emendatio dans le *TIE* peuvent être rendues par réforme et celles d'emendare par réformer ou corriger. Purification et purifier ne conviendraient pas ; purgation et purger encore moins. Amendement et amender, retenus dans une traduction récente, offrent l'avantage d'être formés sur la même racine qu'emendatio et pourraient supplanter le titre classique.” (BEYSSADE, 2009, p. 143).

espírito, uma *'medicina mentis'*.". Para este, mais que a busca pelo conhecimento certo como queria Descartes, Spinoza persegue a felicidade, a *vita beata*, procura, em suma, a salvação<sup>9</sup>". A essa salvação somos conduzidos somente através do conhecimento, por meio dele alcançamos a beatitude que consiste no ato de intelecção que nos une a nós próprios e a Deus.

Na primeira parte da *Ética (De Deo)* Spinoza fundamenta seu sistema argumentativo sobre termos emprestados da tradição filosófica que ganham significação específica para compor seu pensamento. Tais termos revelam o caminho filosófico perscrutado, os autores com os quais teve contato com as obras, quais os influenciaram e quais os motivaram à contraposição, bem como revelam seus interesses filosóficos dentre os quais nos importa, neste momento, a substância e todo o seu envoltório. As *definições* são o ponto de partida de Spinoza para escrever as quatro primeiras partes da *Ética*<sup>10</sup> e revelam a ordem do método empregado pelo autor, que nos conduzem, como que pela mão, ao entendimento da verdadeira ordem da Natureza.

### 2.1.1 A teoria da definição perfeita

A importância das *definições* para o método empregado em sua *Philosophia*<sup>11</sup> é revelada nos §§93 e 94 do *Tratado da Reforma do Entendimento*, neles Spinoza (1987, p. 82) afirma que a investigação da realidade não pode obter conclusões a partir de abstrações, isto é, deve-se ter cuidado para não misturar “o que existe apenas no entendimento com o que existe na realidade”. A melhor conclusão, portanto, “deverá tirar-se de alguma essência particular afirmativa, ou de uma definição verdadeira e legítima”, constituindo-se como via correta de pesquisa à formação de pensamento a partir de uma definição dada, o que ocorrerá com tanto mais êxito quanto melhor for definida uma coisa, donde se segue que existem condições para uma boa definição.

---

<sup>9</sup> Em *La doctrine de l'Éthique*, Misraih, propõe que toda a demonstração que precede a parte V da *Ética* nos encaminha a ela, pois é nela que encontramos algo como uma alegria ou um gozo filosófico e que se apresenta como uma verdadeira salvação. Essa referência soteriológica ao *TIE* (como faz Koyré) e à parte V da *Ética* (como faz Misraih) justifica-se pela forma como o próprio Spinoza introduz a questão no *TIE*, como veremos adiante. Nas palavras de Misraih: “*La démonstration s'achemine évidemment vers la dernière étape de la Partie V: ce à quoi l'on accède est une joie philosophique qui est un salut véritable et l'accès à cette joie fut rendu possible par la voie indiquée et construite dans tout le mouvement discursif précédent. Celui-ci vaut donc comme un itinéraire: il est commandé par une intention, il est orienté par une finalité, et celle-ci est soteriologique. L'originalité des moyens logiques ne saurait donc occulter leur signification, qui consiste à préparer la fin dont ils permettent d'établir la nature et la possibilité. L'ordre logique de l'enchaînement des concepts ne prend son sens que de leur destination finalisée: la joie en sa perfection.*” (MISRAIH, 2005, p. 41).

<sup>10</sup> Somente nas quatro primeiras partes da *Ética* Spinoza lança mão de definições das quais parte para demonstrar seu pensamento. Na parte V não há definições, muito provavelmente por se tratar de uma parte conclusiva da obra, baseada no que fora demonstrado nas partes anteriores.

<sup>11</sup> *Mea Philosophia* é como Spinoza se referia à *Ética* em escritos anteriores como o *KV* e o *TIE*, onde anunciava que nesta seria demonstrada a identidade da *causa sui* e da *causa immanens*, através da qual se tornaria inteligível uma unidade que é totalidade.

Antes de passarmos ao que poderíamos chamar de teoria da definição perfeita (segunda parte do método), convém uma breve explicação sobre a composição da primeira parte do método.

O objetivo do método é “ter ideias claras e distintas, quer dizer, ideias providas da pura mente, e não de fortuitos movimentos do corpo” (*TIE* §91), para isso é necessário, num primeiro momento, distinguir e separar a ideia verdadeira das demais percepções e impedir a mente de confundir as ficções, as ideias falsas e as ideias duvidosas com as ideias verdadeiras.

As Ideias Fictícias (*ideam fictam*) são tipos de percepções que ocorrem, na sua maioria, acerca de coisas consideradas como existentes e versam apenas sobre coisas possíveis, mas não sobre coisas necessárias nem impossíveis. A distinção entre as naturezas das coisas faz parte da forma apontada pelo autor por meio da qual podemos nos desvencilhar de cada uma das ideias oriundas da passividade da mente. Vejamos como Spinoza identifica cada uma delas:

Chamo **impossível** a uma coisa cuja natureza implica contradição que exista; **necessária**, àquela cuja natureza implica contradição que não exista; **possível**, àquela cuja existência, por sua própria natureza, não implica contradição que exista ou não, mas cuja necessidade ou impossibilidade de existência depende de causas por nós ignoradas, enquanto por meio de uma ficção estabelecemos a sua existência; pelo que, se a sua necessidade ou impossibilidade, que depende de causas externas, nos fosse conhecida, nenhuma ficção sobre ela poderíamos formar. (*TIE*§53, grifos nossos).

Donde se segue, que as ficções decorrem da ignorância das causas das coisas e, portanto, refletem a passividade da mente. Para afirmar a necessidade ou impossibilidade da existência das coisas é necessário o entendimento das suas respectivas causas e naturezas, além disso, as ficções não dizem respeito às verdades eternas, entendidas por Spinoza (*TIE*§54, nota) como “proposições que, sendo afirmativas, jamais poderão ser negativas” e exemplificadas da seguinte forma: “*Deus é*, é uma verdade primeira e eterna; mas *Adão pensa* não é uma verdade eterna. *A quimera não existe* é uma verdade eterna; mas não o é *Adão não pensa*.”. Sendo as ideias fictícias aquelas que versam somente sobre coisas possíveis, elas serão tanto mais fecundas quanto mais gerais forem as concepções de existência de uma determinada coisa, pois quanto mais ampla a concepção de existência tanto mais confusa ela é, uma vez que de tão ampla facilmente se aplica a tudo o que ocorre na memória ao mesmo tempo, ao passo que quanto mais particular e específica for uma concepção tanto mais claramente será compreendida e mais dificilmente se lhe atribuirá algo que não lhe seja próprio.

Há ainda ficções que se referem às essências, sejam elas isoladas ou com alguma atualidade ou existência. Na demonstração desses tipos de ficções Spinoza distingue “perceber” e “entender” como passos distintos no processo de intelecção onde a relação entre aquele e este é diretamente proporcional ao poder da nossa mente de ter mais ou menos ideias fictícias, respectivamente: “Acerca dessas ficções importa considerar que a mente, quanto menos

**entender** e, no entanto, mais **perceberer**, tanto maior poder terá de formar ficções, e quanto mais coisas entender, tanto mais decrescerá aquele poder” (*TIE* §58, grifos nossos). Quando relacionadas às essências, as ficções revelam as ideias confusas da mente, oriundas do não conhecimento da natureza simples das coisas a que fazem referência, o que possibilita que, pelo não conhecimento da essência (natureza) do corpo, por exemplo, imaginar um corpo infinito. O que impediria, então, a criação desse tipo de ficção? A clareza e distinção das ideias pela mente, identificando pela *boa ordem*, o que é antecedente e o que é conseqüente, o que é sujeito e o que é predicado, o que é causa e o que é efeito. Desse modo,

[...] a mente, se se aplica à ficção de uma coisa por sua natureza falsa, para a examinar e entender, e dela deduz o que em boa ordem há a deduzir, facilmente tornará patente a falsidade. E se o objeto da ficção é de sua natureza verdadeiro, ao aplicar-se-lhe a mente para a entender, e ao começar em boa ordem a deduzir dela o que lhe é conseqüente, avança com êxito, sem nenhuma interrupção. (*TIE* §61).

Spinoza apresenta três características das ficções e objeções a cada uma delas, distinguindo-as da ideia verdadeira. A primeira característica é: **a ficção é uma ideia confusa**, pois provém da mente conhecer apenas parcialmente uma coisa. Contrapondo-se a essa primeira característica, Spinoza afirma que a ideia de uma coisa perfeitamente simples não pode ser senão clara e distinta, pois só se conhece verdadeiramente uma coisa na sua totalidade e não parcialmente e/ou confusamente. A segunda característica é: **não conhece o todo, nem os elementos que constituem uma coisa, não distinguindo o conhecido do desconhecido**. À segunda característica Spinoza alerta que se, pelo pensamento, dividirmos os múltiplos elementos que compõem a coisa em partes mais simples e atendermos a cada uma por elas mesmas, toda confusão será desfeita. A terceira característica é: **a ficção se aplica ao mesmo tempo e sem nenhuma distinção à multiplicidade de elementos contidos em cada coisa**. A esta última característica, a oposição feita indica que se a ficção fosse simples e se se formasse a partir da composição de ideias distintas, seria uma ideia verdadeira, mas, como vimos, não o é. Dito sobre o que versam as ideias fictícias e sobre como não confundi-las com as ideias verdadeiras, Spinoza (*TIE* §65) conclui:

[...] vejamos como não há absolutamente nada a temer que a ficção se confunda com ideias verdadeiras. Com efeito, no que respeita à primeira forma de ficção, citada mais acima, isto é, aquela em que a coisa se concebe claramente, vimos que, se essa coisa é claramente concebida, e também a sua existência, for em si uma verdade eterna, não podemos sobre ela formar uma ficção. Mas, se a existência da coisa concebida não for uma verdade eterna, há apenas que ter cuidado de relacionar a existência com a essência, e de se atender ao mesmo tempo à ordem da Natureza. Quanto à segunda forma de ficção, que dissemos ser uma aplicação simultânea e sem assentimento [da mente] a diversas ideias confusas de diversas coisas e ações existentes na Natureza; vimos também que uma coisa absolutamente simples não pode ser

objeto de ficção, mas só de intelecção, e o mesmo se diga de uma coisa composta, contanto que atendamos às partes simples de que se compõe; mais ainda, nem sequer podemos formar, a partir delas, ficções de acções que não sejam verdadeiras; pois teremos ao mesmo tempo, de considerar forçosamente de que modo e porque razão se fazem tais coisas.

Assim como as ideias fictícias, as ideias falsas (*ideae falsae*) também nos fazem ter falsas percepções e por isso devemos delas nos precaver. A ideia falsa difere da fictícia porque a ideia falsa pressupõe assentimento, pois no momento em que as representações são oferecidas à mente, nenhuma causa é oferecida que permita concluir, como quem constrói uma ficção, que elas não provêm do nada. A concepção spinozana de falsidade considera o erro uma privação do conhecimento claro e distinto, isto é, adequado. Assim, enquanto as ideias fictícias são suposições que não se admitem como verdadeiras, já que se dispõem de ideias que a podem controlar, as ideias falsas são ideias inadequadas (confusas) que se admitem como verdadeiras em si.

A ideia falsa pode se referir tanto à existência de algo cuja essência se conhece quanto à essência. Quando referidas à existência, corrige-se da mesma forma que as ideias fictícias, isto é, através do conhecimento claro e distinto das ideias pela mente, reconhecendo o que é causa e o que é efeito. Quando referidas à essência, tais percepções são sempre confusas “como quando se convencem os homens de que há deuses nas florestas, nas imagens, nos animais brutos e noutras coisas; que há corpos de cuja composição se faz simplesmente o intelecto; que cadáveres raciocinam, andam e falam; que Deus se engana, e outras coisas semelhantes.” (*TIE* §68). A forma de precaver-nos de tais ideias é tendo ideias claras e distintas, pois estas nunca podem ser falsas, uma vez que ou são simplicíssimas ou são compostas por ideias simplicíssimas. Spinoza alerta para o fato de que para que se torne fácil a percepção de que uma ideia simplicíssima não pode ser falsa, é necessário que se saiba o que é a verdade (ou o intelecto) e ao mesmo tempo o que é a falsidade.

Nesse ponto, a questão principal que devemos nos fazer é: Como distinguir o verdadeiro do falso? No §69 Spinoza lança luz sobre essa questão ao afirmar que “quanto ao que constitui a forma da verdade, é certo que o pensamento verdadeiro se distingue do falso não apenas por uma denominação extrínseca, mas principalmente por uma intrínseca”. A denominação extrínseca refere-se à correspondência da ideia com seu objeto<sup>12</sup>. A denominação intrínseca

---

<sup>12</sup> A denominação extrínseca da ideia verdadeira é explorada por Spinoza em correspondência com Tschirnhaus, carta 60 [Haia, sem data, provavelmente janeiro de 1675]: “Não reconheço qualquer diferença entre a ideia verdadeira e a ideia adequada, senão que a palavra verdade relaciona-se apenas à concordância da ideia com o seu objeto, enquanto que a palavra adequada relaciona-se com a natureza da ideia em si mesma. Não há, portanto, qualquer diferença entre uma ideia verdadeira e uma ideia adequada, além dessa relação extrínseca.” (*Ep60*, SO4, p. 270).



refere-se a *algo de real* que existe nas próprias ideias que distinguem as verdadeiras das falsas. Tal determinação intrínseca é determinante em todo o *TIE*, pois é através dela que se poderá obter a melhor *norma da verdade* (*veritatis normam*) e o conhecimento das propriedades do intelecto, propriedades essas que definirão a verdade (intrinsecamente). Ainda sobre isso, Spinoza afirma que:

[...] essa diferença surge do facto de o pensamento verdadeiro consistir em conhecer as coisas pelas suas causas primeiras – nisto certamente difere, e muito, da falsa, tal como acima explanei: é que também se designa como verdadeira a que implica objetivamente a essência de qualquer princípio, que não tem causa e se conhece por si e em si. Por isso, a forma do pensamento verdadeiro deve residir no próprio pensamento sem relação com outros pensamentos; deve depender da potência e da natureza do próprio entendimento, não reconhecendo nenhum objeto como causa. Se supusermos que o entendimento percebeu um novo ser, que nunca tenha existido – como alguns concebem o intelecto de Deus antes de ter criado as coisas (percepção essa que não pôde derivar de nenhum objeto), e se de tal percepção o entendimento deduzir outras, legitimamente: todos esses pensamentos serão verdadeiros, sem receberem determinação de nenhum objeto exterior; dependerão apenas da potência e da natureza do entendimento. Por isso, o que constitui a forma do pensamento verdadeiro deve procurar-se no próprio pensamento e deduzir-se da natureza do entendimento. (*TIE* §70).

Existem ideias verdadeiras que dependem do nosso poder de pensar e não possuem correspondência com qualquer objeto na natureza. Conforme Beyssade (2009), para a reflexão sobre a forma do pensamento verdadeiro, Spinoza se utiliza da geometria<sup>13</sup> por ser esse um campo privilegiado para tal reflexão, isso porque na geometria se encontram exemplos daquelas ideias verdadeiras “cujo objeto depende do nosso modo de pensar” que ele buscava demonstrar. Beyssade (2009, p.150-151) afirma em nota ainda que “certamente, conhecer por causas não é suficiente para definir o verdadeiro pensamento; mas o conhecimento pela causa traz à luz esse poder de pensar, que constitui a forma do pensamento verdadeiro”<sup>14</sup>. Para nos desvencilharmos das ideias falsas e caminharmos em direção às ideias adequadas é importante conhecermos a capacidade que nossa mente possui de produzir as ideias falsas. Ao fazer esse exame podemos observar que a operação da mente que produz a ideia falsa – proveniente de quando afirmamos

---

<sup>13</sup> A referência feita por Beyssade à geometria está relacionada com o exemplo de ideia verdadeira “cujo objeto depende do nosso modo de pensar, e sem correspondência com qualquer objeto da Natureza” utilizado por Spinoza no §72 do *TIE*: “Por exemplo, para formar o conceito de esfera, formo arbitrariamente a ficção de uma causa, a saber, que um semicírculo gira em torno do centro e que a esfera como que nasce pela sua rotação. É esta certamente uma ideia verdadeira e, embora saibamos que jamais esfera alguma assim surgiu na Natureza, trata-se aqui de uma verdadeira percepção e é o meio mais fácil de formar o conceito de esfera. Note-se que esta percepção afirma que o semicírculo roda, afirmação essa que seria falsa se não estivesse ligada ao conceito de esfera ou à causa determinante do movimento em questão, ou seja, absolutamente falando, se a afirmação estivesse isolada.”

<sup>14</sup> “[...] Certes, connaître par les causes ne suffit pas à définir la pensée vraie; mais la connaissance par la cause met en pleine lumière cette puissance de penser, qui constitue la forme de la pensée vraie”. (Beyssade, 2009, p. 151).

de alguma coisa algo que não esteja contido no conceito que dela formamos – revela o defeito da nossa percepção que nos faz produzir pensamentos ou ideias de algum modo “mutilados e truncados”<sup>15</sup>. As ideias inadequadas surgem em nós em função de sermos parte de um ser pensante cujos pensamentos, em sua totalidade ou apenas parcialmente, constituem a nossa mente. Um erro – que Spinoza considera o “maior erro” – a que podemos incorrer com a ideia falsa surge quando concebemos como claras e distintas – característica das ideias verdadeiras – coisas que se apresentam à nossa imaginação, isto é, quando tomamos por entendimento uma imaginação confusa.

O que nos livra dos erros provocados por nossas percepções confusas é o exame que delas fazemos pela norma da ideia verdadeira, e a verdade não consiste no conhecimento total da realidade da Natureza, mas na correspondência da afirmação que há em toda ideia com o seu conteúdo que formam a ideia simples e essa, por sua vez, nos conduz ao conhecimento da Natureza. É exatamente nessa altura da sua argumentação que Spinoza critica os conhecimentos tidos como universais – ou melhor, a universalização do conhecimento – por serem oriundos de abstrações que nos fazem ter uma compreensão sempre mais ampla do que de fato é possível constatar na Natureza, isto é, você universaliza algo quando, de fato, esse algo não pode ser universalizado por conter aspectos não esclarecidos que comprometem sua verdade. Se o objetivo do método empregado por Spinoza é o alcance do conhecimento seguro e verdadeiro, não há espaço para abstrações. Assim, a norma da verdade pela qual devemos guiar nosso conhecimento passa pela compreensão dos elementos primeiros da Natureza, através da compreensão desses elementos formamos os pensamentos mais simples que não podem deixar de ser verdadeiros<sup>16</sup>. Sobre os erros oriundos das abstrações, Spinoza esclarece:

Tem origem, por fim, no facto de não se compreenderem os elementos primeiros de toda a Natureza: segue-se que quem procede sem ordem e confunde a Natureza com as coisas abstractas, embora sejam axiomas verdadeiros, a si mesmo se confunde, além de perverter a ordem da Natureza. Quanto a nós, ao contrário, se procedermos o menos abstratamente possível e se partirmos logo que seja viável dos elementos primeiros, isto é, da fonte e origem na Natureza, de modo nenhum teremos de temer esse tipo de erro. [76] No que toca, porém, ao conhecimento da Natureza, não há a mínima razão de receio de a confundir com abstrações. Com efeito, quando algo se concebe de modo abstracto, como acontece com todos os universais, a compreensão pelo intellecto dos seus particulares é sempre mais lata do que realmente é possível na Natureza. De resto, como na Natureza existem muitas coisas entre as quais há uma diferença de tal modo exígua que quase passa despercebida pelo entendimento, pode facilmente acontecer que se confundam, se de modo abstracto se conceberem. Mas, dado que a origem da Natureza [...] não se pode conceber nem abstractamente, nem como universal, nem ainda estender-se no

---

<sup>15</sup> Esses adjetivos são retomados na *Ética* (EIP35, SO2, p.116, grifos nossos) para explicar que a “falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, **mutiladas** e **confusas**, envolvem”.

<sup>16</sup> Cf. *TIE* §72, sobre os pensamentos simples serem verdadeiros.

intelecto a um âmbito mais lato do que o da realidade, e como não tem nenhuma semelhança com as coisas variáveis, nenhuma confusão há a temer em relação à ideia correspondente, contanto que nos atenhamos à já mencionada norma da verdade; é, sem dúvida, único e infinito este ser, quer dizer, é todo o ser, para além do qual não há ser algum. (*TIE* §75 e §76).

Após examinar as ideias fictícias e falsas, Spinoza passa, por fim, ao estudo das ideias duvidosas que, assim como as demais, nos afastam do conhecimento verdadeiro e são provenientes de percepções confusas produzidas pela imaginação e pelo desconhecimento da ordem das coisas. No §80 do *TIE*, Spinoza reforça a noção descrita no §36<sup>17</sup> da mesma obra, de que para chegar ao conhecimento verdadeiro é necessário proceder com ordem, o que nos indica claramente que existe um encadeamento lógico que se deve seguir identificando o que primeiro precisa ser identificado para prosseguir corretamente nos passos subsequentes. A importância do método consiste em que através dele podemos conhecer a natureza da mente e suas operações, segundo as quais podemos passar das ideias claras e distintas a outras ideias igualmente claras e distintas<sup>18</sup>, não dando espaço para dúvidas, sempre produzidas por ideias confusas. Que a ideia duvidosa, assim como as fictícias e as falsas provêm de ideias inadequadas penso ter exposto de modo suficientemente claro – ao menos para o que pretendemos por ora explicar – no entanto nos resta esclarecer o que Spinoza entende ser a dúvida. A noção de dúvida empregada pelo holandês em seu método difere da noção empregada por Descartes, para quem o juízo é um ato da vontade<sup>19</sup>. A dúvida,

---

<sup>17</sup> “Portanto, como a verdade não precisa de nenhum sinal, bastando possuir as essências objetivas das coisas ou – o que é o mesmo – as ideias, para remover toda a dúvida, segue-se que não é verdadeiro método buscar o sinal da verdade após a aquisição das ideias, **mas que o verdadeiro método é o caminho da busca devidamente ordenada da própria verdade ou das essências objetivas das coisas ou das ideias.**” (*TIE* §36, grifo nosso).

<sup>18</sup> Em correspondência de 10 de junho de 1666, Spinoza responde a Jean Bouwmeester acerca dos seus questionamentos sobre se haveria algum método pelo qual fosse possível progredir nas reflexões de forma segura, ou se nossas mentes assim como nossos corpos estariam expostas aos acidentes: “[...] deve haver necessariamente um método pelo qual podemos dirigir e encadear nossas percepções claras e distintas e que o entendimento e que o entendimento não é como o corpo exposto aos acidentes. Isso resulta somente do fato de que uma percepção clara e distinta ou várias percepções dessa espécie, ao mesmo tempo podem ser causa absolutamente de outra percepção igualmente clara e distinta. Bem mais, todas as percepções claras e distintas que formamos depende de nossa exclusiva natureza que está em nós e não reconhece nenhuma causa exterior. Daí segue que as percepções claras e distintas que formamos dependem somente de nossa natureza e de suas leis firmes e invariáveis, isto é, do nosso próprio poder e não, de modo algum, do acaso, ou, o que redundaria no mesmo, de causas que, embora atuem também segundo leis firmes e invariáveis, nos são desconhecidas e são estranhas à nossa natureza e ao nosso poder. Para as outras percepções reconheço que elas dependem ao mais alto ponto do acaso. Vê-se por aí claramente qual deve ser o método e no que ele consiste essencialmente, a saber, no conhecimento exclusivo do entendimento puro, de sua natureza e de suas leis. Para adquiri-lo é necessário antes de tudo distinguir entre a imaginação e o entendimento, isto é, entre as ideias verdadeiras e as outras que são forjadas, falsas, duvidosas e, em uma palavra, todas aquelas que dependem da exclusiva memória. Para compreender isso, ao menos na medida em que exige o método, não é necessário conhecer a natureza da alma [mente] por sua causa primeira; pode-se contentar com um pequeno conhecimento descritivo das ideias como aquele que Bacon ensina [...]” (*Ep37*, SO4, pp.188-189).

<sup>19</sup> “E, como a multiplicidade de leis frequentemente fornece desculpas aos vícios, de modo que um Estado é muito mais bem regrado quando, tendo pouquíssimas leis, elas são rigorosamente observadas, assim, em vez desse número de preceitos de que a lógica é composta, acreditei que bastariam os quatro seguintes, **contanto que tomasse a firme e constante resolução** de não deixar uma única vez de observá-los”. (Descartes, 2009, p. 32-33,

[...] nada mais é que a suspensão do espírito<sup>20</sup> acerca de alguma afirmação ou negação; e afirmaria ou negaria se não ocorresse algo que, por desconhecido, torna necessariamente imperfeito o conhecimento da coisa. Donde se conclui que a dúvida sempre procede do estudo desordenado das coisas. (*TIE* §80).

Para concluir a primeira parte do método, Spinoza propõe um último esforço no sentido de nos auxiliar no conhecimento do intelecto e suas forças, estudando sobre a memória e o esquecimento. A memória pode ser reforçada de duas formas: (1) com o auxílio do intelecto, nesse caso retemos mais coisas na memória a medida em que elas chegam a nós de forma mais inteligível, ao passo que as esquecemos mais facilmente quando chegam a nós de forma pouco inteligível; (2) sem o auxílio do intelecto, reforçada pela imaginação ou sentido comum quando este é afetado por alguma coisa singular (porque a imaginação só é afetada por coisas singulares) corpórea (porque a imaginação só é afetada por corpos). Dado que a memória pode ser fortalecida com ou sem o intelecto, podemos disso inferir que memória e intelecto são distintos, e que não há memória ou esquecimento referente ao intelecto em si<sup>21</sup>. Isso porque o intelecto, para Spinoza, é eterno e a memória, assim como o esquecimento, estão contidos na trama do tempo, corresponde [a memória] a uma “sensação das impressões do cérebro junto com o pensamento de uma determinada duração da sensação” (*TIE* §83).

Todos os tipos de percepções apresentadas até aqui (fictícias, falsas e duvidosas) refletem a passividade da mente, estado este que só pode mudar, libertando-a e tornando-a ativa, com o auxílio do entendimento. Podemos concluir, com essa primeira parte do método, que existe uma norma da verdade que se baseia na ordem da Natureza e que a ciência verdadeira procede da causa para os efeitos, agindo a mente como uma espécie de “autômato espiritual” – isto é, obedecendo apenas às suas próprias leis. Essa compreensão vai ser fundamentalmente aplicada na sua *Philosophia*, pois a ordem geométrica empregada na redação da *Ética* também procede da causa para os efeitos. Muitos erros, como vimos, são provenientes da não distinção entre intelecto e imaginação, como por exemplo: “[...]a extensão deve estar num lugar, deve ser finita, com mútua distinção real entre as suas partes, que ela é o primeiro e único fundamento

---

grifo nosso). Do excerto acima podemos inferir que o juízo é um ato da vontade, uma vez que depende da nossa firme resolução a luta pelo bem julgar. René Descartes abre a primeira parte do Discurso do Método afirmando que “o bom senso é a coisa mais bem distribuída do mundo”, sem deixar de alertar para o fato de que essa distribuição equitativa da capacidade de julgar carece de boa orientação – regras do método –, mas mais que isto, depende da firme resolução da vontade que os obriga a bem julgar.

<sup>20</sup> Do latim “suspensio animi” (*TIE* §80).

<sup>21</sup> Em nota, Spinoza explica: “Se, porém, a duração é indeterminada, é imperfeita a memória dessa coisa, o que também parece que cada um aprendeu por natureza. Muitas vezes, com efeito, para acreditarmos melhor em alguém quanto ao que diz, perguntamos quando e onde aconteceu. Porque, ainda que as próprias ideias tenham a sua duração na mente, contudo, acostumados que estamos a determinar a duração por meio de alguma medida do movimento, o que também se faz com o auxílio da imaginação, **não observamos até agora nenhuma memória que seja da pura mente.**” (*TIE* §83).

de toda a realidade, que ela ocupa um espaço maior num dado momento do que noutra, e inúmeros outros acertos que contradizem a verdade<sup>22</sup> [...]” (*TIE* §87).

Assim como a imaginação, as palavras – que fazem parte da imaginação – podem ser causa de muitos e grandes erros, isso porque as palavras são consideradas pelo holandês como “sinais das coisas tais como ocorrem na imaginação e não no entendimento”, e, sendo oriundas das coisas que ocorrem na nossa imaginação as palavras dadas às coisas que estão presentes somente no entendimento recebem conotação negativa, por exemplo: incorpóreo, infinito; além das muitas coisas que efetivamente são positivas, mas foram nomeadas de forma negativa, por exemplo: incriado, independente, infinito, imortal, entre outros. Tal ocorre porque é mais fácil imaginar o corpóreo, o criado, o dependente, o finito, o mortal do que os seus contrários. A penúria das palavras (*verborum penuriam*) é denunciada por Spinoza muitas vezes.

Concluída a primeira parte do método que consistia em identificar todas as percepções que nos induzem ao erro e entender como delas nos desvencilhar rumo ao entendimento e conhecimento seguro e verdadeiro, a segunda parte do método possui como regra principal a enumeração das ideias provindas do puro intelecto e o que se deve deduzir de suas propriedades. Não abordaremos toda a segunda parte do método proposto, mas somente a parte que nos conduzirá ao entendimento da chamada teoria da definição perfeita, pois esse grande parêntese que abrimos para falar sobre o método no *TIE* foi feito com o intuito de explicar a importante função que a definição possui no método que segue a ordem geométrica empregada na *Ética*.

Passemos, então, à segunda parte do método. Para alcançar as ideias claras e distintas provenientes da pura mente, é necessário, em primeiro lugar, que o objeto se conceba ou pela sua essência apenas, nesse caso ele existe por si e é causa de si, ou pela sua causa próxima, nesse caso ele existe por outro e é por outro causado. Aqui, inicia propriamente a argumentação segundo a qual o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa, esteja essa em si mesma (*causa sui*) ou fora de si (causa próxima). Em nota, Spinoza (*TIE* §91) afirma que “nada podemos compreender da Natureza sem tornar ao mesmo tempo mais amplo o conhecimento da causa primeira: Deus”, essa compreensão é explorada de forma axiomática na parte 1 da *Ética*<sup>23</sup> e é fundamental para compreensão da Substância, sua identificação com Deus e com a Natureza, assim como sua relação com seus próprios atributos e suas afecções (modos). Mas ele mesmo afirma que não se pode extrair entendimento das coisas singulares de proposições universais, pois, conforme vimos nas percepções fictícias e falsas, a amplitude da

---

<sup>22</sup> Cf. EIP15.

<sup>23</sup> Ideia presente em EIAx1, EIAx2 e EIAx4:

“1. Tudo o que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa.”

“2. Aquilo que não pode ser concebido por meio de outra coisa deve ser concebido por si mesmo.”

“4. O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último.”

universalidade possibilita o aparecimento das abstrações e estas não nos conduzem senão ao conhecimento confuso. A chave da passagem segura dos axiomas ao conhecimento das coisas singulares está na definição, que consiste na “essência particular afirmativa” dos objetos do conhecimento e da qual deve partir qualquer pesquisa que se queira correta. Não por acaso, as demonstrações das partes I a IV da *Ética* iniciam-se pelas definições.

Na dita teoria da definição perfeita, Spinoza apresenta as condições para uma boa definição e afirma que para que seja considerada perfeita “deverá explicitar a essência íntima da coisa”, não confundindo-a (a essência) com as propriedades da coisa. Para explicar melhor a diferença entre a essência e as propriedades o autor lança mão do exemplo do círculo. Quando se define o círculo como “figura cujas linhas traçadas do centro para a circunferência são iguais” nada mais fazemos que expressar uma propriedade do círculo, não exprimindo de forma alguma sua essência. No caso de coisas abstratas (seres de razão), pouco importa se a definição envolve a essência da coisa ou apenas uma propriedade sua, o mesmo não ocorre com os seres físicos e reais cujo entendimento das propriedades dependem do entendimento da causa. Se a ordem do entendimento deve seguir (reproduzir<sup>24</sup>) a ordem na Natureza e se na Natureza se procede das causas para os efeitos a ordem do entendimento também deve proceder do conhecimento da causa para o conhecimento dos efeitos. Nas palavras de Spinoza:

Na verdade, não se entendem as propriedades das coisas enquanto se ignoram as suas essências; se menosprezamos estas últimas, pervertemos necessariamente a concatenação do entendimento, à qual compete reproduzir a concatenação da Natureza, e afastamo-nos completamente do nosso objetivo. (*TIE* §95).

As regras estabelecidas para o alcance da definição perfeita seguem uma classificação geral que deve ser observada em primeiro lugar, qual seja: coisa criada<sup>25</sup> ou coisa incriada; em

---

<sup>24</sup> Do latim, *Referre*.

<sup>25</sup> Sobre o emprego do termo “criação”, alguns esclarecimentos devem ser feitos. Em primeiro lugar, o emprego dessa terminologia é feito nas obras da juventude do autor, neste caso, no *TIE*, onde embora nela o autor já aponte muitos elementos que são mantidos em sua obra magna (*Ética*), alguns outros são reelaborados em benefício do próprio sistema, a exemplo do termo “criação”. Em segundo lugar, na *Ética*, Spinoza critica a ideia de criação divina, especialmente na forma tradicional judaico-cristã, porque ela implica uma visão antropocêntrica e limitada de Deus e da realidade. Ele rejeita a ideia de que Deus seja um criador externo ao mundo, que o trouxe à existência a partir do nada (*ex nihilo*). Para ele, Deus é a substância única e infinita, a causa imanente de todas as coisas, o que significa que tudo o que existe é uma manifestação ou modo de Deus. Dessa forma, a natureza e Deus são inseparáveis (*Deus sive Natura*). Se Deus criasse o mundo em um determinado momento, isso implicaria que, antes da criação, Deus não era completo ou perfeito, pois algo (o mundo) ainda não existia. Para Spinoza, isso seria contrário à ideia de Deus como absolutamente perfeito e imutável. Assim, ele argumenta que a criação no tempo implicaria uma mudança em Deus, o que é incompatível com sua natureza imutável. Spinoza também critica a ideia de que Deus tenha criado o mundo com um propósito ou finalidade. Ele vê essa noção como uma projeção humana sobre Deus, os seres humanos tendem a atribuir intenções e objetivos a Deus com base em suas próprias necessidades e desejos, o que leva a uma compreensão errônea da natureza divina. Deus age por necessidade interna de sua própria natureza, e não por algum objetivo externo. Para um estudo mais direcionado sobre o tema na *Ética*, conferir os passos seguintes: EIDef6 – EIP15 – EIP18 – EIP28 – EIP33 – EIAp. Finalmente, o que está dito na *Ética* em relação à atividade produtiva de Deus, é que todas as coisas derivam necessariamente da Sua natureza, não por um ato de criação voluntário, mas como uma expressão inevitável da Sua essência.

seguida deve-se proceder em observância aos critérios estabelecidos em cada um dos casos da classificação geral. Buscamos dispor as regras e a classificação em um quadro demonstrativo com o objetivo de facilitar o entendimento. Vejamos:

**Tabela 01: Classificação geral das definições**

Coisa criada (possui causa próxima)	Coisa incriada (é <i>causa sui</i> )
I. Deverá compreender a causa próxima	I. Que exclua toda a causa, isto é, o objeto não carecerá, para a sua explicação, de outro ser além de si mesmo.
	II. Que uma vez dada a definição dessa coisa, não fique lugar para a questão: “será que ela existe?”
II. O conceito da coisa – ou a definição – deve ser tal que todas as suas propriedades (considerada a coisa isolada e não em conjunto com outras) se possam dela inferir.	III. Que, relativamente ao espírito, não contenha nenhum substantivo que possa ser adjetivado, isto é, não se aproxima por abstrações.
	IV. Por último [...] requer-se que da definição se conclua todas as propriedades.

Fonte: Autora.

No exemplo do círculo dado anteriormente, vimos que, da forma como foi definido, tudo o que tínhamos era a expressão de uma de suas propriedades. Partindo das regras estabelecidas na classificação geral das coisas criadas, a definição de círculo – pertencente à referida classe das figuras ou seres de razão – deveria ser: “é uma figura descrita por qualquer linha, de que uma extremidade é fixa e a outra móvel”. Essa seria uma definição perfeita porque (1) compreende a causa próxima (o movimento da linha em torno do centro fixo formará geometricamente o referido círculo e será a sua causa eficiente) e (2) dela se pode inferir suas propriedades gerais (por exemplo, as linhas traçadas do centro para as extremidades são todas iguais). A definição perfeita spinozana será, portanto, genética. Toda definição, acrescenta Spinoza, deve ser afirmativa intelectualmente, no sentido de dizer sobre aquilo que a coisa é, não que seja verbalmente positiva, pois nem sempre tal ocorre em função da já denunciada penúria das palavras.

Lembremo-nos da busca declarada por Spinoza no parágrafo inicial do *TIE* era

inquirir se haveria algo que constituísse o verdadeiro bem, suscetível de se comunicar, e pelo qual exclusivamente, rejeitando tudo o mais, o ânimo fosse afetado; mais ainda, se haveria algo que, uma vez encontrado e adquirido, proporcionasse a fruição eterna da suprema e contínua alegria. (*TIE* §1).

Tudo o que se considera bem supremo entre os homens (riquezas, honra e prazer) são bens por natureza incertos, ao passo que o verdadeiro bem (*vero bono*) é incerto apenas quanto ao modo de o alcançar, pois o bem buscado por ele era um bem de natureza estável. Ainda que

o método (caminho) em busca do *vero bono* fosse incerto, era por ele considerado um último recurso ou, para usar suas palavras, um remédio (*remedium*)<sup>26</sup> – mesmo incerto – para um doente terminal que deposita nele toda a sua esperança. Para Espinosa, é um fato que toda felicidade ou infelicidade depende da “qualidade do objeto ao qual aderimos por amor”, pois “jamais se levantarão contendas por um objeto que não se ama” (*TIE* §9). As agitações do espírito (*comotiones animi*) são oriundas do nosso amor por coisas perecíveis, “mas o amor de uma coisa eterna e infinita alimenta a alma de pura alegria”.

A coisa eterna e infinita é também *causa sui*. Aqui, temos o ponto comum na argumentação spinozana feita no inacabado *TIE* e na *Ética*: o objeto procurado no *TIE* será seu ponto de partida na *Ética*. Se, como vimos, a forma correta de proceder no método em busca do conhecimento seguro e verdadeiro é através da definição que deverá explicitar a essência íntima particular afirmativa da coisa, quanto mais particular, mais simples e, portanto, mais clara e distinta for a definição, tanto melhor será a conclusão à qual chegaremos. Desse modo, deve-se buscar o conhecimento dos particulares em detrimento dos universais.

Estabelecidas as condições para uma boa definição – como disposto no quadro acima, passemos ao meio de as encontrar. Spinoza (*TIE* §13) aponta para a possibilidade de se alcançar uma certa natureza humana perfeita, perfeição essa que não é absoluta e consiste no “conhecimento da união que a mente possui com a Natureza na sua totalidade”. Trata-se do conhecimento capaz da reprodução da ordem da Natureza, conforme vimos anteriormente, obtido por meio do pensamento reflexivo. Como afirma Koyré (1987), “o método só se aprende através do e no próprio exercício [...] é uma reflexão sobre o conhecimento adquirido ou [...] uma reflexão sobre o próprio ato e o movimento de sua aquisição. O método vale apenas para o espírito que está já *capax veritatis*.”. Com efeito, como salienta Koyré, o pensamento reflexivo, necessário para exercício do método, ocorre mediante a razão (segundo gênero do conhecimento), somente partindo desta é que se pode alçar a ciência intuitiva (terceiro gênero do conhecimento) e somente entre ambos há transição. Como proceder, então, da imaginação à razão? A resposta proposta por Koyré (1987, p. 19) é categórica: “Da escravidão da imaginação,

---

<sup>26</sup> No parágrafo 11 do *TIE*, Spinoza refere-se ao método então proposto como remédio: “[11] Via apenas que, ocupando-se a mente em tais cogitações, ela afastava as demais para reflectir seriamente no novo projecto. Ora, isso trouxe-me grande consolação, pois via que aqueles males não eram de tal condição que resistissem tenazmente aos **remédios**. E, muito embora fossem inicialmente raros esses intervalos e durassem um espaço de tempo sumamente breve, contudo, depois que o verdadeiro bem se me tornou cada vez mais conhecido, mais frequentes e dilatados foram esses intervalos; sobretudo desde que reparei que a aquisição do dinheiro, o prazer e a glória prejudicam tanto mais, quanto mais eram procurados por si mesmos e não como meio de alcançar outras coisas; buscados enquanto meios, terão uso moderado e não trarão qualquer obstáculo; pelo contrário, como em seu lugar demonstraremos, prestam grande contributo em relação ao fim por que são procurados.” (*TIE* § 11).



não se sai gradualmente. É necessário dar um salto [...]. Não se aprende a nadar em terra enxuta, atira-se à água.”.

No §98 esse ponto é retomado, isto é, Spinoza atribui à razão o poder de investigar se existe um Ser que seja a causa de todas as coisas, de modo que a sua essência objetiva seja também a causa de todas as nossas ideias<sup>27</sup> e por meio do qual possam as nossas percepções se unirem e ordenarem de acordo com a ordem da Natureza. Nas palavras do autor:

No tocante à ordem, e para que todas as nossas percepções se ordenem e unifiquem, exige-se que, logo que seja possível – **e a razão o postule** – investiguemos se porventura existe algum Ser, – e qual é – que seja causa de todas as coisas, a fim de que a sua essência objetiva seja, por sua vez, a causa de todas as ideias: então, como dissemos, a nossa mente reproduzirá perfeitamente a Natureza, pois possuirá objetivamente a essência, a ordem e a união. Donde podemos ver que nos é necessário, antes de tudo, deduzir todas as nossas ideias de coisas físicas, ou seja, de seres reais, progredindo, sempre que possível, segundo a **série das causas**, de um ser real para outro ser real, e isto sem passar por abstrações e universais, quer para deles deduzir algo de real, quer para os deduzir de algo de real: de um lado e de outro se interrompe o verdadeiro progresso do entendimento. (*TIE* §98, grifos nossos).

A referida série das causas refere-se às coisas fixas e eternas, pois alcançar a série das coisas singulares mutáveis seria impossível dado, por um lado, a debilidade humana – conforme vimos anteriormente a mente humana corresponde apenas a uma parte de um todo infinito de possibilidades – e por outro, a multiplicidade com que tais coisas se apresentam. Por não possuírem existência necessária, isto é, por sua essência não envolver existência, as coisas singulares mutáveis estão imersas numa infinidade de circunstâncias segundo as quais cada uma pode ser causa da existência ou não existência de cada outra. Se a essência não envolve existência, não é uma verdade eterna, por isso a finalidade do método não deve seguir a série de causas própria das coisas singulares.

A série de causas que Spinoza procura segue a lei inscrita nas coisas fixas e eternas, por meio da qual todos os singulares se fazem e se ordenam. Os seres mutáveis singulares dependem dos imutáveis, na medida em que se pensarmos no nexos causal das coisas que existem veremos que todo efeito pressupõe uma causa e se regressarmos ao infinito nesse nexos causal encontraremos uma causa eficiente, primeira – que, nesse caso, não é produzida por outra, pois é causa de si. Desse modo, se a série de causas encontra-se nas coisas fixas eternas e imutáveis, e se por meio delas as coisas singulares mutáveis se fazem e ordenam, estas dependem daquelas para ser. Spinoza vai ainda mais longe, ao atribuir a essas coisas eternas e imutáveis o *status* de universalidade. Vejamos, então, que embora o conhecimento verdadeiro não possa advir dos universais, pois os conhecimentos ditos universais muito mais nos confundem em função das

---

<sup>27</sup> Cf. *Ética* II, prop. 7: “A ordem e conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas”.

abstrações que envolvem, os seres imutáveis ganham *status* de universalidade em função da sua presença ubíqua e do seu amplíssimo poder, ou seja, são tomados como “gêneros para a definição das coisas singulares mutáveis e causas próximas de todas as coisas.” (*TIE* §101).

O fundamento que determina nosso pensamento a orientar-se na ordem correta e o possibilita, portanto, a identificar a falsidade em um pensamento falso assim como a verdade em um pensamento verdadeiro, não deve ser outro senão o conhecimento do que constitui a forma da verdade e o conhecimento do entendimento juntamente com suas propriedades e forças. Esse fundamento constitui a via por meio da qual o nosso entendimento poderá chegar ao conhecimento das coisas eternas. Spinoza, nos §§ 106 a 110 do *TIE*, inicia um estudo acerca da potência do entendimento, postulando as propriedades do entendimento<sup>28</sup> por meio das quais a sua potência se revela.

Todo o esboço que vimos aqui sobre o método proposto por Spinoza no *TIE*, ainda que inacabado, nos permite compreender a ordem empregada na demonstração da *Ética*. Como dissemos no início desse tópico, a definição no sistema spinozano assume uma função primordial na medida em que é tomada como ponto de partida não só da obra, mas do próprio pensamento. Isto é, busca de uma ideia simples e verdadeira, deduzir o nexos causal de toda a realidade. A ordem, nesse caso, é fundamental, pois só se pode proceder corretamente no entendimento se este for capaz de reproduzir a ordem da Natureza. Spinoza procede, poderíamos dizer, do conhecimento da causa para o conhecimento dos efeitos. As leis que regem o entendimento, conforme vimos, devem ser buscadas nas coisas eternas, fixas e imutáveis. A partir daqui podemos analisar as definições que abrem a parte I da *Ética*, com o objetivo de compreender a noção de Substância empregada por Spinoza, bem como a sua relação com suas afecções.

### 2.1.2 *Deus sive Substantia*

A parte I da *Ética* é aberta com 8 definições (a de causa sui, a de coisa finita em seu gênero, a de substância, a de atributo, a de modo, a de Deus, a de coisa livre e a de eternidade). Essa “abertura abrupta” como a chama Gueroult (1969), apesar de parecer desconcertante é natural e se justifica pela aplicação do método defendido por ele tanto no *TIE*, como visto na seção anterior, quanto no prefácio dos *Princípios da Filosofia Cartesiana* (1663):

É opinião unânime de todos que querem saber além do vulgo que o método dos matemáticos para investigar e transmitir as ciências, isto é, aquele em que se demonstram as conclusões a partir das definições, postulados e axiomas, é

---

<sup>28</sup> Cf. *TIE*, §108.

a melhor e mais segura via para indagar e ensinar a verdade. E isso com toda justiça. Pois de fato, todo conhecimento certo e firme de uma coisa ignorada não se pode haurir e derivar senão de **coisas previamente conhecidas com certeza**, estas necessariamente hão de ser construídas antes de tudo, como um **estável fundamento** sobre o qual se assente logo depois, a fim de que não ceda espontaneamente nem vá à ruína por um mínimo ímpeto, todo o edifício do conhecimento humano [...]. (PPCProl).

Com efeito, como só é verdadeiro o que o entendimento concebe da coisa, a função da definição é indicá-lo. Visto que a incompreensão dos nomes muitas vezes significa que pensamos estar falando de uma coisa quando falamos de outra, ela deve especificar o termo que designa a coisa. Desse modo, afirma Gueroult, a definição assegura tanto a visão correta das coisas, isto é, sua percepção pelo pensamento puro, quanto a concordância dos homens na designação do que veem. Assim, são eliminadas as duas causas da falsidade: “1º a substituição da ideia confusa (imaginativa) pela ideia clara e distinta (intelectual); 2º a má aplicação de palavras para coisas realmente vistas pelo entendimento, fonte da maioria das contradições e erros – o princípio é que o pensamento puro nunca está errado.”<sup>29</sup> (GUEROULT, 1969, p. 22).

Sendo a definição aquilo que compreende a essência da coisa e que deve estabelecer-se sobre fundamentos sólidos (coisas eternas e imutáveis), não podemos confundi-la nem com uma proposição, pois não requer demonstração; nem com um axioma, já que se refere a coisas e não a verdades eternas; a definição põe a verdade de seu objeto e são essas as definições presentes na *Ética*, todas instituídas, como dirá Gueroult, “*nota per se*”, isto é, tomadas como princípios universalmente aceitos, evidentes e indemonstráveis que são a base de nosso raciocínio. A objeção a esse entendimento desdobra-se na definição 6 (de Deus), uma vez que esta, posteriormente, deve ser demonstrada na forma de uma proposição e por isso não configuraria uma definição *nota per se*. Gueroult (1969, p.22) aponta que essa dificuldade desaparece quando observamos que há uma distinção entre como essa questão é abordada de fato e de direito, diz ele:

[...] se todas essas definições não são de fato universalmente aceitas, elas são de direito universalmente admissíveis. Se algumas delas (como a de Deus) exigem uma prova, é só para aquele que, cego pela imaginação, não vê a luz do entendimento que revela a sua verdade. Assim, todas elas seriam, sem demonstrações, realmente consideradas verdadeiras, "se os homens estivessem atentos à natureza da substância".<sup>30</sup>

<sup>29</sup> “[...] 1º la substitution de l’idée confuse (imaginative) à l’idée claire et distincte (intellectuelle); 2º la mauvaise application des mots à des choses effectivement vues par l’entendement, source de la plupart des contradictions et des erreurs - le principe étant que la pensée pure ne se trompe jamais.” (GUEROULT, 1969, p. 22).

<sup>30</sup> “[...] si toutes ces Définitions ne sont pas en fait universellement reçues, elles sont en droit universellement recevables. Si certaines d’entre elles (comme celle de Dieu) requièrent une preuve, c’est seulement pour celui qui, aveuglé par l’imagination, n’aperçoit pas la lumière de l’entendement qui révèle leur vérité. Aussi seraient-elles toutes, sans démonstrations, effectivement tenues pour vraies, ‘si les hommes étaient attentifs à la nature de la substance’”. (GUEROULT, 1968, p. 22)

A necessidade de demonstrá-la, portanto, não implica a sua exclusão das *notions communes*; o motivo citado por Spinoza para esta necessidade demonstrativa é a falta de atenção dos homens<sup>31</sup>, que fazem com que eles não atentem à natureza da substância, hesitando em considerá-la como axioma ou noção comum.

As definições 3 (substância) e 6 (Deus), são apresentadas separadamente no início da parte I, mas são identificadas uma com a outra na proposição 11, onde é pronunciado o “*Deus sive Substantia*”, conforme veremos em seu devido lugar. Essas definições são o fundamento (eterno, fixo e imutável) de que tratamos no tópico anterior, isto é, nela(s) está inscrita a lei da Natureza que nosso entendimento deve seguir para o alcance do conhecimento verdadeiro.

Vejamos, em primeiro lugar, o que diz cada uma das definições:

#### DEFINIÇÕES

1. Por **causa de si** compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.
2. Diz-se **finita em seu gênero** aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza. Por exemplo, diz-se que um corpo é finito porque sempre concebemos um outro maior. Da mesma maneira, um pensamento é limitado por outro pensamento. Mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo.
3. Por **substância** compreendo 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.
4. Por **atributo** compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência.
5. Por **modo** compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido.
6. Por **Deus** compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. Explicação. Digo *absolutamente infinito* e não *infinito em seu gênero*, pois podemos negar infinitos atributos àquilo que é infinito apenas em seu gênero, mas pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer tipo de negação.
7. Diz-se **livre** a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada.
8. Por **eternidade** compreendo a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna. Explicação. 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.  
(EIDefinições, grifos nossos).

Das sete definições *notae per se*, três definem critérios que nos possibilitam o discernimento entre a substância (definição 3), o atributo (definição 4) e o modo (definição 5);

<sup>31</sup> Cf. EIP8S2/ EIIP40S1/ EIIP47S.

as quatro definições restantes, definem propriedades, isto é, aquilo que é inerente a algo ou alguém e que possibilita a distinção entre uma coisa e outra do mesmo gênero, são elas: causa sui (definição 1), finitude em seu gênero (definição 2), eternidade (definição 8) e liberdade (definição 7).

Para guiar nossa argumentação, seguiremos a estrutura da parte I da *Ética* elaborada por Gueroult (1969) e seguida por Moreau (2020, p. 502). Nela temos:

- A. Natureza de Deus (proposições 1 a 10) e suas primeiras propriedades: existência necessária (proposição 11) e unicidade (proposições 12 a 15);
- B. A potência divina: Deus, causa livre de todas as coisas (proposições 16 a 20), os modos infinitos (proposições 21 a 23), as coisas particulares (proposições 24 a 29);
- C. Crítica da ideia de entendimento criador (proposições 30 a 33), identidade da natureza de Deus e de sua potência infinita (proposições 34 a 36);
- D. Apêndice: crítica da ilusão finalista.

Neste tópico exploraremos o disposto no item A, em duas etapas: primeiramente trataremos da natureza de Deus (ou da substância), em seguida procederemos na investigação das suas propriedades.

### **2.1.2.1 Causa sui: A natureza da substância/Deus**

Partindo da definição clássica do conceito de substância como aquilo que não precisa de nada para existir e aliado ao seu rigor geométrico ele conclui que: só uma substância pode existir (monismo), tal substância deve ser Deus, já a extensão e o pensamento não devem ser considerados substâncias, apenas atributos, entre outros infinitos atributos, de uma única substância. A substância, tal qual afirmara Spinoza (2013), é idêntica, autoprodutora, infinita, única e necessária.

A primeira parte da *Ética* de Benedictus de Spinoza, intitulada *De Deus (De Deo)*, está organizada em oito definições, sete axiomas e trinta e seis proposições. Nas oito primeiras proposições o autor se dedica a explicar a essência de Deus, atendo-se especialmente ao conceito de substância, supondo inicialmente sua multiplicidade e conseqüentemente os equívocos de considerá-la dessa forma, para finalmente atribuir a noção de substância a Deus, mas de modo único e infinito.

Para demonstrar a natureza da substância<sup>32</sup>, Spinoza lança mão de proposições hipotéticas para deduzi-la, a partir da negação das hipóteses lançadas. O argumento hipotético levantado por Spinoza nas primeiras proposições é de que pode existir mais de uma substância, hipótese derrubada nas proposições 5 e 6 da parte I. A primeira proposição afirma que **“Uma substância é, por natureza, primeira, relativamente às suas afecções”** (EIP1), a demonstração dessa definição aponta para sua evidência baseada nas definições 3 e 5, de substância e modo, respectivamente. Conforme vimos anteriormente, tais definições estão no rol daquelas *notae per se*, desse modo, dado que, por definição, a substância constitui-se como aquilo que existe e é concebido por si mesmo e seu conceito não depende de outro pelo qual deva ser formado e, dado que a definição de modo como afecção da substância indica necessitar de uma causa que o conceba, aliado ainda ao axioma 1 por meio do qual “tudo o que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa”, só podemos constatar que a substância é, necessariamente, anterior às suas afecções. Há uma equação à qual chegamos através da observação das definições e axiomas da parte I da *Ética*, que muito pode nos auxiliar na compreensão das demonstrações das proposições dessa parte:

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{Substância – Causa eficiente – Existência necessária} \\ \text{Modo – Efeito e causa próxima – Existência contingente} \end{array} \right\}$$

Seguindo o disposto na equação, sendo a substância causa e suas afecções efeitos, não é possível que estas precedam aquela, pois um efeito não pode preceder sua causa<sup>33</sup>.

A confrontação da hipótese de haver mais de uma substância é feita ao longo das posições 2 a 4. Se considerarmos essa possibilidade, duas substâncias que possuem atributos – aquilo que constitui a sua essência – diferentes nada têm de comum entre si. Como, por definição, a substância não depende do conceito de outra coisa para ser formada, ambas seriam independentes e nada teriam de comum entre si. Se nada têm de comum entre si, pelo axioma 5<sup>34</sup>, uma não pode ser compreendida por meio da outra e se o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e a envolve (pelo axioma 4), uma também não pode ser causa da outra. Direcionando o olhar para fora do intelecto (*extra intellectum*) – que nas definições 4 e

<sup>32</sup> Seguindo o caminho traçado por Spinoza para falar sobre a natureza de Deus. Em primeiro lugar, ele tratará em termos de substância, só depois (prop. 11) identificará a substância com Deus.

<sup>33</sup> “3. De uma causa dada e determinada segue-se necessariamente um efeito; e, inversamente, se não existe nenhuma causa determinada, é impossível que se siga um efeito.” (EIAx3).

<sup>34</sup> “5. Não se pode compreender, uma por meio da outra, coisas que nada têm de comum entre si; ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra”. (EIAx5).

5 parece ter sido utilizado como equivalente a natureza das coisas (*rerum natura*<sup>35</sup>) –, veremos que tudo o que existe *extra intellectum*, assim como exposto no axioma 1, ou existe em si mesmo (substância) ou existe em outra coisa (afecções da substância). Disso se segue que, para distinção das coisas entre si fora do intelecto, só temos como critério a observância de seus atributos e afecções. Seguindo tal critério, chegaremos à primeira indicação<sup>36</sup> do **monismo substancial**: “não podem existir várias substâncias, mas tão somente uma única substância” (E1P5).

Na proposição 5, mais uma vez Spinoza lança mão da hipótese referida acima, agora para deduzir as condições necessárias para a tese do monismo substancial: “Se existissem duas ou mais substâncias distintas, elas deveriam distinguir-se entre si ou [1] pela diferença dos atributos ou [2] pela diferença das afecções”. Se considerarmos o primeiro caso, deveremos admitir que não existe senão uma única substância de mesmo atributo, pois se eles se repetissem não poderia ocorrer a distinção. Considerando o segundo caso, veremos que não podem ser diferenciadas por suas afecções pois estas lhe são, por natureza, posteriores.

Se não podem existir na natureza das coisas duas substâncias de mesmo atributo, uma não pode ser causa da outra, ou seja, uma não pode produzir a outra. Nisso, podemos chegar também pelo absurdo da negativa, isto é, considerando o seu contrário: “se uma substância pudesse ser produzida por outra coisa, o conhecimento dela dependeria do conhecimento de sua própria causa (pelo ax. 4). Não seria, então (pela def. 3), uma substância”. (EIP6DemAlt). Sendo causa de si mesma, pela definição 1, sua essência envolve a existência, logo à natureza da substância pertence o existir. Essa é uma característica que compõe a natureza da substância e a difere de suas afecções cuja essência não envolve existência, como veremos adiante.

Outro traço da natureza da substância é sua infinitude, demonstrada na proposição 8 segundo a qual “toda substância é necessariamente infinita”:

Demonstração. Não existe senão uma única substância de mesmo atributo (pela prop.5), e à sua natureza pertence o existir (pela prop.7). À sua natureza, portanto, pertencerá o existir como finita ou como infinita. Ora, não poderá ser como finita, pois (pela def.2), neste caso, ela deveria ser limitada por outra de mesma natureza, a qual também deveria necessariamente existir (pela prop.7). Existiriam, então, duas substâncias de mesmo atributo, o que é

---

<sup>35</sup> Moreau (2020) em nota opta por traduzir *rerum natura* por “Nature” somente e com “N” maiúsculo para indicar dentre os significados que o termo “natura” possui, a designação de um objeto específico: o universo ou a Natureza concebida como um todo real.

“Parmi les sens du terme *natura*, l’expression *rerum natura* désigne un objet spécifique: l’univers ou la Nature conçue comme un tout réel. L’expression est courent en latin classique (Cicéron l’utilise souvent dans le *De natura deorum*) et elle constitue le titre de l’ouvrage de Lucrèce. Elle sera ici traduite avec une majuscule (y compris lorsque le contexte laisse penser que *rerum* est souentendu), pour la distinguer des autres sens”. (MOREAU, 2020, p. 510).

<sup>36</sup> Digo primeira indicação, posto que a conclusão a que Spinoza chega na proposição 5 não envolve elementos suficientes para sustentar a tese do monismo substancial, que, por sua vez, terá sua argumentação fortalecida com o escólio 2 da proposição 8 e com as proposições de 12 a 15, como disposto na estrutura acima.

absurdo (pela prop.5). Logo, ela existe como infinita. C.Q.D. (EIP8Dem, SO2, p.49).

A finitude é uma negação parcial, pois a coisa finita pode ter a sua existência limitada por outra de mesmo gênero, ao passo que a infinitude é uma afirmação absoluta da existência de uma natureza. Tendo a substância existência necessária, ela também é necessariamente infinita.

O escólio 2 da proposição 8 possui uma função importante de demonstrar o que afirma no final da proposição 5, dada a insuficiência da argumentação conforme alertado em nossa última nota, tal insuficiência, no entanto, só ocorre porque os homens não estão naturalmente dispostos a conhecer as coisas por suas causas, daí a necessidade de dar a esta tese uma base demonstrativa que disponha todas as suas implicações sem nada acrescentar à substância. A extensão do escólio sugere a finalização de um bloco temático que, além de referir-se à natureza da substância, trata de um traço fundamental dessa natureza para a argumentação posterior. Dada a sua extensão, Moreau (2020, p.510) estabelece uma estrutura própria para esse escólio: “A. Falsa concepção das substâncias e dos modos: a lógica das metamorfoses; B. Concepção correta de substância e modos; C. Nova demonstração da proposição 5”.

Spinoza inicia a sua explicação reforçando a noção de que a compreensão confusa indica um conhecimento que não leva em consideração as causas primeiras e isto é um impedimento para a compreensão da existência necessária da substância. A ideia confusa da substância e dos modos nos encaminha para o que Moreau (2020, p. 510) chama de “lógica das metamorfoses”<sup>37</sup>. Se se soubesse distinguir a substância e suas afecções e como as coisas são produzidas, ver-se-ia que a existência da substância e das coisas da natureza se dão de maneira distinta. É necessário, portanto, prestar atenção à natureza da substância para compreender seu processo produtivo (productibilidade), isto é, sua relação com suas afecções.

Se, entretanto, prestassem atenção à natureza da substância, não teriam a mínima dúvida sobre a verdade da proposição 7. Pelo contrário, essa proposição seria para todos um axioma e seria enumerada entre as noções comuns. Pois, por substância compreenderiam aquilo que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conhecimento não tem necessidade do conhecimento de outra coisa. Por modificações, em troca, compreenderiam aquilo que existe em outra coisa e cujo conceito é formado por meio do conceito da coisa na qual existe. É por isso que podemos ter ideias verdadeiras de modificações não existentes, pois, embora não existam em ato, fora do intelecto, a sua essência está, entretanto, compreendida em outra coisa, por meio da qual podem ser concebidas, enquanto verdade das substâncias,

---

<sup>37</sup> Ao propor a lógica da metamorfose, Moreau refere-se ao seguinte trecho do escólio 2 da proposição 8: “Aqueles, pois, que ignoram as verdadeiras causas das coisas, confundem tudo e, sem qualquer escrúpulo, inventam que as árvores, tal como os homens, também falam; que os homens provêm também das pedras e não apenas do sêmen; e que qualquer forma pode se transformar em qualquer outra.” (EIP8Esc2, SO2, p. 49). Cf. também §58 do *TIE*.



fora do intelecto, não está senão nelas próprias, pois elas são concebidas por si mesmas. Se, portanto, alguém dissesse que tem uma ideia clara e distinta, isto é, verdadeira, de uma substância, mas que tem alguma dúvida de que tal substância exista, seria como se dissesse [...] que tem uma ideia verdadeira, mas que tem alguma suspeita de que possa ser falsa. Ou se alguém afirma que uma substância é criada está afirmando, ao mesmo tempo, que uma ideia falsa se tornou verdadeira, o que, certamente, não pode ser mais absurdo. **É necessário, pois, reconhecer que a existência de uma substância, assim como a sua essência, é uma verdade eterna.** (EIP8Esc2, SO2, p. 50, grifo nosso).

Para proceder com ordem<sup>38</sup>, Spinoza (EIP8Esc2, SO2, p.50) enumera 4 itens que se deve observar para compreender adequadamente a natureza de uma coisa – neste caso, a [natureza] da substância. Vejamos separadamente cada um deles: “1. A definição verdadeira de uma coisa não envolve nem exprime nada além da natureza da coisa definida”, se tomarmos a definição de substância não teremos descrito nela nada além daquilo que ela é; “2. Nenhuma definição envolve ou exprime um número preciso de indivíduos, pois ela não exprime nada mais do que a natureza da coisa definida”, desse modo, a definição de substância não diz respeito a uma pluralidade de substâncias, mas somente à natureza daquilo que se define como tal; “3. Deve-se observar que, para cada coisa existente, há necessariamente uma causa precisa pela qual ela existe”, isto é, a ordem da natureza envolve um nexos causal segundo o qual todo efeito pressupõe uma causa que lhe é própria; “4. Enfim, deve-se observar que essa causa, pela qual uma coisa existe, ou deve estar contida na própria natureza e definição da coisa existente ou deve existir fora dela”, no primeiro caso temos como causa uma substância, no segundo caso temos como causa um modo.

Levando em consideração esses itens, se tomarmos uma pluralidade de coisa existentes de mesma natureza (20 homens, para seguir o exemplo de Spinoza), veremos que não é suficiente para explicar a existência de cada uma dessas coisas, além disso, que não é suficiente para explicar porque existe esse número determinado e não mais nem menos, se procurarmos as causas na própria natureza da coisa, pois ocorre que a definição verdadeira (pelo item 1) só diz do que a coisa é e não de quantas são (pelo item 2). Pelo item 3 deve haver necessariamente uma causa pela qual cada um deles existe e se não pode ser encontrada em sua própria natureza, deve necessariamente existir fora de cada um deles.

Portanto, deve-se concluir, de maneira geral, que tudo aquilo cuja natureza é tal que possa existir em vários indivíduos deve, necessariamente, para que eles existam, ter uma causa exterior. Mas, como [...] à natureza de uma substância pertence o existir, sua definição deve envolver sua existência necessária e, como consequência, sua existência deve ser concluída exclusivamente de sua própria definição. Mas, de sua definição (como mostramos nos itens 2 e 3), não pode se seguir a existência de várias substâncias. Dessa definição segue-

<sup>38</sup> Cf. Ep34, SO4, p. 237 (Carta 34, de 7 de janeiro de 1666, à Johannes Hudde).

se necessariamente, portanto, que, tal como queríamos demonstrar, existe apenas uma única substância de mesma natureza. (EIP8Esc2, SO2, p. 50).

Nas proposições 1 a 8 do *De Deo*, são explicitados os traços constitutivos da natureza da substância, sem levar em consideração suas afecções e suas propriedades. Considerando a sua natureza como ela é em si. O próximo passo em direção à consolidação do entendimento da natureza da substância, refere-se à relação da substância com seus atributos. Na proposição 9<sup>39</sup>, anuncia: “Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem”<sup>40</sup>, donde provém a explicação do escólio da proposição seguinte. Sendo a substância concebida por si mesma, seus atributos também devem ser por si mesmos concebidos. Os atributos, conforme a definição 4, são aquilo que o intelecto percebe como constituindo a essência da substância, o que nos leva a um questionamento previsto por Spinoza e esclarecido no mesmo escólio, qual seja: se, assim como a substância, os atributos também são causa de si, por que não são também eles substâncias? Ao que Spinoza responde:

Ainda que dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, um sem a mediação do outro, disso não podemos, entretanto, concluir que eles constituam dois entes diferentes, ou seja, duas substâncias diferentes. Pois é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si mesmo, já que todos os atributos que ela tem sempre existiram, simultaneamente, nela, e nenhum pôde ter sido produzido por outro, mas cada um deles exprime a realidade, ou seja, o ser da substância. (EIP10Esc, SO2, p. 52).

Além disso, enquanto cada atributo exprime uma realidade infinita sob um certo gênero, a substância é infinitamente infinita e constituída pela infinidade de atributos infinitos. Outra forma de respondermos a essa questão é observando a teoria da definição perfeita, na medida em que ela exprime a essência íntima da coisa. Por definição, o atributo só é compreendido na medida em que compõe a essência da substância, ao passo que o conceito de substância não

---

<sup>39</sup> Gueroult (1969, p. 142), afirma que as proposições 9, 10 e 11, formam um “conjunto que persegue dois objetivos distintos, mas intimamente relacionados: a) demonstrar a validade da Definição 6, enunciada sem prova no início do Livro como *nota per se*, ou seja, construir de acordo com sua própria necessidade a noção de uma substância feita de uma infinidade de atributos, cada um dos quais expressa uma certa essência eterna e infinita: este é o objeto das Proposições 9 e 10; b) demonstrar a propriedade fundamental desse novo ser, ou seja, sua existência necessária: este é o objeto da Proposição 11. Assim, de acordo com a regra cartesiana que vai do conhecimento ao ser, do *quid* ao *quod*, demonstraremos o que Deus é antes de demonstrar que é.”

Do original: “*L'ensemble de ces trois Propositions poursuit, en outre, deux buts distincts, mais étroitement liés: a) démontrer la validité de la Définition 6, énoncée sans preuve au début du Livre comme nota per se, c'est-à-dire construire selon sa nécessité propre la notion d'une substance constituée d'une infinité d'attributs dont chacun exprime une certaine essence éternelle et infinie: c'est l'objet des Propositions 9 et 10; b) démontrer la propriété fondamentale de ce nouvel être, à savoir son existence nécessaire: c'est l'objet de la Proposition 11. Ainsi, conformément à la règle cartésienne qui va de la connaissance à l'être, du quid au quod, on démontrera ce que Dieu est avant de démontrer qu'il est*”.

<sup>40</sup> Cf. carta 9 [sem data, provavelmente fins de fevereiro de 1663], a Simon de Vries, onde Spinoza evidencia a demonstração de que a substância pode ter vários atributos. Cf. também a carta 10 [sem data, provavelmente março de 1663] a Simon de Vries, onde Spinoza explica que a experiência não é necessária para comprovar a verdade da definição de atributo, pois sua essência se conclui da própria definição.

envolve qualquer outro conceito pelo qual deva ser formado. Dito de outro modo, a substância existe, é fixa e os infinitos atributos que compõem a sua essência se diferenciam entre si em gêneros distintos por meio dos quais a substância é expressa em diferentes modos. A substância designa a potência infinitamente infinita da realidade, imanente ao seu próprio ser e diversificada numa infinidade de gêneros de seres que afirmam essa mesma potência infinita.

Cada ente deve ser concebido sob algum atributo e [...], quanto mais realidade ou ser ele tiver, tanto mais atributos, que exprimem a necessidade, ou seja, a eternidade e a infinitude, terá. Como consequência, nada é igualmente mais claro do que o fato de que um ente absolutamente infinito deve necessariamente ser definido (como fizemos na def. 6) como consistindo de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência precisa – eterna e infinita. (EIP10Esc, SO2, p. 52).

Uma vez demonstradas as implicações da definição original de Deus como Ser absolutamente infinito e substância composta e expressa através de uma infinidade de atributos infinitos, resta agora explicar quais são as características ou propriedades que distinguem este Ser de todos os demais. O objeto das proposições 11 a 15 será justamente fazer emergir essas características próprias do Ser absolutamente infinito, as quais passamos a analisar.

### 2.1.2.2 As propriedades de Deus

Sendo Deus reconhecido como um Ser absoluto que é também uma substância composta de infinitos atributos, resta agora explorar essa concepção, trazendo à tona as propriedades decorrentes imediatamente de sua definição, considerando que sua natureza tenha sido corretamente identificada. Essas propriedades, que Spinoza se recusa a confundir com seus atributos, de cuja natureza se concluem apenas como consequências, são: 1) existência necessária (proposição 11); 2) indivisibilidade (proposições 12, 13 e seu corolário); 3) a singularidade (proposição 14 e seus dois corolários); e 4) o caráter de globalidade em virtude do qual Deus tem a capacidade de reunir em si tudo o que constitui a realidade em qualquer grau (proposição 15).

Na proposição 11 temos o anúncio do *Deus sive substantia*<sup>41</sup>: “Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita existe necessariamente”. Macherey (1998, p. 98) chama atenção para o *topos* tradicional da argumentação filosófica medieval e clássica evocado nessa proposição: a questão das provas da existência de Deus. No entanto, afirma que

---

<sup>41</sup> “*Propositio XI. Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessário existit*”. (EIP11, SO2, p. 52).

a forma muito singular como a noção de Deus foi elaborada nas proposições anteriores, em relação à natureza própria de seu conteúdo tal como havia sido inicialmente fixado em sua definição, o que supunha uma estreita correlação entre o fato de ser e de ser concebido também deixa claro que essa noção já não tem muito a ver com aquela que estava no centro das onto-teologias tradicionais. Como resultado, o exercício a que Spinoza se entrega na proposição 11, na medida em que é colocada sob a rubrica tradicional de “provas da existência de Deus”, só pode apresentar uma aparência desconcertante e paradoxal. Porque Spinoza lida aqui demonstrativamente com a existência de Deus, repetindo por sua própria conta o conteúdo dessa noção e os modos de especulação que geralmente estão ligados a ela, de modo a transpor a exposição para um contexto completamente diferente.<sup>42</sup>

Isto significa que as “provas” ou “evidências” reunidas na proposição 11, nada mais são que a confirmação do desenvolvimento racional da definição 6 feito ao longo das primeiras dez proposições de *De Deo*. O objetivo nessa proposição é demonstrar a existência necessária de Deus e, para isso, Spinoza ao longo das demonstrações que faz, apresenta provas da Sua existência. Das três provas apresentadas, as duas primeiras *a priori* e principais, por consistirem, de fato, na sustentação ontológica necessária para a demonstração; a última *a posteriori* e acessória, por ser utilizada como recurso para tornar “mais fácil de perceber” por aqueles “que estão acostumados a considerar apenas as coisas que surgem de causas externas”. Descartes também apresentou três provas, mas para ele as duas primeiras eram *a posteriori* e principais, e a última *a priori* e subsidiária.

**A primeira prova** é apresentada na demonstração da proposição 11, para compreender sua demonstração devemos considerar o seguinte: Se Deus é substância a necessidade de sua existência se evidencia de duas formas: 1) pela definição 1, sendo causa de si, sua essência envolve existência; 2) pela proposição 7, à sua natureza pertence o existir. Desse modo, Deus existe necessariamente.

**A segunda prova** é apresentada na primeira demonstração alternativa, onde Spinoza evidencia a existência de Deus por não haver nele ou fora dele qualquer causa que a [existência] retire. Conforme vimos no escólio da proposição 8, para cada coisa deve-se indicar a causa pela qual ela existe ou não existe e essa causa deve estar contida ou (1) na própria natureza da coisa ou (2) fora dela. Spinoza utiliza mais uma vez o exemplo do círculo, agora para distinguir as

---

<sup>42</sup> Do original: “[...] la manière très singulière selon laquelle la notion de Dieu a été élaborée dans les précédentes propositions, en rapport avec la nature propre de son contenu tel que celui-ci avait été fixé initialement dans sa définition, qui supposait une étroite corrélation entre le fait d’être et celui d’être conçu, rend aussi manifeste que cette notion n’a plus grand-chose à voir avec celle qui se trouvait au centre des onto-théologies traditionnelles. De ce fait, l’exercice auquel se livre Spinoza dans cette proposition 11, pour autant qu’on range celui-ci sous la rubrique traditionnelle des «preuves de l’existence de Dieu», ne peut que présenter une allure déconcertante et paradoxale. Car Spinoza traite ici démonstrativement de l’existence de Dieu en jouant pour son propre compte avec le contenu de cette notion, et avec les modes de spéculation qui y sont usuellement rattachés, de façon à en transposer l’exposition dans un contexte complètement différent”. (MACHÉREY, 1998, p. 98)

coisas cuja essência envolve existência (substância) e as coisas cuja essência não envolve existência (modos), mas diz daquilo que a coisa é e, conseqüentemente, permite-nos identificar aquilo que a coisa não é, quando o contraditório é posto diante de nós.

Por exemplo, a própria natureza do círculo indica a razão pela qual não existe um círculo quadrado, pois, evidentemente, admiti-lo envolve uma contradição. Por sua vez, o que faz com que uma substância exista também se segue exclusivamente de sua própria natureza, porque esta última envolve, é óbvio, a existência. (EIP11DemAlt, SO2, p.53).

Do exemplo dado notamos que a razão da existência do círculo extrapola a compreensão de sua essência, isso significa que a razão da sua existência ou não existência está fora de si. Dito de outro modo, essa razão se segue da “ordem da natureza corpórea como um todo”, pois é dessa ordem que deve se seguir que, neste momento, ele ou exista necessariamente ou seja impossível que ele exista. Nesse ponto, especificamente, é importante chamar atenção para a distinção feita pelo autor no *TIE*, entre as coisas possíveis, impossíveis e necessárias – essa distinção foi explicada na íntegra no tópico “Teoria da definição perfeita”, quando tratamos da ideia fictícia –, pois toda a argumentação que abre a segunda prova da existência de Deus nos conduz à ordem da natureza (que no *TIE* Spinoza chama “boa ordem”) que contém a razão das causas das coisas que nos permite entendê-las como possíveis, impossíveis e necessárias. No exemplo do círculo, poderíamos pensar na seguinte classificação: o círculo seria possível, pois sua existência, por sua própria natureza não implica contradição, por isso pode existir ou não, mas a necessidade ou impossibilidade da sua existência depende de causas externas – como demonstra Spinoza; o círculo quadrado seria impossível, pois sua natureza implica contradição que exista; e a substância seria necessária, pois sua natureza implica contradição que não exista (pela definição 3).

Sendo Deus uma substância, é evidente que existe necessariamente. Mas, para aqueles que não admitem essa evidência, Spinoza prossegue com a prova. Se houvesse alguma razão pela qual a existência de Deus fosse suprimida, esta deveria estar na própria natureza de Deus ou fora dela, em uma outra substância de natureza diferente, “pois se fosse de mesma natureza deveríamos, por isso mesmo, admitir que Deus existe”. Por outro lado, se a causa da supressão da sua existência estivesse em uma substância de natureza distinta da sua, não haveria nada de comum entre ambas e uma não poderia ser a causa nem da existência, nem da não existência da outra. Se, como foi demonstrado, a causa que suprime a existência de Deus não pode estar fora da natureza divina, ela só pode estar contida na própria natureza, o que é uma contradição e, sendo Deus absolutamente infinito e perfeito, esta é uma afirmação que não se pode admitir. Logo, finaliza, “não há, nem em Deus, nem fora dele, qualquer coisa ou razão, que suprima sua existência e, portanto, Deus existe necessariamente”.

Essas duas primeiras provas são as provas *a priori* da existência de Deus, pois são oriundas da sua própria natureza. Mas, uma terceira prova é oferecida e dirigida a um público específico (aqueles que estão acostumados a considerar apenas as coisas que são oriundas de causas externas).

**A terceira prova** (*a posteriori*) é apresentada na segunda demonstração alternativa. Nela, parte-se da evidência de que poder existir é potência e poder não existir é impotência. Considerando que existem apenas seres finitos – dado que a substância supostamente não existe – então estes seres finitos são mais potentes do que um ser absolutamente infinito (isto é, que existe permanentemente), o que é absurdo. Desse modo, ou não existe nada (pois os seres finitos dependem do infinito para existirem, daí a posterioridade da prova) ou devemos admitir a existência necessária de um ser absolutamente infinito. Retomando o axioma 1, nós existimos ou em nós mesmos ou em outra coisa que existe necessariamente, os seres finitos não existem por eles mesmos, logo, dependem de uma causa exterior e essa causa é Deus, um ser absolutamente infinito, que existe necessariamente.

Gueroult (1969) considera essa terceira prova, uma prova acessória, dada a razão que motiva Spinoza a elaborá-la, conforme referimos acima. O próprio Spinoza salienta que buscou facilitar a compreensão apresentando uma prova [da existência de Deus] baseada no que poderíamos chamar o nexos causal da ordem da natureza, isto é, no entendimento de que os seres finitos dependem de uma causa que lhes é exterior e essa causa é Deus, que existe necessariamente e sem a qual nada poderia existir. Por outro lado, admite que esse mesmo argumento pode ser tomado *a priori*, uma vez que se erguem sobre o mesmo fundamento: potência divina. Finaliza afirmando que

as coisas que são produzidas por causas exteriores, consistam elas de muitas ou de poucas partes, devem tudo o que têm de perfeição (ou seja, de realidade) à virtude da causa exterior e, assim, sua existência tem origem unicamente na perfeição da causa exterior e não na sua própria causa. Em oposição, nada do que uma substância tem de perfeição é devido a qualquer causa exterior e, assim, também a sua existência deve decorrer unicamente de sua própria natureza, existência que nada mais é, portanto, do que sua própria essência. Logo, a perfeição de uma coisa não retira sua existência, mas, em vez disso, a põe; a imperfeição, ao contrário, a retira e, por isso, não há nenhuma existência sobre a qual possamos estar mais certos do que a do ente absolutamente infinito ou perfeito, isto é, de Deus. (EIP11Esc, SO2, p.54).

Apresentadas as provas da existência de Deus, suas propriedades passam a ser demonstradas. Nas proposições 12 e 13, é demonstrada a indivisibilidade da substância (Deus). Em EIP12, Spinoza propõe: “Não se pode verdadeiramente conceber nenhum atributo de uma substância do qual se siga que tal substância pode ser dividida”. Se uma substância pudesse ser dividida em parte deveríamos considerar duas hipóteses: (1) as partes da substância dividida

conservariam a sua natureza ou (2) as partes da substância dividida não conservariam a sua natureza. Para considerar a primeira hipótese cairíamos, inevitavelmente, em contradição em relação a tudo o que fora demonstrado sobre a natureza da substância até aqui, pois a manutenção da natureza da substância em suas partes possibilitaria a constituição de tantas substâncias quantas forem as partes em que a substância primeira foi dividida, contrariando a tese do monismo substancial, que compõe a sua natureza. Por outro lado, admitir a segunda hipótese seria igualmente absurdo, pois, não conservando a essência da substância, depois que ela for inteiramente dividida em partes iguais, perderia a natureza de substância, deixando de existir. Mas, como vimos na proposição 7, à sua essência pertence o existir, portanto, não poderíamos também admitir essa hipótese.

A finalização da argumentação acerca dessa propriedade da substância só vem na proposição seguinte, quando anuncia “Uma substância absolutamente infinita é indivisível”. A demonstração segue basicamente a mesma ordem da demonstração da proposição anterior, a novidade vem no corolário e no escólio. No corolário afirma que “nenhuma substância e, conseqüentemente, nenhuma substância corpórea (*substantiam corpoream*), enquanto substância, é divisível”. Quando se refere à substância corpórea Spinoza parece fazer referência à compreensão cartesiana de *res extensa* como substância, não para compor com esse pensamento, mas para se opor a ele. Como dirá no corolário 2 da proposição seguinte (prop.14), “coisa extensa e coisa pensante ou são atributos de Deus ou são afecções dos atributos de Deus”, sendo atributo de Deus (ou seja, enquanto constituindo a essência da substância) a coisa extensa não é divisível. No escólio da proposição 13, veremos que essa propriedade da substância [indivisibilidade] pode ser deduzida por sua própria natureza, pois, por natureza uma substância não pode ser concebida senão como infinita. Se pudesse ser dividida deveríamos admitir a existência de uma substância finita, o que implica evidente contradição.

Com efeito, a indivisibilidade está diretamente ligada à existência necessária por si mesma. Se uma substância existe por si mesma, ela deve ser infinita, pois se fosse finita, estaria privada de existência. Portanto, uma substância não pode ser dividida, pois uma parte dela seria finita e não poderia existir por si mesma. Assim, ao conceber uma substância como causa de si mesma, também se concebe sua infinitude e indivisibilidade. Deus, como substância, possui a indivisibilidade como uma propriedade inerente à sua existência necessária.

A unicidade como propriedade divina é demonstrada na proposição 14, “além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância”. A ideia central é que Deus é a única substância existente. Pois, como Deus possui atributos infinitos e é um ser absolutamente infinito, não pode haver outras substâncias além Dele. Se outras substâncias existissem, teriam

que compartilhar atributos com Deus, o que limitaria a natureza infinita de Deus e introduziria divisibilidade. Portanto, conclui-se que além de Deus (*extra Deum*), nenhuma outra substância é possível ou concebível.

Macherey (1998, p. 119) chama atenção para o fato de que, desde as definições, já era possível compreender que Deus era a substância que, intrinsecamente, concentrava em si toda a realidade:

De fato, se atentarmos para o fato de que a definição inicial de substância (definição 3) se amplia, entendemos que ela esgota desde o início, por seu caráter de ser "em si" (*in se*), o conteúdo de toda realidade: adere tão intimamente a esta realidade como um todo que não deixa possibilidade de jogo ou desvio que relativize sua necessidade intrínseca. É por isso que, também desde o início, e sem necessidade de dar qualquer explicação sobre este assunto, o conceito desta substância foi retomado na exposição do conceito de Deus (definição 6): apenas ao nível das definições, já era possível compreender que Deus era esta substância, esta única substância, apreendida na totalidade do seu ser global.<sup>43</sup>

Dizer que Deus é único (*Deum esse unicum*), como é enunciado no corolário 1 da proposição 14, nada mais é do que reconhecer o conceito de substância, isto é, daquilo que é em si e é concebido por si. Esse conceito é necessário e suficiente para entender, em relação à sua causa primeira, tudo o que é dado na realidade. Macherey (1998, p.119) sugere que a fórmula “Deus é único” é tautológica, “pois equivale a dizer que Deus é Deus na medida em que é substância, ou seja, na medida em que é em si e é compreendida por si mesma”. A unicidade de Deus, assim como a substância com a qual está totalmente identificado, não se confunde com a unidade de um indivíduo, a singularidade que o qualifica propriamente não é de forma alguma uma determinação numérica.

No segundo corolário da proposição 14 Spinoza apresenta como consequência do seu raciocínio anterior a seguinte consideração: existe apenas uma substância, e nada pode ser concebido que não se relacione com ela, seja como atributo ou como afecções, isto é, como efeitos que dela dependem como causa. Nem o pensamento nem a extensão escapam à influência da substância, que se identifica completamente com a natureza das coisas apreendidas na totalidade de seus aspectos.

Por fim, nos encaminhamos à última propriedade de Deus, enunciada e demonstrada na proposição 15: “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser

---

<sup>43</sup> Do original: “*De fait, si l'on prête attention à ce qu'énonce la définition initiale de la substance (définition 3), on comprend que celle-ci épuise d'emblée, par son caractère d'être «en soi» (in se), le contenu de toute la réalité: elle adhère si étroitement à cette réalité dans son entier qu'elle ne laisse aucune possibilité de jeu ou d'écart qui en relativiserait la nécessité intrinsèque. C'est pourquoi, d'emblée aussi, et sans qu'il soit besoin de donner d'explication à ce sujet, le concept de cette substance a été repris dans l'exposition de celui de Dieu (définition 6): au niveau des seules définitions, il était déjà possible de comprendre que Dieu était cette substance, cette seule et unique substance, appréhendée dans la pleine envergure de son être global*”. (Macherey, 1998, p.119)



concebido”. Ao afirmar que tudo existe em Deus (*in Deo*), Spinoza introduz o seu plano de imanência, que será consolidado ao longo das proposições seguintes. Na proposição 18, Deus será afirmado como “causa imanente e não transitiva de todas as coisas”. Por não existir nenhuma substância além de Deus (pela proposição 14) e porque tudo o que existe ou é substância ou são modos (pelo axioma 1), só podemos disso deduzir, que os modos não podem existir nem ser concebidos sem a substância, portanto, só existem na natureza divina e somente por meio dela podem ser concebidos. No longo escólio desta proposição, Spinoza busca refutar<sup>44</sup> a (má)argumentação antiantropomórfica de Deus que, ao negar que Deus seja corpóreo – ideia essa compartilhada por Spinoza, mas com argumentação muito diversa –, negam igualmente que a substância corpórea componha a natureza divina baseados no pressuposto de que a matéria, enquanto substância, é divisível e composta de partes, e por isso teria sido criada por Deus. A refutação feita por Spinoza mais uma vez exige de nós a retomada da distinção necessária entre imaginação e intelecto para que, sobre essa matéria da extensão/quantidade/substância corpórea, possamos alcançar o entendimento. Desse modo afirmará que:

Se alguém, entretanto, perguntar, agora, por que estamos assim tão naturalmente inclinados a dividir a quantidade, respondo que ela é por nós concebida de duas maneiras: abstratamente, ou seja, superficialmente, apenas como a imaginamos; ou, então, como substância, o que só se faz pelo intelecto. Assim, se considerarmos a quantidade tal como existe na imaginação, o que fazemos com mais facilidade e frequência, ela nos parecerá finita, divisível e composta de parte. Se a considerarmos, entretanto, tal como ela existe no intelecto e a concebemos enquanto substância, o que fazemos com mais dificuldade, então, como já demonstramos suficientemente, ela nos parecerá infinita, única e indivisível. Isso será bastante evidente para todos que souberem distinguir a imaginação do intelecto sobretudo se considerarem também o fato de que a matéria é, em todo lugar, a mesma, e que nela não se distinguem partes, a não ser enquanto a concebemos como matéria afetada de diferentes maneiras, motivo pelo qual suas partes se distinguem modalmente e não realmente. (EIP15Esc, SO2, p.59).

Donde se segue que a substância corpórea é divisível apenas modalmente, substancialmente, não. Reafirmando a tese de que a extensão é um atributo de Deus, portanto, compõe a sua natureza. Somente no âmbito das afecções da substância (modos) é que se pode considerar a distinção em partes, pois trata-se de um processo de modificação. A partir dessa refutação, Spinoza demonstra aquela que vai ser não só uma das propriedades de Deus, mas um dos pilares da sua filosofia: a imanência de Deus e sua potência infinita. É baseado na tese da imanência que afirma que tudo existe em Deus (inclusive a extensão) e por meio das leis de sua natureza infinita as coisas são concebidas como são.

---

<sup>44</sup> A essa refutação e à compreensão da substância corpórea dedicaremos o tópico seguinte.

De maneira geral, o que faz Spinoza nessas 15 proposições iniciais da parte I da *Ética* é explicar

[...] a natureza de Deus e suas propriedades: que existe necessariamente; que é único, que existe e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza; que (e de que modo) é a 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 determinadas 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 (EIAp, SO2, p.77).

Antes de passarmos à investigação acerca da natureza dos modos finitos, cumpre explorarmos a discussão acerca da substância corpórea (*substantiam corpoream*) que situa a compreensão apresentada pelo holandês acerca da relação entre Deus, extensão (substância corpórea) e o corpo.

### 2.1.3 *Substantiam Corpoream*

A substância corpórea ganha relevância no escólio da proposição 15 da parte I da *Ética* (embora a primeira referência a ela seja feita no corolário da proposição 13 da mesma parte) quando se levanta a questão acerca da sua divisibilidade e do seu pertencimento como constituinte da natureza divina. No entanto, os elementos que fundamentam a argumentação do autor são anteriores à sua elaboração final na *Ética*. No *Breve Tratado* (*Korte Verhandeling van God, de Mensh en deszelfs Welstand*), escrito em 1660, assim como nos *Princípios da Filosofia Cartesiana* (*Renati des Cartes Principiorum Philosophiae pars I & II*), publicado em 1663, a caracterização da substância corpórea bem como a discussão acerca da sua natureza já haviam sido pensadas. A grande novidade que o texto da *Ética* traz sobre esse tema é exatamente a definição da chamada substância corpórea como um dos infinitos atributos da substância, que, por definição, compõe a essência da mesma. Logo, pertence à natureza de Deus.

A noção de substância corpórea e sua identificação como atributo da substância feita por Spinoza, revela uma ruptura com a compreensão de substância desenvolvida por Descartes nos *Princípios da Filosofia* (1644), embora as análises cartesianas estejam na base das definições spinozanas de atributo e modo. Dois problemas podem ser pontuados como aqueles que marcam esta ruptura: (1) a imprecisão no emprego do nome de substância e (2) o agnosticismo da substância.

Considerando que a substância, para Descartes (1997, p. 45), é compreendida como “uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir”, atribuí-la a Deus e às coisas criadas revela um emprego impreciso do nome, comprometendo a clareza

e distinção buscadas por ele. Tal imprecisão é notada no §51 onde afirma que a substância é um nome que não pode ser atribuído a Deus e às criaturas no mesmo sentido:

No que respeita àquelas coisas que consideramos como tendo alguma existência, é necessário que as examinemos aqui uma após a outra [a fim de distinguir o que é obscuro e o que é evidente na noção que temos de cada uma]. Quando concebemos a substância, concebemos uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir. [Mas pode haver obscuridade no que toca à explicação da expressão *só tem necessidade de si própria*]. Falando com propriedade, só Deus é assim e não há nenhuma coisa criada que por um só momento possa existir sem ser apoiada e conservada pelo seu poder. Por isso temos razão quando na Escola dizemos que o nome de substância não é unívoco relativamente a Deus e às criaturas, isto é, não concebemos distintamente nenhuma significação desta palavra que convenha a ambos com o mesmo sentido. [Mas porque entre as coisas criadas algumas são de tal natureza que não podem existir sem outras, distinguimo-las daquelas que só têm necessidade do concurso ordinário de Deus, chamando então substância a estas, e qualidades ou atributos das substâncias àquelas]. (Descartes, 1997, p. 45).

Desse modo, mesmo sabendo que [por definição] somente à Deus caberia o nome de substância, visto que não há nenhuma coisa criada que possa existir sem ele, Descartes também o atribui àquelas coisas criadas que necessitam somente do concurso de Deus para existir, distinguindo-as das demais coisas criadas que dependem de outras para existir.

Descartes, seguindo Aristóteles, compreende a substância como o sujeito do qual os atributos dependem para existir, isto é, sendo os atributos as propriedades de um sujeito, aqueles não podem existir sem este. Desta compreensão, no entanto, surge o problema do agnosticismo da substância, que Moreau (1982, p. 30) formulará nos seguintes termos: “Nós percebemos as diversas propriedades de um corpo (a sua forma, cor, peso, etc.); mas em que consiste a substância deste corpo, sem a qual as suas propriedades não poderiam existir?”. Para escapar do agnosticismo da substância Descartes desenvolve a tese do atributo principal.

No §53 dos *Princípios da Filosofia*, Descartes (1997, p.46) propõe que “cada substância tem um atributo principal; o da alma é o pensamento, e o do corpo é a extensão”. O atributo principal consiste, com efeito, numa propriedade que é pressuposta por todas as outras que compõem uma substância; assim, a extensão constitui a natureza da substância corporal e o pensamento constitui a natureza da substância pensante, isto porque não há nenhuma propriedade corporal (comprimento, largura, altura) que não pressuponha extensão, assim como não há nenhuma manifestação do espírito ou da alma que não pressuponha o pensamento. O atributo principal é, portanto, aquele que nos permite conhecer a natureza ou essência de uma substância.

Spinoza rompe com a imprecisão referente ao emprego do nome substância na medida em que o reserva somente ao que *in se est et per se concipitur*<sup>45</sup>. O atributo, é concebido por si<sup>46</sup>, mas não existe em si<sup>47</sup>, existe em Deus (ou, o que é o mesmo, na substância). Os infinitos atributos que a substância possui, nos fazem conhecer a sua essência<sup>48</sup>. Vemos, desse modo, que a definição spinozana de atributo identifica-se com a consideração cartesiana de atributo principal; sendo os outros atributos ou maneiras de ser, ou afecções, denominadas modos. Finalmente, enquanto Descartes considera a extensão e o pensamento como respectivos atributos de duas espécies de substância, as substâncias pensantes ou espíritos e as substâncias extensas ou corpos, respectivamente, Spinoza considera a extensão e o pensamento como dois atributos (infinitos em seu gênero) da substância (Deus) única e absolutamente infinita.

De tudo isto, se segue que o que Descartes [e o próprio Spinoza, por vezes] chama “substância corporal/corpórea”, Spinoza vai conceber e denominar como “atributo extensão”. São nestes termos que compreenderemos seu pensamento sobre a substância corpórea e também é nesse contexto de tensão conceitual que se situa a argumentação elaborada na proposição 15 da parte I da *Ética* que passamos a expor.

No escólio da referida proposição, é estabelecida, pela primeira vez na *Ética*, a crítica à antropomorfização de Deus, que será explorada mais fortemente no apêndice da parte I. A explicação elaborada neste escólio nos apresenta uma pista importante para pensarmos a relação tanto de productibilidade quanto de distinção entre a Substância e os modos finitos, porque a argumentação gira em torno da (im)possibilidade de Deus possuir corpo e de como se dá sua relação com a *substância corpórea*. Nesse sentido, nossa primeira tarefa consiste em esclarecer a distinção entre corpo e substância corpórea. Embora a definição de corpo seja apresentada

<sup>45</sup> “[...] que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido.” (EIDef3).

<sup>46</sup> Cf. EIP10.

<sup>47</sup> Cf. EIP15.

<sup>48</sup> Na carta 64 (Haia, 29 de julho de 1675), Spinoza responde aos questionamentos de Tschirnhaus intermediados por Schuller, dentre os quais um pedido para que demonstre [positivamente] porque não podemos conhecer outros atributos de Deus senão o pensamento e a extensão. Nas palavras do holandês: “[...] a alma humana não pode ter conhecimento a não ser daquilo que envolve a ideia de um corpo existente em ato ou daquilo que dele se pode deduzir. Pois a potência de uma coisa qualquer se define unicamente por sua essência (*Ética*, parte II, proposição 7) e a essência da alma (parte II, proposição 13) consiste apenas em que ela é a ideia de um corpo existente em ato. O poder de conhecer pertencente à alma não se estende, portanto, a não ser àquilo que essa ideia do corpo contém nela mesma ou que dela decorre. Ora, essa ideia de corpo não envolve e não exprime outros atributos de Deus, senão o pensamento e a extensão. Pois o objeto ao qual ela se vincula, a saber, o corpo (parte II, proposição 6), tem por causa Deus, enquanto ele é considerado sob o atributo da extensão, e não sob qualquer outro, e, por conseguinte (parte I, axioma 6), essa parte do corpo envolve o conhecimento de Deus somente enquanto considerado sob o atributo da extensão. Além do mais, essa ideia, enquanto é um modo do pensamento, tem também Deus por causa (mesma proposição), enquanto é coisa pensante, e não considerado sob um outro atributo; e, por consequência (mesmo axioma), a ideia dessa ideia envolve o conhecimento de Deus enquanto ele é considerado sob o atributo o pensamento, e não sob outro. Vê-se assim que a alma humana não envolve e não exprime outros atributos de Deus, à parte esses dois. [...] a alma humana não pode alcançar nenhum conhecimento de nenhum atributo de Deus, salvo aqueles dois, assim como enunciei.” (Ep64, SO4, p. 278).

somente na parte II da *Ética*, no escólio aqui analisado Spinoza (EIP15Esc) apresenta uma compreensão geométrica do corpo ao afirmar: “por corpo compreendemos toda quantidade que tenha comprimento, largura e profundidade, e que seja delimitada por alguma figura definida”; a substância corpórea, por sua vez, é identificada com a extensão, ou seja, um dos infinitos atributos de Deus. Assim, por corpo, entendemos uma modificação da matéria (extensão) e, dependendo da forma como essa matéria for afetada, podemos distinguir suas partes (ou corpos). Essa modificação ocorre apenas modalmente e não realmente, pois, na realidade, a extensão (substância corpórea) permanece a mesma, isto é, não se divide. É nesse contexto que se insere a temática da expressão, amplamente explorada por Deleuze (2017) em *Espinoza e o Problema da Expressão*.

A distinção entre corpo e substância corpórea é, nesse momento, a chave principal da dupla argumentação elaborada por Spinoza contra o antropomorfismo dirigido a Deus assim como contra a mal argumentada tese do antiantropomorfismo de Deus. Ambas [tese antropomorfista e tese antiantropomorfista de Deus] esbarram naquela que poderíamos considerar a pedra de toque dessa questão: a natureza de Deus. A tese antropomorfista alega que, à semelhança do homem, Deus possui mente, corpo e está sujeito a paixões. Ora, se compreendermos por corpo uma figura definida, delimitada, quantificável, mensurável, obviamente não é possível identificá-lo com Deus, pois contradiz a própria natureza divina absolutamente infinita, conforme vimos no tópico 1.1.2.1 (A natureza de Deus). Os antiantropomorfistas, por sua vez, compreendem a impossibilidade dessa associação (Deus corpóreo), no entanto, justificam tal impossibilidade afirmando que a substância corpórea foi criada por Deus e por isso não o compõe, ignorando a potência da natureza divina. Não é o corpo como modo, mas como atributo que compõe a natureza e potência de Deus, essa parece ser a explicação principal que Spinoza elabora ao longo deste escólio que fecha o bloco de proposições sobre as propriedades divinas e abre os blocos seguintes relacionados a atividade (ou potência) de Deus.

Ao afirmarem que a substância corpórea foi criada por Deus, os antiantropomorfistas referidos excluem-na da natureza divina e é sobre essa ideia de criação que se fundamenta a tese antiantropomórfica cujos argumentos são refutados por Spinoza com a intenção, como ele próprio aponta, de tornar mais completa a explicação sobre a natureza divina (a impossibilidade de uma substância criar ou ser criada por outra e o monismo substancial) que, em relação à extensão, só pode considerá-la como consistindo em um dos seus infinitos atributos.

Os argumentos refutados por Spinoza (EIP15S) são dois: 1) “uma vez que a substância, enquanto substância, é constituída, como julgamos, de partes, eles negam que ela possa ser infinita

e, conseqüentemente, que possa pertencer a Deus”; 2) “Deus, com efeito, dizem eles, por ser um ente sumamente perfeito não pode padecer, enquanto a substância corpórea, por ser divisível, pode. Logo, segue-se que ela não pertence à essência de Deus”. Ambos os argumentos se baseiam na suposição de que a substância corpórea é composta de partes, no entanto, como fora demonstrado nas proposições 12 e 13 da mesma parte, uma das propriedades da substância é a indivisibilidade. Na proposição 12, é demonstrado ainda que “não se pode verdadeiramente conceber nenhum atributo de uma substância do qual se siga que tal substância pode ser dividida”, pois a sua divisibilidade incorreria em dois absurdos que já mencionamos anteriormente (1.1.2.2 As propriedades de Deus): 1) caso mantivesse sua natureza após a divisão, a partir de uma única substância se poderiam constituir várias substâncias e 2) caso não mantivesse sua natureza após a divisão, ela perderia sua natureza de substância e deixaria de existir (pois à sua natureza pertence o existir).

A conclusão a que Spinoza chega ao refutar os argumentos dos antiantropomorfistas é a de que, ao tentarem concluir que a substância extensa é finita, partem da suposição de uma **quantidade infinita mensurável** e composta por partes finitas, suposição esta que os levam a concluir a única coisa que se poderia concluir: “uma quantidade infinita não é mensurável<sup>49</sup> e não pode ser composta de partes finitas”. Todo o esforço argumentativo empreendido por Spinoza nos encaminha, inequivocamente, à superação do conhecimento inadequado de Deus, pois este abre espaço para as superstições que geram doutrinas de submissão e dominação, impossibilitando o livre pensamento ou a liberdade de filosofar – há muito denunciada no *Tratado Teológico-Político (1670)* – que, no contexto da sociedade, se transforma em tirania e dominação.

Em resumo, o argumento contra a antropomorfização de Deus elaborado por Spinoza pronuncia Deus como não-corpóreo, uma vez que por corpo se entende uma certa quantidade que tem comprimento, largura e profundidade. O mesmo não se pode afirmar em relação à extensão ou, o que é o mesmo, conforme vimos, à substância corpórea (o corpo tomado em dimensão substancial e não modal), que se distingue do corpo por ser única e indivisível, e por só poder ser concebida pelo intelecto. Deus, como substância que perpassa toda a realidade, só pode ser entendido abstratamente, por um esforço da razão. A relação de composição e distinção entre Deus e a substância corpórea é ilustrado brilhantemente pelo exemplo da água, no final da proposição 15:

---

<sup>49</sup> Na carta 12 (Rijinsburg, 20 de abril de 1663) de Spinoza a Lodewijk Meyer, conhecida como “Carta sobre o Infinito” – segundo Dominguez, ela recebe o subtítulo “sobre o infinito” nos *Nagelate Schriften (NS)* – a discussão acerca da mensurabilidade do infinito é trazida à baila a pedido do interlocutor de Spinoza para que ele apresente sua reflexão sobre o infinito e Spinoza o faz, concluindo que tal tentativa de mensuração é um erro oriundo da imaginação.

Concebemos que a água, enquanto água, se divida, e que suas partes se separem umas das outras, mas não enquanto substância corpórea, pois, enquanto tal, ela não se separa nem se divide. Além disso, a água enquanto água, é gerada e se corrompe, mas enquanto substância, não é gerada nem se corrompe. (EIP15Esc, SO2, pp. 59-60).

## 2.2 Os Modos

Os modos são realidades derivadas e, para compreendê-los, é necessário partir de suas origens, ou seja, do ser mais fundamental. O método geométrico de Spinoza, ou *ordo geometricus*, é destacado como uma ferramenta que permite explicar o ser de forma hierárquica, indo do mais fundamental ao derivado. Assim, o conceito dos modos está contido na categoria superior de substância, e, tal como as propriedades de um triângulo estão contidas em sua definição, foi necessário partir da teoria da substância para definir os modos. Ponto ao qual chegamos neste momento.

Inicialmente, Spinoza se utiliza das definições 3 e 5, que versam sobre substância e modo, respectivamente, para explicar que a Substância é causa de si e de nada necessita para existir: “Por *causa de si* compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.” (EIDef1, SO2, p.45). As afecções nada mais são que modos da substância, portanto, concebidas por ela e posteriores à mesma (evidente pela prop.1). A relação substância/afecções pode ser compreendida pelo axioma I “Tudo o que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa” (EIAx1, SO2, p.46). Disso podemos concluir que tudo o que existe em si mesmo (se autoproduz) é substância e tudo que não se autoproduz são modos ou afecções da substância por meio da qual são também concebidos. Na conexão causal entre a substância e os modos finitos, no entanto, ainda é preciso considerar a existência de graus resultantes da divisão dos modos em infinitos e finitos. Disto resulta que devemos conceber os modos finitos como determinações dos modos infinitos; estes, por sua vez, como determinações dos atributos infinitos, os quais, como sabemos, são determinados pela substância única que é Deus.

Segundo Spinoza, atributo consiste em “tudo o que se concebe por si e em si, de modo que o conceito não envolva o conceito de qualquer outra coisa” (Ep2, SO4, p.7). Os atributos estão compreendidos entre a substância e os modos, com efeito, distinguem-se dos modos em virtude de serem concebidos por si, assemelhando-se à substância, mas não podendo ser identificados com ela. Os atributos são concebidos por si, mas não subsistem por si, isso os diferencia da substância.

Os atributos, à medida que são concebidos por si mesmos, são também infinitos. Mas essa infinitude é limitada por seu gênero, por exemplo: os corpos são determinados pela extensão e têm limites nela, mas a própria extensão não possui limites; o mesmo se pode afirmar do pensamento. Então, ambos são infinitos apenas em seu gênero, independentes e irreduzíveis um ao outro, assim como a mente não pode determinar o corpo a agir, o corpo não pode determinar a mente a pensar.

Tudo o que existe distingue-se ou pela diversidade dos atributos ou pelas diferentes características das afecções das substâncias, pois todas as coisas são formadas a partir dos atributos e das afecções das substâncias. “Duas ou mais coisas distintas distinguem-se entre si ou pela diferença dos atributos das substâncias ou pela diferença das afecções dessas substâncias.” (EIP4, SO2, p. 47).

Portanto, há uma única substância absolutamente infinita e, visto que nenhum atributo de substância permite concebê-la como divisível, a substância absolutamente infinita é indivisível, donde se segue que “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” (EIP15, SO2, p.56). Por conseguinte, se todas as coisas são causadas por Deus e existem em Deus, podemos concluir que da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto divino). A causalidade livre, necessária e imanente exprime a essência do absoluto.

Antes, contudo, de procedermos a explicação sobre a relação entre a substância e os modos, resta-nos completá-la com a inclusão de uma identificação efetuada por Spinoza, quando utiliza Deus, Substância e Natureza como definições equivalentes.

A equivalência estabelecida por Spinoza entre os termos Deus, Substância e Natureza, é reflexo da sua intuição fundamental do *Deus sive natura*, compreendida a partir das proposições 14 e 15 da parte I, que afirmam que Deus é a única substância e que não existe nada na realidade que não exista em Deus e tenha sido concebido por ele, coadunando, assim, Deus e Natureza.

Através da teoria do monismo substancial e da multiplicidade dos modos, Spinoza explicava a relação entre o Ser infinito e os seres finitos, dito de outra forma, buscava mostrar como procede da substância única e infinita a diversidade dos modos finitos. A solução para tal questão dá-se através do conceito de atributo, pois é da heterogeneidade dos atributos que procedem os múltiplos modos.

### **2.2.1 Da natureza dos modos finitos**



As coisas singulares ou, o que é o mesmo, os modos, são expressões determinadas dos atributos divinos. O corpo é apenas expressão da extensão (atributo divino), como a ideia é apenas expressão do pensamento infinito. A existência modal não é autônoma, existe a partir de outra coisa. Enquanto a substância é definida por seus atributos infinitos (dos quais conhecemos dois: pensamento e extensão), os modos são afirmados por suas próprias potências – a da mente é pensar e a do corpo é afetar e ser afetado. Essas potências são expressas pelo *conatus*, que, por sua vez, reflete a potência infinita da substância. Isso explica por que a substância e seus efeitos (os modos) estão intrinsecamente ligados.

A partir da proposição 16 da parte I da *Ética* Spinoza demonstra, mais detidamente, a atuação da potência absoluta de Deus. Explicando que Deus age exclusivamente pela necessidade de sua natureza, não podendo ser coagido a agir por nada, nem por ninguém, isto é, Deus é explicado como causa livre. A natureza de Deus é perfeita e absoluta e a ela não pertence a vontade. Nas proposições 16 a 36 é possível notar um estudo mais detalhado acerca dos modos, por isso é necessário deixar clara a definição de modo estabelecida por Spinoza: “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa por meio da qual é também concebido.” (EIDef5, SO2, p.45).

A teoria desenvolvida por Spinoza acerca dos modos deve abranger tudo aquilo que existe necessariamente de uma dada causa eficiente (Deus), já que o que existe por sua essência e definição são o próprio Deus e seus atributos, restando aos modos a atribuição de algo que não se autoproduz, isto é, que são efeitos de uma causa da qual também necessitam para existir. O modo é aquilo que é e se concebe em outro, não podendo existir sem aquilo do qual é modalidade (ou modificação). Segue-se disso que, o modo é produto de uma relação de dependência ontológica com a substância.

Os modos são produtos da substância infinita de Deus e existem nele. Disso se segue que Deus, de acordo com a proposição 18, é causa imanente e não transitiva de todas as coisas. Contudo, os modos diferem-se da substância por sua essência não envolver existência infinita e necessária, ao contrário, sua existência é limitada e dotada de duração, como explica Spinoza a Meyer na *Carta*<sup>50</sup> 12:

Às afecções da substância chamo modos e sua definição, por não ser a mesma definição de substância, não pode explicar existência alguma. Daí que, ainda que existam podemos concebê-los como não existentes; donde se segue, ademais, que enquanto atentarmos à essência dos modos e não prestarmos atenção à ordem de toda a natureza, não podemos concluir, do fato de que os

---

<sup>50</sup> Para citações das *Correspondências*, utilizaremos a abreviatura do título da obra em latim é (*Epistolæ*) Ep, seguida da numeração da carta correspondente em algarismos arábicos. Por exemplo, para citar a carta 50 das Correspondências, utilizaremos: (Ep50).

modos existem, que existirão ou não depois, nem que existiram ou não antes. Donde se conclui claramente que concebemos a existência da substância como totalmente diversa da existência dos modos. Daqui deriva a diferença entre eternidade e duração; pois, pela duração só podemos explicar a existência dos modos, enquanto a existência da substância se explica pela fruição infinita do existir ou, forçando o latim, de ser. (Ep12, SO4, p.53).

A existência de Deus é dotada de continuação infinita. Os modos não são causa de si mesmos, são causados por Deus ou, o que é o mesmo, pela natureza naturante já que pertencem a chamada natureza naturada – não nos ocuparemos de explicar essa distinção na concepção de natureza, pois a faremos adiante no momento oportuno – e possuem existência limitada no tempo.

A teoria dos modos de Spinoza compreende três categorias: (1) o modo infinito imediato; (2) o modo infinito mediato; (3) os modos finitos, ou seja, as coisas singulares. Sobre isso, Spinoza estabelece uma escala de perfeição correspondente ao posicionamento que cada um dos tipos de modos ocupa no processo de produção: “Com efeito [...], como se deduz das proposições 21, 22 e 23, o efeito mais perfeito é o que é produzido por Deus imediatamente, e uma coisa é tanto mais imperfeita quanto mais requer causas intermediárias para ser produzidas.” (EIAp, SO2, p.80).

Os **modos infinitos imediatos** são aqueles que derivam necessariamente da natureza absoluta de Deus ou que resultam da natureza absoluta de qualquer um dos infinitos atributos de Deus, isto é, são os modos que resultam imediatamente de Deus ou de qualquer atributo da substância sem a influência de outras circunstâncias ou causas exteriores, como explica Spinoza, na proposição 21 da parte I da *Ética*:

Se negas isso, concebe, se possível, em um atributo de Deus, algo que se siga de sua natureza absoluta e que seja finito e tenha existência ou duração determinada, como, por exemplo, a ideia de Deus no pensamento. Ora, o pensamento, uma vez que se supõe ser um atributo de Deus, é necessariamente (pela Prop. 11) infinito por sua natureza. Entretanto, enquanto tem a ideia de Deus, supõe-se que ele é finito. Ora (pela Definição 2), não se pode concebê-lo como finito, a não ser que seja limitado pelo próprio pensamento. Mas não pode ser limitado pelo próprio pensamento enquanto constitui a ideia de Deus, pois, enquanto tal, supõe-se que seja finito. Portanto, ele é limitado pelo pensamento, enquanto este não constitui a ideia de Deus; pensamento que, entretanto (pela Prop. 11), deve existir necessariamente. Há, assim, um pensamento que não constitui a ideia de Deus e de cuja natureza, como consequência, enquanto pensamento absoluto, não se segue necessariamente a ideia de Deus. (Ele é concebido, pois, como um pensamento que constitui e que não constitui a ideia de Deus). Mas isto é contrário a hipótese. Por isso, se a ideia de Deus, no pensamento, ou alguma outra coisa (não importa o exemplo, pois a demonstração é universal), em algum atributo de Deus, se segue da necessidade da natureza absoluta desse atributo, isso deve ser necessariamente infinito [...]. (EIP21Dem, SO2, p.65).

Estes modos são eternos<sup>51</sup> e infinitos pela sua causa eficiente, dada a impossibilidade de se demonstrar o contrário, visto eles serem causados pela substância absolutamente infinita ou por atributos infinitos em seu gênero considerados, também, absolutamente. O sentido estabelecido por Spinoza à existência eterna dos modos é o da coisa ter existido sempre; ou seja, nesta proposição a "eternidade" está sendo relacionada com o tempo; trata-se mais especificamente de uma existência sem começo e Deus é causa livre de tudo o que existe porque age apenas segundo a necessidade interna de sua essência; é causa imanente de todas as coisas porque não se separa de seus efeitos, mas, pelo contrário, exprime-se neles e eles o exprimem; e é causa necessária porque sua potência é idêntica à sua essência.

Os **modos infinitos mediatos** são os que resultam de qualquer atributo de Deus, enquanto é afetado por uma modificação que, em virtude do mesmo atributo, existe necessariamente e é infinita, tal como descrito na proposição 22 da parte I da *Ética*: “Tudo o que se segue de algum atributo de Deus, enquanto este atributo é modificado por uma modificação tal que, por meio desse atributo, existe necessariamente e é infinita, deve também existir necessariamente e ser infinito”. Ou seja, são os modos que resultam de um atributo de Deus enquanto é afetado por um modo infinito imediato. São infinitos e existem necessariamente em virtude de resultarem de algum atributo divino infinito em seu gênero, mediante alguma modificação que resulta imediatamente da natureza absoluta do mesmo atributo que exista necessariamente e seja infinita como é demonstrado na proposição 23 da parte I da *Ética*:

Com efeito, um modo existe em outra coisa, pela qual ele deve ser concebido (pela def. 5), isto é, (pela prop. 15), ele só existe em Deus e só por meio de Deus ele pode ser concebido. Se, portanto, concebe-se que um modo existe necessariamente e é infinito, cada uma dessas características deve necessariamente ser deduzida, ou seja, percebida, por meio de algum atributo de Deus, enquanto esse atributo é concebido como exprimindo a infinitude e a existência, ou, o que é o mesmo (pela def. 8), a eternidade, isto é (pela def. 6 e pela prop. 19), enquanto esse atributo é considerado absolutamente. 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, isto é (pela prop. Prec.), que existe necessariamente e é infinita. C.Q.D. (EIP23Dem, SO2, p.66-67).

Recorremos aqui diretamente à sua definição, pois os exemplos, que mereceriam uma consideração mais ampla, são escassos na argumentação do autor. A modificação que afeta o

---

<sup>51</sup> “Por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna. Explicação: 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.” (EIDef8, SO2, p.46).

atributo, fazendo surgir o modo infinito mediato, é, claro, o modo infinito imediato. Este modo é, portanto, mediato porque, embora necessário, exige a afecção representada pelo modo infinito imediato. Na carta LXIV, a Schüller, Spinoza indica como único exemplo de modo infinito mediato relativo ao atributo extensão “a forma do universo inteiro” (*facies totius universi*), que se mantém imutável apesar de conter variação infinita: “[...] que permanece sempre a mesma, embora mude em uma infinidade de maneiras”. Não deixou Spinoza nenhum exemplo de modo infinito mediato relativo ao atributo pensamento.

Não sendo estes pontos explicitamente tratados por Spinoza, é difícil ir mais longe no exame desta questão.

Os **modos finitos**, por sua vez, são “afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada” (EIP25Cor), isto é, o modo finito são as coisas singulares que percebemos no tempo e no espaço com existência empírica, finita e determinada. São idênticos às coisas singulares, e a sua existência, a sua ação e o próprio encaminhamento destas não têm origem em sua essência, pois esta não envolve existência.

Por não possuírem a existência necessária, os modos finitos têm uma existência determinada, não podem existir e nem serem determinados a agir senão pela determinação de outra causa além deles mesmos. Esta causa é também finita e tem existência determinada por outra causa além dela mesma; e esta outra causa por sua vez, também possui uma causa finita com existência determinada, que faz com que exista e aja.

Spinoza, nesse ponto, faz referência a uma explicação equivocada feita pela tradição teológica sobre a causa livre que é Deus, ele diz no escólio da preposição 17 da parte I:

Outros julgam que Deus é causa livre porque pode, conforme pensam, fazer com que as coisas- que, como dissemos, se seguem de sua natureza, isto é, que estão em seu poder- não se realizem, isto é, não sejam produzidas por ele. Mas isso é como se dissessem que Deus pode fazer com que da natureza do triângulo não se siga que a soma de seus três ângulos é igual a dois ângulos retos, ou seja, que de uma dada causa não se siga um efeito, o que é absurdo. (EIP17Esc, SO2, p.61).

Segundo Spinoza, Deus não age por vontade e entendimento, nem orientado por fins, pois vontade e entendimento não são atributos de sua essência, mas modos infinitos do atributo pensamento, e a finalidade é uma projeção imaginária da ação humana em Deus. Nada existe fora de Deus e nada pode incitá-lo ou coagi-lo a agir, uma vez que sua ação não é senão a manifestação necessária de sua essência. De todas as coisas que existem só ele age exclusivamente pela necessidade da sua natureza.

Os **modos finitos corporais** (corpos), isto é, os indivíduos, são identificados por relações de movimento e repouso. Os **modos finitos psíquicos** (as mentes) são constituídos por

encadeamentos e conexões de ideias. Spinoza demonstra que os modos finitos são determinados a existir e a agir por Deus, enquanto é afetado por uma modificação que é finita e tem existência determinada, quando, na proposição 28 da parte I da *Ética*, diz:

Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser concebida a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito. (EIP27, SO2, p.69).

Constituindo-se as coisas singulares como finitas e com um agir determinado, sua causa eficiente não poderia ser a natureza absoluta de Deus ou a natureza absoluta de algum atributo seu, pois o que resulta imediatamente da natureza absoluta de Deus ou de um atributo divino é eterno e infinito. Contudo, Deus é a causa eficiente de todas as coisas que existem e tudo o que existe, existe em Deus; logo, os modos finitos só podem ter como causa eficiente Deus ou algum atributo seu. Mas como explicar isso? Spinoza faz distinção entre dois tipos de causalidade própria à substância ou Deus, a saber: a causalidade imediata (aquela na qual Deus age sem a influência de outras circunstâncias, sendo, pois, considerada como causa próxima de tudo que produz) e a causalidade mediata (na qual há a influência de outra coisa além da ação divina).

Em outras palavras, na causalidade imediata as coisas resultam necessariamente da natureza absoluta de Deus ou da natureza absoluta de algum atributo seu, independentemente de todas as outras circunstâncias. Na causalidade mediata Deus é a causa indireta, pois as coisas resultam de algum atributo divino não considerado absolutamente e sim com a influência de outras coisas. Assim, é possível afirmar que as coisas singulares (particulares) não podem agir sem Deus ou fora dele, porque Deus age somente segundo as leis de sua natureza, sem ser constrangido por ninguém.

Portanto, Deus é causa eficiente das coisas que existem e podem ser compreendidas pelo intelecto divino. Ele é, absolutamente, causa primeira, pois nada existe anterior a ele (Deus se autoproduz) e é causa de todas as coisas por ele mesmo e não por acidente. A verdade e a essência formal das coisas são o que são porque elas assim existem no intelecto divino. Por isso, o intelecto, enquanto concebido como constituindo a essência de Deus é, causa das coisas, tanto da sua essência como da sua existência.

Dito isto, passemos a distinção feita por Spinoza acerca do termo *Natureza*<sup>52</sup> para explicar a relação de causalidade existente entre Deus e os modos finitos – relação esta

---

<sup>52</sup> A fim de melhor compreender o que Spinoza entende por *Natureza*, quer do ponto de vista da natureza naturada, quer sob a perspectiva da natureza naturante, convém atentar para a síntese detalhada apresentada por Deleuze (2002, p. 94), no glossário de sua obra, intitulada *Espinosa, filosofia prática*, a saber: “A natureza dita naturante

indispensável para compreendermos a natureza dos modos finitos. Na obra de Spinoza, a natureza é demonstrada sob duas perspectivas: natureza naturante e natureza naturada. Na primeira parte da *Ética (de Deo)*, o autor retrata a relação existente entre natureza naturante e natureza naturada ressaltando a necessidade dos efeitos do ser absolutamente infinito. Spinoza, no escólio da proposição 29 da parte I da *Ética*, explica o que se deve compreender por natureza naturante e natureza naturada:

Por natureza naturante devemos compreender o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus, enquanto é considerado como causa livre. Por natureza naturada, por sua vez, compreendo tudo o que segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidos. (EIP29Esc, SO2, p.71).

Há, assim, duas maneiras de ser e de existir: a da substância e seus atributos (existência em si e por si) e a dos modos da substância (existência em outro e por outra). A essa segunda maneira de existir, Spinoza dá o nome de modos da substância. Os modos ou modificações são efeitos necessários produzidos pela potência dos atributos divinos. À substância e seus atributos, enquanto atividade infinita que produz a totalidade do real, Spinoza dá o nome de Natureza Naturante (*Natura Naturans*). À totalidade dos modos produzidos pelos atributos, dá o nome de Natureza Naturada (*Natura Naturata*).

A causa imanente faz com que Natureza Naturante e Natureza Naturada sejam vistas em sua totalidade, como uma unidade eterna e infinita: Deus. Daí a expressão espinosana: *Deus sive Natura* (Deus ou Natureza). Ideias e corpos ou mentes e corpos, são modos finitos imanentes à substância infinitamente infinita, exprimindo-a de maneira determinada segundo a

---

(como substância e causa) e a natureza dita naturada (como efeito e modo) estão vinculadas por uma mútua imanência: por um lado, a causa permanece em si mesma para produzir; por outro o efeito ou produto permanece na causa (*Ética*, I, 29, esc.). Essa dupla condição permite falar da natureza em geral, sem outra especificação. O naturalismo é aqui o que vem preencher as três formas de univocidade: univocidade dos atributos, em que os atributos, sob a mesma forma, constituem a essência de Deus como natureza naturante e contém as essências dos modos como natureza naturada; univocidade da causa, em que a causa de todas as coisas se diz de Deus como gênese da natureza naturada, no mesmo sentido que é causa de si, como genealogia da natureza naturante; univocidade de modalidade, em que o necessário qualifica tanto a ordem da natureza naturada como a organização da natureza naturante. Quanto à ideia de uma ordem da natureza naturada, devemos distinguir vários sentidos: 1º) a correspondência entre as coisas nos atributos diferenciados; 2º) o andamento das coisas em cada atributo (modo infinito mediato e modos finitos); 3º) a conveniência interna de todas as essências de modos umas com as outras, como partes da potência divina; 4º) a composição das relações caracteriza os modos existentes segundo a essência composição que se efetua conforme leis eternas (um modo existindo sob a sua relação compõem-se alguns outros, e a sua relação ao contrário pode ser decomposta por outras: trata-se pois, ainda, de uma ordem interna, mas de conveniências entre existências (*Ética*, II, 25, esc.; V, 18, esc.)); 5º) Os encontros exteriores entre modos existentes, que se realizam progressiva e independentemente da ordem de composição das relações, trata-se agora de uma ordem extrínseca, que é a do inadequado: ordem dos encontros, “ordem comum da natureza”, que se diz “fortuita”, porque não segue a ordem racional das relações que se compõem, mas não deixa de ser necessária, visto que obedece às leis de um determinismo interno operando gradualmente; (Cf. II, 29, cor. e II, 36), onde se afirma existir uma ordem do inadequado.”

ordem necessária que rege todos os seres do universo. Suas essências e potências são efeitos dos atributos divinos, através dos modos infinitos, e suas existências são efeitos da conexão de causas necessárias que constituem a ordem universal de Natureza.

Tudo o que existe, portanto, possui causa determinada e necessária para existir e ser tal como é. É da essência dos atributos causar necessariamente as essências e potências de todos os modos e da essência dos modos infinitos encadear as séries causais de ideias e de corpos que dão existência aos modos finitos. Não há contingência na ordem da natureza. Tudo o que existe, existe pela essência e potência necessária dos atributos e modos de Deus.

Deus (substância) é causa de si, mas também de toda a infinidade das coisas existentes, pois o ato pelo qual o mundo é por ele produzido é o mesmo ato pelo qual ele se autoproduz. Nisso consiste a ideia spinozana de causalidade imanente. A substância única é autoprodutora e produtora de toda realidade, mas existe uma distinção essencial entre o todo (Natureza) e as partes (que se constitui a partir do todo). Isto é, a substância é causa de si, diferente dos modos que dela dependem para existirem e são partes de sua existência infinita. Mas esse processo de dependência dos modos em relação a substância não nos permite pensá-la separada do mundo. A substância é causa imanente do mundo e este o exprime. Ou, dito de outra forma, os modos exprimem a natureza absoluta dos atributos divinos.

Para compreender a atividade imanente desenvolvida por Spinoza, é necessário desvincular-se da ideia de transcendência e hierarquia, pois estas conferem à causalidade – constituinte do movimento imanente – caráter subordinativo e extrínseco, fazendo com que o sentido dessa atividade se restrinja ao de uma relação de poder. Chauí (1983, p. 70-71) afirma que:

A imanência é demonstrada em dois movimentos. No primeiro, que culmina na proposição 15 do livro I, é demonstrada a imanência de todas as coisas a Deus. No segundo, cujo ponto culminante é a proposição 18 desse mesmo livro, é demonstrada a imanência de Deus a todas as coisas. O primeiro tem como eixo a essência divina; o segundo, a potência divina.

Isto é, ao mesmo tempo em que a realidade constitui a essência de Deus, ele constitui a essência de todas as coisas, pois, como firma Spinoza (EIP15), “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido”, reafirmando sua tese de potência absoluta. Além disso, a causa imanente nada produz fora de si mesma, sendo seus efeitos produtos internos dela mesma e sendo esta destituída de intelecto onisciente e vontade onipotente, tornando lícito compreendê-la, como afirma Chauí (1983, p. 71), como “causa eficiente universal e livre”. Ainda de acordo com a autora,

na causa eficiente imanente concentram-se todas as determinações da potência divina: a produção necessária (de tipo dinâmico e lógico-matemático), a produção interna (de tipo emanativo), a produção livre (que exclui a

subordinação da potência infinita a uma vontade e a um intelecto criadores), a produção universal ou absoluta (porque a produção de todas as coisas é idêntica à autoprodução da substância) e a produção afirmativa (porque exclui tanto a fusão quanto a exterioridade entre causa e efeito). (Chauí, 1983, p.71).

Dessa forma, há de se ter em conta que, embora a causa eficiente não se separe de seus efeitos, pois estes são a manifestação de sua essência, existe diferença entre eles. Tal diferença reside na relação ontológica entre infinito e finito, na qual não é possível a conversão da Substância em modos nem o contrário.

O que se infere dessas duas definições é que tornou-se crucial para Spinoza distinguir as duas dimensões da Natureza, e esta distinção reside nas afecções, as quais dizem respeito aos atributos de Deus e não diretamente ou imediatamente a Deus. Deus é natureza naturada no sentido de que ele, enquanto causa imanente, exprime-se nos modos, muito embora, a essência dos modos seja apenas grau da potência divina; com efeito, diz Spinoza (EIP10Esc), “as coisas singulares não podem nem existir nem ser concebidas sem Deus, e, no entanto, Deus não pertence à sua essência”, visto terem estas uma dependência em relação à causa produtora – que existe em si e por si é concebida (Cf. def. 3, parte I da *Ética*), logo, a essência do homem, por exemplo, é grau de potência, parte da potência divina (Cf. a parte IV da *Ética*).

Por conseguinte, afirma Spinoza, na proposição 31 da parte I: “Um intelecto em ato, quer seja finito, quer seja infinito, tal como a vontade, o desejo, o amor, etc., deve estar referido à Natureza Naturada e não à Natureza Naturante”(EIP31). Por esse motivo o intelecto, o entendimento, o desejo, a vontade, enfim, tudo o que pode ser tido ou entendido como afecção “é tão somente um certo modo do pensar”, que por sua vez só pode existir e ser determinado a agir devido a uma causa livre, e esta não é outra coisa senão Deus. “Por consequência, a potência de Deus, pela qual ele próprio e todas as coisas existem e agem, é a sua própria essência” (EIP34Dem). Nesta definição, portanto, é reafirmada aquela identidade entre a essência e a potência, cuja relação é necessária e fundamental para a existência de todas as coisas.

Em resumo, o que marca a transição da substância absolutamente infinita para os modos finitos é o fato de a substância ser essencialmente uma potência. Devemos entender o termo potência, não como uma virtude reciclável, mas como atuação causal inesgotável, através da qual a substância é determinada exclusivamente por sua essência a produzir em si mesmo infinitas coisas de infinitos modos.

Dentre os modos finitos, a compreensão do homem é a que vai nos interessar para o desenvolvimento desta pesquisa, na medida em que compreende os atributos inteligíveis e nos permite conhecer a articulação da substância com os modos. O homem não é resultado de uma



união substancial, mas, é resultado de modos que exprimem o mesmo ser, estes modos são: o corpo e a mente.

Por se tratar de um modo finito, cumpre observar que a sua essência não envolve existência necessária, pois o homem não é causa de si mesmo. Neste caso, ele deve necessariamente ser concebido e existir por outro além dele mesmo, ou seja, o modo finito, em razão de sua finitude, não pode determinar por si mesmo a sua existência. Nas palavras de Spinoza (EIIAx1): “A essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, segundo a ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista quanto que não exista.” O que concederá existência à natureza humana são os atributos, donde resulta necessariamente que a essência do homem é constituída por modificações definidas dos atributos divinos. Além disso, os modos finitos se situam numa contínua rede de relações de interdependência com outros seres finitos. Essas relações podem ocorrer tanto como favorecimento quanto como empecilho para a potência de agir, fazendo com que essa potência sempre seja exercida por meio de um esforço (*conatus*). A partir de agora, sairemos da exclusividade da ordem necessária da natureza e iniciaremos nossa incursão pela ordem comum da natureza.

### 2.2.2 As consequências necessárias da finitude

Na parte I da *Ética*, como vimos, Spinoza demonstra a natureza dos modos finitos. É nas partes II e III, entretanto, que o holandês tratará de um modo finito específico: o homem. As demonstrações feitas nestas partes nos apresentam as consequências necessárias da finitude<sup>53</sup>: [1] as ideias inadequadas, no conhecimento; [2] as causas inadequadas, na ação; [3] as paixões, na vida ético-psíquica.

A premissa norteadora da *Ética* é a da produção de um conhecimento adequado, um conhecimento da causa, que se dá através da razão, em contraposição a um conhecimento inadequado, conhecimento baseado na opinião e na imaginação, reverberando, por sua vez no tema da afetividade elaborado na parte III (A origem e natureza dos afetos), nas demonstrações sobre a servidão na parte IV (A servidão humana e a força dos afetos) e nas demonstrações sobre o intelecto e a liberdade humana apresentadas na parte V (A potência do intelecto ou a liberdade humana). Muito da doutrina ontológico-metafísica exposta na parte I, acerca da substância, dos atributos, dos modos e da causalidade, guarda relação direta ou indireta com a teoria do conhecimento à qual Spinoza se volta na parte II.

---

<sup>53</sup> Cf. Chauí, M. Ser Parte e Ter Parte – Liberdade e Servidão na *Ética* IV. Discurso (22), 1993: 63-122.

A gênese dos conteúdos cognitivos da mente humana é explicada a partir das ideias das afecções do corpo. Trata-se de uma explicação fundamental para o projeto de Spinoza, pois o desenvolvimento intelectual está estreitamente associado à constituição da vida ética, de modo que a qualidade da nossa vida ética e afetiva depende da natureza do nosso conhecimento. É daqui que partiremos para explicação da primeira consequência necessária da finitude, conforme enunciamos: **[1] as ideias inadequadas, no conhecimento**<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Na *Ética*, Spinoza desenvolve sua teoria do conhecimento de forma mais completa e abrangente que as formas de conhecer (ou de percepção) apresentadas tanto no *Tratado de Correção do Intelecto* e no *Breve Tratado*. Tal teoria encontra-se no escólio 2 da proposição 40, da parte II da *Ética*, onde o autor diferencia e caracteriza os três gêneros do conhecimento, afirmando que possuímos a capacidade de formar noções universais e que os gêneros representam as diferentes maneiras de relacionar tais noções, são eles: conhecimento de primeiro gênero, **opinião ou imaginação**; **razão**, conhecimento de segundo gênero; terceiro gênero do conhecimento, **ciência intuitiva**.

O primeiro gênero do conhecimento advindo da experiência errática ou vaga, pode ser compreendido como gênero da percepção ou imaginação, que nada mais é que o efeito de uma relação entre corpos na natureza. Nesse encontro de corpos, o nosso corpo recebe marcas que identificamos através da percepção, o que implica em dizer que a percepção não é ativa, mas resultado de forças externas. Ora, se a percepção é formada por forças que vêm de fora, então o homem tomado pelo primeiro gênero do conhecimento é o homem que retrata a servidão, uma vez que não consegue ultrapassar sua própria consciência é transformado e/ou determinado por forças externas. Sobre o conhecimento do primeiro gênero, Spinoza afirma ser ele causa de erro, pois esse modo de percepção das coisas é formado por ideias confusas e inadequadas. Contudo, não é regra que todo conhecimento obtido dessa forma seja falso, pois, se assim fosse, a própria caracterização deste como gênero do conhecimento deveria ser questionada. Mas, Spinoza lhe confere um imenso conteúdo de conhecimento no *Tratado da correção do intelecto* §20 quando afirma que: “Pela experiência vaga, sei que vou morrer: afirmo-o porque vi que os outros, iguais a mim, morreram [...]. Sei que o óleo é próprio para alimentar a chama e que a água serve para extingui-la; sei igualmente que um cão é um animal que ladra, o homem um animal racional, e assim quase tudo que se refere ao uso da vida. (TIE §20).” Disso se segue que a origem do erro está na percepção equivocada do sujeito, não necessariamente no fato em si. Trata-se de um conhecimento contingente, pois é fruto de uma afecção accidental, tal como explica Gleizer (2011, p. 25) no excerto a seguir: “[...] a imaginação se caracteriza por constatar os efeitos ignorando suas verdadeiras causas. Por estar separada do conhecimento das causas, ela é caracterizada como um conhecimento inadequado, parcial, mutilado e confuso. No entanto, ignorando sua própria ignorância das causas e sua própria parcialidade, a imaginação se toma espontaneamente por um autêntico testemunho da realidade [...]”

O segundo gênero do conhecimento, referente às noções comuns e à razão, configura-se como a prática em que o homem começa a ter atividade. Na medida em que se relaciona com a natureza, desenvolve noções comuns sobre ela, isto é, conhece-a. Em vez de ser apenas resultado da atuação das coisas externas, o homem se torna capaz de conhecer o que vem de fora. No entanto, tomado pelo segundo gênero do conhecimento o homem ainda não é dotado de atividade produtora ou criadora, pois esse gênero somente diz respeito às coisas que o homem pode conhecer dentre o que existe. Note, portanto, que diferentemente do primeiro gênero do conhecimento, neste, o homem já é capaz de ultrapassar sua consciência e conhecer a realidade de maneira mais distinta. No que diz respeito à razão, é de sua natureza perceber as coisas tais quais elas são em si mesmas. A razão é restringida pela dificuldade de acesso ao objeto do conhecimento, que não proporciona um conhecimento direto de sua causa, apenas por inferência chegamos a ele. A razão percebe as coisas como necessárias, não como contingentes, como expresso na proposição 44 da parte II da *Ética*: “É da natureza da razão considerar as coisas não como contingentes, mas como necessárias.” (EIIIP44).

O terceiro gênero do conhecimento, referente à ciência intuitiva, representa o poder de invenção e rigor do homem e objetiva produzir novos modos de vida. Não busca o que é melhor para os homens ou o que é verdadeiro na natureza, mas ultrapassa aquilo que é: “[...] uma vez que a potência humana deve ser avaliada não tanto pela robustez do corpo quanto pela fortaleza da mente, segue-se que estão maximamente sob a sua própria jurisdição aqueles que maximamente se distinguem pela razão e maximamente são por ela conduzidos; e por isso chamo totalmente livre ao homem na medida e que ele é conduzido pela razão, visto que assim ele é determinado a agir por causas que só por sua natureza se podem entender adequadamente, se bem que seja por elas necessariamente determinado a agir. **Com efeito, a liberdade** (como mostramos no art. 7 deste cap.) **não tira, antes põe, a necessidade de agir.** (TP, II, 11, grifos nossos).” A ciência intuitiva contém sua superioridade aliada à sua capacidade cognitiva de conhecer diretamente a essência do objeto de conhecimento e sua causa. Mais do que um conhecimento, o conceito desse gênero se ampara numa noção de compreensão completa do objeto e de suas inter-relações. De acordo com a tese do monismo substancial, conhecer algo essencialmente inclui o

Ao tratar de adequação e inadequação das ideias ou do conhecimento, Spinoza demonstra especialmente o que é adequado, sendo inadequado o seu contrário. O adjetivo “adequada”, além de ser empregado para caracterizar uma ideia ou um conhecimento, reflete também as noções de **proporcionalidade**: “Antes de tudo, porém, deve excogitar-se o modo de curar o intelecto e purificá-lo quanto possível desde o começo, a fim de que entenda tudo felizmente sem erro e da melhor maneira.” (*TIE*§16); de **causa**: “Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só.” (EIIIDef1); e de **propriedade**: “Por ideia adequada compreendo uma ideia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira<sup>55</sup>.” (EIIIDef4).

Que a potência da mente é pensar já o vimos, mas pensar não necessariamente significa pensar bem, como já havia nos alertado Descartes na abertura do *Discurso do Método* (1637) ao afirmar que não é suficiente ter bom senso, o principal é saber aplicá-lo bem<sup>56</sup>. Com isto Spinoza parece concordar, ao afirmar diversas vezes ao longo da parte IV da *Ética* e, também, no *Tratado Político* que “os homens são movidos mais pela opinião do que pela verdadeira razão” (EIVP17Esc) ou que “é raro que os homens vivam sob a condução da razão” (EIVP35Esc), ou ainda “os homens são conduzidos mais pelo desejo cego do que pela razão” (*TP*,II,5). Todas essas passagens demarcam a preocupação de Spinoza em investigar a impotência da natureza humana, pois, segundo ele, “é preciso conhecer tanto a potência de nossa natureza quanto a sua impotência, para que possamos determinar, quanto à regulação dos

---

conhecimento da relação como um todo, pois a substância é a essência de tudo e por conta de sua imanência, tudo existe pela substância e na substância.

Levando em consideração que conhecer, no pensamento de Spinoza, é conhecer pela causa, podemos classificar os gêneros do conhecimento de acordo com as relações que cada um deles proporciona com os objetos cognoscíveis. Dessa feita, podemos ordená-los da seguinte maneira: o primeiro gênero não leva em consideração as causas, somente constata os efeitos e limita-se a isso; no segundo gênero a causa é inferida a partir do efeito, não é conhecida por ela mesma; já o terceiro gênero, configura-se como aquele por meio do qual conhecemos a essência das coisas e suas causas.

<sup>55</sup> EIAx6: “Uma ideia verdadeira deve concordar com o seu ideado”

<sup>56</sup> “O bom senso é a coisa mais bem compartilhada, pois cada um pensa estar tão bem provido dele que mesmo aqueles que são os mais difíceis de contentar-se em qualquer outra coisa não costumam desejar mais do que já têm. No que não é verossímil que todos se enganem, mas isso testemunha, antes, que a capacidade de bem julgar e de distinguir o verdadeiro do falso, que é o que se denomina propriamente bom senso ou razão, é naturalmente igual em todos os homens. Do mesmo modo que a diversidade de nossas opiniões não vem de que alguns sejam mais razoáveis do que outros, mas somente de conduzirmos nossos pensamentos por vias diferentes e não considerarmos as mesmas coisas. **Pois não é suficiente ter o espírito bom, mas o principal é aplicá-lo bem.** As maiores almas são capazes dos maiores vícios, como também das maiores virtudes, e aqueles que andam muito lentamente podem avançar muito mais se seguirem sempre o reto caminho, o que não fazem aqueles que correm e que dele se distanciam.” (Descartes, 2018, p. 69-70, grifo nosso).

afetos, o que pode a razão e o que não pode” (EIVP17Esc). No âmbito do conhecimento, a impotência da nossa natureza manifesta-se através das ideias inadequadas e suas derivações.

Spinoza dedica-se ao longo do inacabado *TIE* por afirmar que há um método para o correto pensar. Mas quando refletimos sobre as formas incorretas de pensar, percebemos que podemos incorrer em erros de pensamento de muitas maneiras diferentes. Como diria o ilustre Liev Tolstói “Todas as famílias felizes se parecem, cada família infeliz é infeliz à sua maneira”, o mesmo se aplica às incorreções/inadequações do nosso pensamento. Algumas formas mais recorrentes desses erros foram mapeadas por ele, conforme vimos detidamente no item 1.1.1 (A teoria da definição perfeita), dos quais são provenientes as ideias fictícias, as ideias falsas e as ideias duvidosas.

As ideias inadequadas, que referimos aqui como uma consequência necessária da finitude, são a privação de conhecimento claro e distinto, isto é, adequado. O perigo das ideias inadequadas consiste no fato de que a falsidade que elas produzem é tomada como verdade em si, de modo que concebemos como claras e distintas coisas que se apresentam à nossa imaginação, isto é, tomamos por entendimento uma imaginação confusa. A operação da mente que produz a ideia falsa – proveniente de quando afirmamos de alguma coisa algo que não esteja contido no conceito que dela formamos – revela o defeito da nossa percepção que nos faz produzir pensamentos ou ideias de algum modo mutilados e confusos. As ideias inadequadas surgem em nós em função de sermos parte de um ser pensante cujos pensamentos, em sua totalidade ou apenas parcialmente, constituem a nossa mente. Portanto, as ideias inadequadas marcam a nossa imperfeição e finitude diante do infinito intelecto de Deus.

Assim como no conhecimento, no âmbito das ações humanas nossa atuação também é parcial, marcando a segunda consequência necessária da finitude: **[2] as causas inadequadas, na ação.**

As definições de causa adequada e inadequada<sup>57</sup> compõem um conjunto de três definições que abrem a parte III da *Ética* e servem para construir a noção de afeto, situada num espaço teórico marcado pela distinção entre atividade e passividade. Para compreendermos nosso trânsito entre atividade e passividade, e o que isso implica em termos afetivos, Spinoza define, em primeiro lugar, o que significa uma coisa ser reconhecida como causa adequada ou inadequada de seus efeitos; em seguida, define o que significa ser ativo ou passivo; finalmente, define o que é um afeto. Segundo Macherey (1995, p. 34)<sup>58</sup>, ao concluir essas definições

<sup>57</sup> “Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só” (EIIIDef1)

<sup>58</sup> Do original: “Spinoza assigne un contenu objectif à sa théorie de l'affectivité, et effectue ainsi le déplacement de terrain par rapport à la traditionnelle perspective morale sur les passions humaines annoncé dans la préface du

Spinoza atribui um conteúdo objetivo à sua teoria da afetividade e, assim, realiza a mudança de terreno em relação à perspectiva moral tradicional das paixões humanas anunciada no prefácio do *de Affectibus*, para poder dedicar um estudo demonstrativo autenticamente científico para esses problemas.

No referido conjunto, é destacada uma distinção na concepção de causa, introduzindo a ideia de causa adequada e inadequada com base na percepção e compreensão dos efeitos. Uma causa é considerada adequada quando seu efeito pode ser percebido clara e distintamente, enquanto é inadequada ou parcial quando seu efeito não é compreendido apenas por ele mesmo. Isso ressalta a importância da percepção e compreensão na análise das relações causais, indicando que as manifestações mentais dessas relações podem ocorrer de forma adequada ou inadequada. As ideias representam essas relações de maneira conforme ou não conforme, correspondendo a atos realizados (perfeitos) ou incompletos (imperfeitos), que refletem a realização completa ou parcial da natureza ou essência da coisa. O pensamento claro resulta em ações adequadas, enquanto o pensamento confuso leva a ações inadequadas.

Macherey (1995) aponta para algo que não é evidente à primeira vista: a teoria do poder inserida nas entrelinhas do conjunto de definições da parte III. Na base dessa teoria do poder está a ideia de que toda causa tem a capacidade intrínseca de produzir efeitos (EIP36). Isso se conecta à noção de que a realidade e a perfeição são identificadas, o que significa que tudo o que existe possui um certo grau de poder inerente. Porém, o ponto crucial que queremos destacar é que esta noção de poder deve ser destituída de qualquer espécie de negatividade interna, pois

ser ou não ser uma causa adequada das próprias ações não é ser capaz ou impedido de produzir todos os efeitos do seu poder, mas é produzir esses efeitos em condições tais que sejam mais ou menos explicáveis pela natureza ou essência de sua causa, que se apresenta como causa adequada ou inadequada desses efeitos. Por outras palavras, o poder e a impotência não se medem pelo valor intrínseco da causa, mas pela forma como se percebe a relação desta com os seus efeitos, efeitos que em todo o caso deve necessariamente produzir, mas de tal forma que, dependendo do caso, são compreendidos internamente ou apenas em parte dele, pois envolvem também outras causas. (MACHEREY, 1995, p. 36)<sup>59</sup>

---

de Affectibus, de manière à pouvoir consacrer à ces problèmes une étude démonstrative authentiquement scientifique”.

<sup>59</sup> Do original: “[...] être ou non cause adéquate de ses actes, ce n'est pas être en mesure ou empêché de produire tous les effets de sa puissance, mais c'est produire ces effets dans des conditions telles qu'ils s'expliquent plus ou moins complètement à partir de la nature ou essence de leur cause, qui se présente alon comme cause adéquate ou inadéquate de ces effets. En d'autres termes, puissance et impuissance ne se mesurent pas à la valeur intrinsèque de la cause, mais à la manière dont est perçu le rapport de celle-ci à ses effets, effets que de toute façon elle doit nécessairement produire, mais de telle façon que, suivant les cas, ils se comprennent intégralement ou seulement en partie à partir d'elle, parce qu'ils mettent en jeu aussi d'autres causes.”

Essa abordagem enfatiza a complexidade da causalidade e do poder, sugerindo que a compreensão completa desses conceitos requer uma análise cuidadosa das relações entre causas e efeitos, levando em conta não apenas as capacidades intrínsecas das causas, mas também as condições em que essas capacidades se manifestam.

O poder em questão aqui é, em particular, o da mente. Deste ponto de vista, ser uma causa adequada no que diz respeito a efeitos que podem ser compreendidos completamente, e não apenas parcialmente, a partir da sua única natureza ou essência, é agir como uma causa livre, somente pelas leis de sua natureza e independentemente de uma restrição externa (EIP17Cor2); e, inversamente, agir sob uma coação externa é expor-se a ser entendido como uma causa inadequada, à maneira da “coisa coagida” (*res coacta*) cuja noção foi introduzida na definição 7 da parte I da *Ética*. É precisamente desta forma que a distinção entre causa adequada e causa inadequada é assumida na definição 2 da parte III:

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 senão causa parcial. (EIIDef2, SO2, p.139, grifos nossos).

Somos assim reconduzidos ao terreno neutralizado delimitado pela primeira definição: a ação relativamente à sua causa é o processo que se explica integralmente, portanto clara e distintamente, a partir desta causa; pelo contrário, a paixão é aquela que só se explica parcialmente, portanto de forma confusa, a partir dela, porque, para a compreender, é preciso pôr em jogo também a consideração de outras coisas.

Pelos termos em destaque na citação acima, deve notar-se que, quando estamos ativos, é indiferente se os efeitos da nossa atividade ocorrem em nós ou fora de nós, isto é, se assumem a forma de "agir" (*agere*) no sentido literal ou de "operar" (*operari*), a única coisa que conta é que os efeitos desses atos, ou seja, as transformações que eles provocam dentro ou fora de nós, sejam compreendidos com base apenas na nossa natureza. Por outro lado, quando nos encontramos numa situação de passividade, só dentro de nós é que devemos ter em conta efeitos que não podem ser explicados apenas com base na nossa natureza, porque, sendo passivos, preocupamo-nos apenas com as modificações do nosso próprio estado, na medida em que estas constituem as incidências de intervenções externas estranhas à nossa essência.

Dito isto, avancemos à última das consequências que propusemos tratar: **[3] as paixões, na vida ético-psíquica**. Como dissemos acima, a noção de afeto situa-se num espaço teórico marcado pela distinção entre atividade e passividade, esta última apresenta-se quando somos conduzidos – a partir de um movimento extrínseco – pelas paixões. As paixões são afetos

proeminentes – se comparado às ações – na vida imaginativa. Não sendo vícios nem pecados, nem desordem nem doença, Spinoza as considera efeitos necessários por sermos uma parte<sup>60</sup> finita da natureza em relação com um número ilimitado de outras [partes] que, mais numerosas e, portanto, mais potentes e do que nós, exercem sobre nós a sua potência<sup>61</sup>. Porque somos modos finitos e seres originariamente corporais, estamos em permanente relação com tudo o que nos cerca, e isto que nos cercam são também causas ou forças que atuam sobre nós. Desse modo, a passividade, isto é, o poderio de forças externas sobre nós, deve ser entendida como natural e originária, como longamente nos explica o autor da *Ética* no prefácio da parte III. A paixão como consequência necessária da finitude guarda relação direta com as duas outras que vimos anteriormente, pois a causa principal dessa passividade natural é a nossa incapacidade (enquanto somos tomados e dirigidos pelas paixões) de conhecer – portanto, nossa produção de ideias inadequadas – a verdadeira causa das coisas, sendo conduzidos cegamente pelo mundo, buscando encontrar satisfação no consumo e apropriação das imagens das coisas, dos outros e de nós mesmos, eis a vida imaginária. Na paixão somos causas inadequadas de nossos apetites, isto é, somos apenas parcialmente causa do que sentimos, fazemos e desejamos, pois a causa mais forte e poderosa do que a interioridade causal corporal e psíquica é externa.

Conforme avança na produção da *Ética*, Spinoza inova em muitas temáticas, rompendo com teses tradicionais da história da filosofia. Logo na parte I, dedica um apêndice para explicar sua crítica à teoria da vontade livre como faculdade da mente dirigida pela razão para obter o domínio total sobre as paixões; na parte II, dedica-se a demonstrar que não há relação hierárquica entre corpo e mente, pois ambos estão submetidos à mesma ordem causal (EII P7), diferindo somente no modo como se expressam, cada um seguindo seu respectivo atributo; na parte IV, o filósofo demonstra que uma ideia verdadeira jamais vence uma paixão simplesmente por ser uma ideia verdadeira. Apenas uma paixão vence outra paixão, se for mais forte e contrária a ela (EIV P7).

Marilena Chauí (2011), defende que com esta argumentação, Spinoza desfaz a pretensão filosófica que outorga à vontade e à razão um poder que elas não possuem e que, esta impotência é encoberta com a invenção da moral ascética e a moral dos fins e valores como paradigmas externos a serem obedecidos pelo agente. Este moralismo, que impõe um modelo de virtudes e

---

<sup>60</sup> EIV P2: “Padecemos à medida que somos uma parte da natureza, parte que não pode ser concebida por si mesma, sem as demais”.

<sup>61</sup> Esta afirmação é evidente pelo axioma da parte IV da *Ética* em que Spinoza afirma: “Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída”. Tal axioma fundamenta a demonstração da proposição 3 da mesma parte: “A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores”.

vícios, estabelecendo finalidades externas ao apetite e ao desejo, nada mais é que a forma imaginária de suprir o fracasso de outro imaginário, o da vontade onipotente e da razão onisciente. Daí algo que a autora considera inovador no pensamento do holandês:

[...] não há coisas boas ou más, e bom e mau, além de não serem coisas, não são valores em si, nem correspondem a qualidades que existiriam nas próprias coisas. Bom é tudo o que aumenta a força do nosso *conatus*; mau, tudo o que a diminui. Eis porque Spinoza afirma que algo não é desejado por nós por ser bom, mas é bom porque o desejamos. É também por essa razão que Spinoza não investiga o bom e o mau, nem coisas boas ou más, mas o que há de bom ou de mau nos afetos. (CHAUI, 2011, pp.90-91).

Se não há bem e mal em si mesmo, os afetos serão considerados bons ou maus de acordo com a experiência afetiva do indivíduo. As ações são necessariamente alegres, mas as paixões não estão fadadas a serem tristes, embora Spinoza demonstre que, na maioria das vezes, a paixão aumenta imaginariamente a intensidade do *conatus* e a diminui realmente. Movimento este denominado de servidão. Desta última consequência necessária da finitude, o efeito mais expressivo que temos na vida ético-política é a servidão. A servidão resulta das paixões ou afetos passivos e ocorre quando alguns afetos predominam sobre outros em certas circunstâncias. Estar passivo significa que a nossa existência, nossos desejos e pensamentos são moldados e determinados por imagens externas que os causam em nós. A servidão acontece quando a força interna do *conatus* se enfraquece sob a influência de forças externas, levando-nos a nos submeter a elas enquanto acreditamos que as controlamos. Spinoza define essa condição como alienação, onde o indivíduo passivo-passional é dominado por causas externas e está sob a jurisdição de outrem (*alterius juris*). Nesse estado, não reconhecemos o poder externo que nos controla, mas o desejamos e nos identificamos com ele.

Essas consequências necessárias da finitude, oriundas das propriedades necessárias das coisas finitas, fundam a ordem comum da natureza, onde, entre outras coisas, a contingência existe. Ora, segundo Spinoza, nenhum elemento de incerteza pode ser introduzido na afirmação elaborada na proposição 29 da parte I “Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida”, que possa dilatar a sua necessidade causal racional e necessária. Retornando a esta mesma questão no primeiro escólio da proposição 33, ele escreve sobre este assunto: “Eu mostrei isso mais claramente do que a luz ilumina ao meio-dia, absolutamente nada pode ser dado nas coisas singulares pelas quais elas são ditas contingentes”. É, portanto, sabido que a contingência não está nas coisas, mas na nossa mente, e é necessariamente explicada pela nossa ignorância das causas. Este é o ponto que liga todas as consequências necessárias da finitude aqui tratadas: sendo todas oriundas da nossa ignorância das causas, nos



possibilita a criação de uma ordem paralela à ordem necessária da natureza, que é a ordem comum na natureza, da qual trataremos mais amplamente no capítulo que se segue.

### 3 A ORDEM COMUM DA NATUREZA E A IMAGINAÇÃO

Veremos, neste capítulo, em que consiste a chamada “ordem comum da natureza”, no que difere da “ordem necessária da natureza” e quais seus desdobramentos epistemológicos, éticos e políticos. O tema da “ordem comum” aparece em duas das cinco partes da *Ética*: na parte II (A natureza e a origem da mente/ *De natura e origine mentis*) e na parte IV (A servidão humana ou a força dos afetos/ *De servitute humana seu de affectuum viribus*), justamente nas partes em que a temática da imaginação e da ordem das “coisas criadas” (modos finitos) é mais explorada, o que indica uma relação entre estes conceitos, que buscaremos evidenciar. Uma vez apresentada a causalidade eficiente imanente como força estruturante do real, resta compreender os efeitos imanentes que preenchem a estrutura. Na *Ética*, Spinoza distinguirá dois tipos de ordens: uma ordem concebida pelo intelecto, a *ordem necessária da natureza*; e outra concebida pela imaginação, a *ordem comum da natureza*, na qual habitam o contingente e o possível. Assim, tudo o que existe é necessário e determinado, porém esse conhecimento não garante que possamos conhecer o nexos infinito de causas finitas. Por isso, o contingente e o possível somente são pensados imaginativamente, isto é, contingência e possibilidade não estão nas coisas, mas na nossa mente, e é necessariamente explicada pela nossa ignorância das causas. Demonstrado isso, passaremos à análise dos desdobramentos onto-epistemológicos e ético-políticos da ordem comum da natureza.

Com o intuito de promover a boa compreensão do leitor e o alcance do objetivo proposto, este capítulo apresenta-se composto por subtópicos intitulados da forma como se segue:

#### 3.1 Ordem comum da natureza

##### 3.1.1 A ordem comum e ordem necessária no *TIE*

##### 3.1.2 A ordem comum e a ordem necessária na *Ética*

#### 3.2 A imaginação

##### 3.2.1 Tempo, duração e contingência

#### 3.3 A servidão como desdobramento ético-político da ordem comum

#### **3.1 *Communi naturae ordini***

Tudo é determinado, nada na natureza é contingente ou possível. Eis a tese fundamental do spinozismo. Isso significa que não há espaço para o acaso ou para o livre-arbítrio como concebidos por outras correntes filosóficas. Tudo o que acontece, incluindo nossas ações e pensamentos, é efeito necessário de causas anteriores. Segundo Spinoza, a ideia de contingência

(aquilo que poderia ser diferente) ou de possibilidade (aquilo que poderia acontecer) é ilusória. Ele argumenta que esses conceitos são frutos da nossa ignorância em relação às verdadeiras causas que determinam todos os eventos. A realidade é identificada com a determinação. O que é real é o que é determinado, e vice-versa. A determinação não é apenas um aspecto da realidade, mas a própria essência dela. Esses princípios refletem a visão spinozista de um universo regido por leis necessárias e uma concepção monista da realidade, onde Deus (ou a Natureza) é visto como uma substância única que se manifesta em tudo o que existe. Essa abordagem influenciou profundamente a filosofia moderna, especialmente no que diz respeito ao entendimento da causalidade e da liberdade humana.

A ontologia spinozana, como apresentada de maneira sucinta, levanta questões profundas sobre a natureza da realidade e a eficácia da ação humana dentro desse contexto. Se tudo é determinado e segue necessariamente das leis da natureza e da causalidade, qual a significância das ações humanas? Qual a relevância dos nossos esforços?

Questões como estas tem levado muitos a associarem o determinismo spinozano ao fatalismo e ao quietismo. O fatalismo sugere que todos os eventos estão predeterminados e são inevitáveis, o que poderia levar à apatia ou resignação diante dos eventos da vida. O quietismo, por sua vez, implica uma atitude de aceitação passiva das circunstâncias, desencorajando a ação ativa ou a tentativa de mudança. No entanto, é importante notar que Spinoza não defendia um fatalismo resignado. Para ele, entender a natureza determinística do universo não significa negar a importância das ações humanas ou do desejo. Pelo contrário, Spinoza argumenta que compreender as causas que determinam as nossas ações nos permite agir de maneira mais livre e consciente. Ele via a liberdade não como um poder de escolha absoluta, mas como a capacidade de agir de acordo com nossa própria natureza e razão.

Assim, dentro da filosofia spinozana, a eficácia do agir humano não é anulada pelo determinismo, mas moldada por ele. Nossas ações são parte integrante da ordem necessária da natureza, e agir de acordo com a razão é visto como um caminho para aumentar nossa compreensão e nossa liberdade interior. Portanto, enquanto a ontologia de Spinoza pode levantar questões desafiadoras sobre a liberdade humana e o determinismo, ela também oferece uma perspectiva que valoriza a atividade humana como parte fundamental da busca pela realização e pela compreensão de nossa própria natureza dentro da vastidão determinística da realidade.

Para melhor situar a relação entre a substância e seus modos, Spinoza estabelece no *TIE*, como vimos no capítulo anterior desta tese, duas séries causais ou duas ordens<sup>62</sup> causais: a ordem necessária da natureza, referente às coisas fixas e eternas; e a ordem que na *Ética* será identificada como a “ordem comum da natureza”<sup>63</sup> (*communi naturae ordini*), própria das coisas singulares. Sobre a primeira, já a abordamos amplamente no capítulo anterior. Neste capítulo, nossa intenção é investigar como se constitui a ordem comum da natureza e quais seus desdobramentos epistemológicos, éticos e políticos, tendo em vista que esta é uma ordem fundamentada pelas consequências necessárias da finitude. Para isso, veremos, em primeiro lugar, como Spinoza elabora essa distinção no *TIE*, em seguida, como ele a elabora na *Ética*.

### 3.1.1 Ordem comum e ordem necessária no *TIE*

Do §91 ao §94 do *TIE* Spinoza dedica-se a explicar, de forma introdutória, a segunda parte do método cujo escopo consiste em ter ideias claras e distintas provenientes da pura mente e não de movimentos fortuitos do corpo. Nesta explicação inicial, sugere que devemos enumerar nossas ideias racionais (vindas do puro intelecto) para distingui-las das ideias criadas pela imaginação. As ideias racionais são aquelas que surgem diretamente do nosso raciocínio lógico e intelectual, sem a interferência dos sentidos ou da imaginação. O autor afirma que essa distinção deve ser feita com base nas propriedades características de cada tipo de ideia. Precisamos entender e analisar as propriedades tanto da imaginação quanto do intelecto (ou intelecção) para poder identificar corretamente a origem das nossas ideias.

Dos §§95 ao 100 o autor avança na segunda parte do método, indicando a ordem que se deve seguir para o conhecimento adequado das coisas. Analisando a forma como ele estrutura a progressão do entendimento, desde a definição das coisas até a dedução das ideias das coisas físicas, é possível destacar alguns pontos fundamentais:

- I. De acordo com os §§95 e 96, existem **requisitos para uma definição adequada**, dentre os quais estão:

---

<sup>62</sup> Este será o vocábulo que faremos uso ao longo deste capítulo.

<sup>63</sup> Um primeiro esboço do que Spinoza virá a denominar “ordem comum da natureza” pode ser inferida de seus primeiros escritos (ou escritos da juventude), especialmente no *TIE*. De fato, Spinoza não utiliza a expressão “ordem comum da natureza” no *TIE*, somente “ordem necessária da natureza”. No entanto, ele oferece uma distinção entre duas séries causais: [1] a das coisas fixas e eternas, identificada com a ordem comum da natureza e por meio da qual podemos obter um conhecimento adequado; e [2] a série das coisas finitas e mutáveis ou singulares, a qual não oferece as causas das coisas, mas apenas denominações extrínsecas, nos possibilitando, assim, apenas um conhecimento inadequado e é exatamente nesta medida que, nesta tese, estamos identificando-a com a ordem comum da natureza que aparecerá nas demonstrações da *Ética*.

- ✓ A contemplação da essência da coisa, ou seja, daquilo que é essencial para a coisa ser o que é;
  - ✓ A exclusão de quaisquer propriedades que não pertençam à essência da coisa definida;
  - ✓ Ser formulada de maneira que possa ser derivada apenas a partir da essência, sem recorrer a termos ou conceitos extrínsecos.
- II. De acordo com o §97, a **definição da Coisa Incriada** também deve observar a alguns requisitos:
- ✓ A definição deve refletir a natureza infinita e eterna de Deus.
  - ✓ Deve-se evitar qualquer limitação ou atributo que possa sugerir finitude ou mudança.
  - ✓ A definição de Deus deve ser única e suficientemente clara para que todas as outras definições possam ser deduzidas a partir dela.
- III. De acordo com o §98, **conclusões devem ser retiradas de essências afirmativas**:
- ✓ Espinosa argumenta que a melhor conclusão é aquela que se baseia numa essência afirmativa. Isso significa que para alcançar um conhecimento verdadeiro, é crucial conhecer as coisas particulares de maneira afirmativa, ou seja, entender a essência positiva das coisas em vez de se concentrar em negações ou definições pela ausência.
- IV. De acordo com os §§99 ao 102, **existe uma ordem** em que as nossas percepções se coordenam, e **duas séries de coisas**:
- ✓ Espinosa enfatiza a importância de ordenar e unir as percepções para se compreender a natureza do ser incriado (Deus) e, a partir daí, deduzir as ideias das coisas físicas.
  - ✓ Série das Coisas Fixas e Eternas (*seriem rerum fixarum, aeternarumque*): Estas são as ideias que representam a essência imutável e eterna das coisas. O conhecimento desta série leva à compreensão da natureza de Deus e das verdades universais.
  - ✓ Série das Coisas Singulares Mutáveis (*seriem rerum singularium mutabilium*): Estas são as ideias das coisas que estão sujeitas a mudança e variação. Compreender esta série envolve o conhecimento dos fenômenos particulares e das realidades físicas.

A ênfase de Spinoza na importância da série das coisas fixas e eternas reflete sua visão de que o conhecimento verdadeiro deve ser baseado em uma compreensão das causas universais

e das essências das coisas, ao invés de se concentrar nas aparências mutáveis e transitórias do mundo. É na série das coisas fixas e eternas que estão inscritas as leis "como em seus verdadeiros códigos, e segundo as quais são feitas e ordenadas todas as coisas singulares" (*TIE*§99). Isso significa que essa série fornece as propriedades intrínsecas ou a essência de algo e, portanto, é o que importa ser conhecido.

As coisas singulares mutáveis são descritas como tendo uma quantidade que ultrapassa todo número, indicando a vastidão e a variabilidade do mundo concreto e empírico. Spinoza afirma que essas coisas abrigam "infinitas circunstâncias atinentes a uma e mesma coisa", ou seja, cada evento ou fenômeno no mundo real pode ser causado por uma miríade de circunstâncias diferentes. Além disso, ele destaca que a existência dessas coisas não tem conexão com sua essência. Isso quer dizer que o fato de algo existir ou não no mundo não se deve à sua natureza intrínseca, mas a uma série de condições externas e variáveis. Em outras palavras, a essência de uma coisa não garante sua existência.

A série das coisas singulares mutáveis não pode existir nem ser concebida sem a série das coisas fixas e eternas. Isso sugere que o mundo empírico e suas variabilidades dependem das verdades eternas para sua própria existência e inteligibilidade. A série das coisas singulares mutáveis fornece apenas "denominações extrínsecas de uma coisa", indicando que elas não revelam as causas profundas das coisas, mas apenas descrevem fenômenos superficiais e contingentes. Isso contrasta com a série das coisas fixas e eternas, que lida com a ordem essencial e causal da realidade. Portanto, no pensamento spinozano, enquanto as coisas mutáveis constituem a "ordem da existência" e refletem a complexidade e a variabilidade do mundo empírico, as coisas fixas e eternas representam a estrutura subjacente e imutável da realidade. Compreender plenamente o mundo implica reconhecer a dependência das coisas mutáveis em relação às verdades eternas, na medida em que o primeiro grupo oferece apenas uma visão extrínseca e contingente da realidade, como afirma o autor no excerto seguinte:

Efetivamente, também não é necessário que intelijamos a série delas, visto que as essências das coisas singulares e móveis não devem ser deduzidas da sua série ou ordem da existência. Com efeito, esta última (a ordem da existência) não nos dá outra coisa senão denominações extrínsecas, relações ou, quando muito, circunstâncias, coisas que estão longe de constituir a essência íntima das coisas. Esta, entretanto, só se há de procurar nas coisas fixas e eternas e, ao mesmo tempo, nas leis inscritas nessas coisas como em seus verdadeiros códigos, e segundo as quais são feitas e ordenadas todas as coisas singulares. De fato, estas coisas singulares e mutáveis dependem tão íntima e essencialmente (por assim dizer) das coisas fixas que sem elas não podem existir nem ser concebidas. Portanto, estas coisas fixas e eternas, ainda que sejam singulares, serão para nós, por sua presença em toda parte e latíssima

potência, como que universais, ou gêneros das definições das coisas singulares e mutáveis, e causas próximas de todas as coisas. (*TIE*§101).

Quando observamos atentamente as diferenças entre essas séries é possível perceber que não se trata aqui, como enunciado na EIIP7, de uma mesma ordem exprimindo-se ora pelo atributo do pensamento ora pelo atributo da extensão, mas de duas ordens efetivamente distintas, quando tomadas a partir de suas propriedades: a ordem das propriedades intrínsecas de uma coisa (ordem necessária da natureza) e a ordem das denominações extrínsecas da mesma coisa (ordem comum da natureza). Essas duas ordens não devem ser confundidas, pois tratam de modos diferentes de entender e categorizar a realidade. Enquanto uma (a ordem intrínseca) se ocupa da essência e das propriedades fundamentais de uma coisa, a outra (a ordem extrínseca) lida com suas relações e denominações contingentes ou externas.

Na EIIP7, Spinoza desenvolve a ideia de que tudo o que existe está sujeito a uma ordem e concatenação necessária, derivada da natureza divina – esta que no *TIE* é denominada “ordem das coisas fixas e eternas” – e que, portanto, “a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas”. Isto é, há uma correspondência entre o modo como as ideias são ordenadas na mente e o modo como as coisas são ordenadas na realidade externa, porque ambas derivam de uma única substância, Deus ou Natureza (*Deus sive Natura*). Portanto, ele rejeita a dualidade cartesiana de mente e corpo, defendendo a unidade subjacente de todas as coisas.

O reconhecimento de duas ordens distintas — intrínseca e extrínseca —, mesmo dentro dessa unidade, sugere uma profundidade na forma como Spinoza compreende a realidade. Ele não nega a complexidade e a multifacetada natureza das coisas, mas nos incentiva a entender que as diferenças na maneira como percebemos e categorizamos essas coisas têm fundamentos distintos: um baseado na essência e outro nas relações externas. Essa distinção é crucial para uma compreensão mais completa da ontologia e epistemologia de Spinoza, pois ela explica como podemos ter diferentes níveis de conhecimento sobre uma coisa, conforme consideramos suas propriedades essenciais ou suas relações contingentes, como é bem explorado pelo autor no exemplo do círculo onde ele defende que a ideia adequada do círculo não é meramente uma abstração matemática, mas um exemplo de como o entendimento da essência de algo pode proporcionar conhecimento verdadeiro. A ideia de círculo contém todas as propriedades que derivam dessa definição, como as relações entre o raio, o diâmetro, a circunferência, e assim por diante. Se compreendemos essas relações de forma clara e distinta, teremos uma ideia adequada do círculo.

Para concluir, considerando que a definição perfeita – tema central desta altura da referida obra – consiste em capturar a essência íntima de uma coisa, diferenciando-a de meras propriedades, a definição deve capturar o que a coisa é em sua essência, e não apenas suas características ou propriedades acidentais. Ainda sobre o exemplo do círculo, defini-lo como "uma figura cujas linhas traçadas do centro para a circunferência são iguais" não explica a essência do círculo, mas apenas uma de suas propriedades. A essência do círculo não está meramente na igualdade das linhas do centro à circunferência, mas sim na própria natureza da forma circular. Em suma, a distinção entre essência e propriedades é especialmente crucial quando se trata de entes físicos e reais, em contraste com figuras abstratas ou concepções mentais. No caso de entes reais, compreender apenas as propriedades sem a essência resulta em uma compreensão superficial e insuficiente da coisa. Ignorar a essência das coisas leva à incompreensão das suas propriedades. Isso resulta em uma distorção da cadeia de raciocínio (concatenação do intelecto), que deveria refletir a ordem necessária da natureza.

O argumento apresentado pelo autor no *TIE*, alinhado, obviamente, à discussão que motiva o tratado, é de que embora ambas as séries sigam uma certa ordem determinada, apenas a série das coisas fixas e eternas possui a capacidade de oferecer uma definição válida para todos os círculos, mesmo que não esclareça as propriedades extrínsecas que cada círculo – para seguir o exemplo dado – possa ter, pois, conforme vimos, a definição perfeita deve revelar a essência íntima da coisa e não suas propriedades externas – que variam de acordo com os fatores que circunstanciam a existência dos círculos. A relação de importância cognoscitiva entre as séries é definida pela dependência entre elas, isto é, a série das coisas fixas e eternas é mais importante que a série das coisas singulares mutáveis porque as denominações extrínsecas dependem das intrínsecas, e não o inverso. Essa superioridade onto-epistemológica é evidenciada porque é a série das coisas fixas e eternas que expressa a cadeia causal imanente, o que leva Espinosa a afirmar que ela coincide com a ordem dos seres reais e suas propriedades intrínsecas; por isso, ela é superior à série das coisas singulares mutáveis, que explica apenas as propriedades extrínsecas ou acidentais de um objeto.

### **3.1.2 Ordem comum e ordem necessária na *Ética***

Na *Ética*, a distinção entre a ordem necessária e a ordem comum vai sendo delimitada ao longo de suas partes. Para ser mais precisa, a expressão “ordem comum da natureza” aparece menos de uma dezena de vezes e suas ocorrências distribuem-se ao longo das partes II e IV, revelando seus desdobramentos ontológicos, epistemológicos, éticos e políticos.



Do *TIE* para a *Ética* não existe mudança significativa capaz de alterar o sentido do que já fora apresentado como a ordem necessária da natureza. A ordem necessária refere-se à natureza das coisas como elas são determinadas pela essência de Deus ou da Natureza (*Deo sive Natura*). Para Spinoza, tudo no universo segue um princípio de causalidade rigoroso, onde nada é contingente ou aleatório. Tudo o que acontece é uma consequência inevitável das leis da Natureza e essa ordem é determinada por uma série de causas e efeitos interligados, formando uma cadeia infinita que é, por sua vez, expressão da essência divina. Na ordem necessária podemos destacar três características fundamentais: [1] Causalidade Determinística: Cada evento e estado de coisas é determinado por uma cadeia causal; [2] Imutabilidade: A natureza das coisas não pode ser diferente do que é, pois é determinada pela essência de Deus; e [3] Racionalidade: O universo é inteiramente compreensível pela razão humana, pois tudo segue leis racionais.

A ordem comum, por outro lado, refere-se à maneira como os seres humanos normalmente percebem e entendem o mundo. Esta visão é frequentemente baseada na experiência imediata e nas aparências, sem uma compreensão profunda das verdadeiras causas subjacentes dos eventos. A ordem comum é caracterizada por uma perspectiva fragmentada e limitada, onde as pessoas veem os eventos como contingentes, fortuitos e não necessariamente conectados de maneira racional. Dentre as características que podemos destacar nesta ordem, estão: [1] Percepção Imediata: As pessoas entendem o mundo a partir de suas percepções sensoriais e experiências vagas; [2] Contingência e Acaso: Eventos são frequentemente vistos como contingentes ou resultado do acaso, não reconhecendo a causalidade subjacente; [3] Limitação Cognitiva: Há uma limitação na compreensão das verdadeiras causas e da interconectividade de todas as coisas.

Enquanto a ordem comum reflete a visão limitada e superficial que os humanos normalmente têm do mundo, a ordem necessária revela a profundidade e a interconectividade do universo conforme determinado pela essência divina. Para Spinoza, a verdadeira sabedoria e liberdade vêm da compreensão da ordem necessária e da superação das ilusões da ordem comum.

Falar sobre a distinção entre essas duas ordens de conhecimento – uma ordem concebida pelo intelecto, isto é, a ordem necessária da natureza e uma outra ordem, concebida pela imaginação, isto é, a ordem comum da natureza, na qual habitam o contingente e o possível – nos faz revisitar a discussão sobre as consequências necessárias da finitude, dado que a ordem comum não é apenas uma privação de conhecimento, mas realidade para o modo finito. Afinal,

como vimos no capítulo anterior, o modo finito envolve negação, imperfeição, na medida em que não exprime a natureza inteira, mas apenas uma parte dela. Do mesmo modo, no conhecimento, somos apenas uma parte do intelecto infinito de Deus o que nos permite formar ideias inadequadas. Sendo, portanto, essa imperfeição inerente à natureza dos modos finitos, não é possível excluir a existência da ordem comum, de modo que a nossa questão principal passa a ser: Como conciliar essas duas ordens dentro de um sistema determinístico? Não há contradição entre elas?

Para encaminhar uma resposta a esta questão, devemos avançar da estrutura imutável do universo para a compreensão de como ela se desdobra em modificações infinitas e finitas. Ou melhor, uma vez apresentada a causalidade eficiente imanente como força estruturante do real, resta compreender os efeitos imanentes que preenchem a estrutura. As demonstrações que procuram dar conta desses efeitos imanentes organizam-se em dois blocos de proposições: o primeiro situa-se entre as proposições 21 a 23, a partir das quais Spinoza deduz as modificações infinitas (imediatas e mediatas); o segundo situa-se entre as proposições 24 a 29, nele o autor dedica-se às coisas particulares ou, o que é o mesmo, às modificações finitas. É neste segundo bloco que está a proposição que utilizaremos como pedra de toque da nossa questão:

Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar<sup>64</sup>, **a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada**; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito. (EIP28, SO2, p.69, grifo nosso).

Os modos finitos, conforme a proposição 28, só podem ser causados por outros modos finitos. Disso decorre a seguinte questão: estaria Spinoza afirmando que os modos finitos estão submetidos a um duplo movimento causal? Se respondermos afirmativamente a essa questão deveremos supor que os modos finitos por um lado, operam através da causalidade eficiente imanente que procede num nexos causal que vai da substância infinita, passando pelas modificações dos seus infinitos atributos até chegar aos modos finitos, por outro lado, operam

---

<sup>64</sup> Na *Ética* de Spinoza, a diferença entre "agir" (*agere*) e "operar" (*operari*) está ligada à noção de liberdade e à origem interna ou externa das ações. Para Spinoza, "agir" refere-se às ações que decorrem da essência própria do indivíduo, ou seja, ações que são determinadas pela natureza e poder internos da pessoa. Essas ações são causadas internamente pelo indivíduo e são uma expressão de sua própria potência e essência. O agir é associado à liberdade, pois quando uma pessoa age, ela está seguindo sua própria razão e vontade, sem ser compelida por forças externas. "Operar" refere-se às ações que são determinadas por causas externas ao indivíduo. Essas ações não decorrem da essência ou natureza própria do indivíduo. As ações são causadas por influências externas, como emoções, paixões, ou coerções externas, que não estão sob o controle racional do indivíduo. Uma pessoa que age por medo ou desejo imoderado está operando, pois, essas ações são determinadas por influências externas que dominam sua vontade. Em síntese, "agir" está ligado à autodeterminação e à expressão da própria essência racional, enquanto "operar" está relacionado à submissão a causas externas e à falta de controle sobre as próprias ações.

através de uma causalidade transitiva, entre os modos finitos, estabelecida através de redes causais no plano da realidade modal, constituída de séries infinitas de causas finitas. Segundo Macherey (1998), e com ele nós concordamos, o movimento causal não é duplo, o que ocorre são expressões diferentes do mesmo movimento, tomado ora na sua totalidade ora na particularidade da realidade modal:

[...] o poder infinito da substância, considerado em cada um de seus atributos, atua nas coisas de tal maneira que elas operam umas sobre as outras ou umas com relação às outras, e isso através de modos infinitos, como nos lembra o escopo desta proposição. **Não devemos concluir que Spinoza distingue assim dois modelos de causalidade**, um dos quais, vertical, desceria da substância em direção aos modos, e o outro, horizontal, se espalharia no plano da realidade modal: porque a substância não ignora esta realidade, como faria um céu sobre uma terra, mas a anima desde dentro e das profundezas de si mesma. A causalidade absoluta que define a ação divina e a causalidade relativa pela qual se manifestam as relações recíprocas que ligam os vários elementos da realidade modal, dentro do todo que constitui esta realidade comercial, isto é, tal como é produzida por Deus - o infinito, lembremo-nos, produzir apenas o infinito - são duas expressões diferentes, sob pontos de vista distintos, da mesma necessidade, aquela que define a própria natureza mesmo na sua relação exclusiva consigo mesma, necessidade pela qual ela se realiza simultaneamente como natureza naturante e como natureza naturada.<sup>65</sup> (Macherey, 1998, p. 179, grifos nossos).

Essa imutabilidade é fundamental para o sistema, já que, como diz Marilena Chauí,

a estrutura do universo não muda. Pelo contrário, ela é a condição para que haja mudanças ordenadas, reguladas e inteligíveis que nela se realizam segundo seus princípios imanentes. É este o sentido profundo da imanência: o de uma realidade autoproduzida ou absolutamente existente cuja essência é autodiferenciada e autorregulada, que subsiste em si e por si mesma e que é a *ratio essendi* e a *ratio cognoscendi* de todas as infinitas maneiras ou infinitas variações de suas infinitas modificações. (Chauí, 1999, p. 878).

O que faz a proposição 28 é expor a complexidade das relações causais entrelaçadas, que ocorrem entre as coisas finitas e que constituem a ordem da natureza naturada. Poderíamos dizer que é uma descrição formal da realidade considerada em todas as suas relações particulares.

---

<sup>65</sup> Do original: “Ainsi, la puissance infinie de la substance, considérée dans chacun de ses attributs, agit-elle dans les choses en sorte que celles-ci opèrent les unes sur les autres ou les unes à l’égard des autres, et ceci par l’intermédiaire des modes infinis comme le rappelle le scolie de cette proposition. Il ne faudrait pas en conclure que Spinoza distingue ainsi deux modèles de causalités, dont l’une, verticale, descendrait de la substance vers les modes, et l’autre, horizontale, s’étalerait sur le plan de la réalité modale: car la substance ne surplombe pas cette réalité, comme un ciel le ferait au regard d’une terre, mais elle l’anime de l’intérieur et du plus profond d’elle-même. La causalité absolue qui définit l’action divine et la causalité relative par laquelle se manifestent les rapports réciproques liant entre eux les divers éléments de la réalité modale, à l’intérieur du tout qui constitue cette réalité commetelle, c’est-à-dire telle qu’elle est produite par Dieu — l’infini, rappelons-le, ne produisant que de l’infini —, sont deux expressions différentes, à des points de vue distincts, de la même nécessité, celle qui définit la nature elle-même dans son rapport exclusif à soi, nécessité par laquelle elle s’effectue simultanément comme nature naturante et comme nature naturée.” (Macherey, 1998, p. 179).

A proposição 28 desenvolve a ideia da determinação recíproca entre coisas finitas: uma coisa só opera ou é implicada em outra na medida em que é determinada por outra coisa, que também é determinada por outra, e assim sucessivamente. Em termos de realidade modal do ponto de vista das coisas finitas, nenhuma coisa é absolutamente causa; tudo que opera como causa, em algum aspecto, também é efeito de outra causa. Nesse sistema complexo, todas as coisas são simultaneamente causas e efeitos, sem que se possa traçar essa sequência de causas e efeitos até uma causa primeira que seria apenas causa e nunca efeito. Segundo Macherey (1998), a expressão “e assim por diante até o infinito” (*et sic in infinitum*) ilustra essa rede modal que se estende indefinidamente, sem um limite atribuível, abrindo a compreensão da interconexão entre seus elementos constituintes.

Se Deus é, para todas as coisas sem exceção que compõem esta rede modal, “causa absolutamente próxima” (EIP16Cor3), ele não é em caso algum “causa remota” – salvo para distinguir daquelas coisas que ele produziu imediatamente, isto é, das que se seguem de sua natureza absoluta, como afirma no escólio da proposição 28 –, pois, manifestando-se em toda parte na sequência causal das coisas finitas, não pode ser representado nele relativamente, como uma causa que não está coligada ao seu efeito ou, para utilizar uma expressão de Macherey, como um Soberano que, num reino, está disposto hierarquicamente em relação aos súditos. Portanto, é a mesma causalidade, aquela que pertence à natureza única, que se apresenta em Deus, no plano da substância, de forma absolutamente concentrada, portanto intensivamente, e se desdobra extensivamente<sup>66</sup> ao longo da sequência indefinida de efeitos e causas, ao nível da existência de coisas finitas.

---

<sup>66</sup> Macherey (1998, pp. 180-181) chama atenção para a forma como se desenvolve a ordem das causas e dos efeitos. Segundo ele, esse desenvolvimento é “extensivo” e não “passageiro”, o que significa que não ocorre “a partir de uma causa primeira que seria Deus: Deus, causa primeira (como estabelece o corolário 3 da proposição 16), e precisamente porque é causa primeira, não age da maneira de uma causa primeira. Se pensarmos bem, podemos ver aqui, no que diz respeito ao tipo de ser da extensão, um questionamento global, no fundo, do modelo do mecanismo clássico, exemplarmente posto em prática por Descartes, que podemos ver claramente permanece dependente neste ponto da doutrina aristotélica do primeiro motor. Esta concepção, que Spinoza rejeita, interpreta a ordem causal da necessidade completamente do ponto de vista da duração, uma vez que se baseia num esquema de racionalidade segundo o qual a prioridade da causa sobre os seus efeitos é imediatamente pensada em termos de anterioridade, de tal forma que, em todos os casos, há uma “passagem” da causa ao efeito, em total contradição com o que foi demonstrado na proposição 18 do *Deo*.”. Do original: “*L'ordre des causes et des effets ne se déploie donc pas de manière univoque à partir d'une première cause qui serait Dieu: Dieu, cause première (comme l'a établi le corollaire 3 de la proposition 16), et précisément parce qu'il est cause première, n'agit pas à la manière d'une première cause. Si on y réfléchit bien, on peut voir ici, en ce qui concerne le genre d'être de l'étendue, une remise en question globale, sur le fond, du modèle du mécanisme classique, exemplairement mis en place par Descartes, dont on voit bien qu'il reste sur ce point tributaire de la doctrine aristotélicienne du premier moteur. Cette conception, que Spinoza rejette, interprète l'ordre causal de la nécessité complètement au point de vue de la durée, puisqu'elle s'appuie sur un schéma de rationalité selon lequel la priorité de la cause sur ses effets est d'emblée pensée en termes d'antériorité, de telle manière que, dans tous les cas, il y ait «passage» de la cause à l'effet, en complète contradiction avec ce qui a été démontré dans la proposition 18 du de Deo.*”.

Dada a identidade completa da natureza naturante e da natureza naturada, há uma produção do finito no infinito, e não a partir dele, numa forma que seria a da transitividade, isto é, da causa separada do efeito. Do ponto de vista da natureza naturante, o caráter absoluto da causalidade tal como é pensada em Deus, exprime-se de maneira perfeita, através das relações indefinidamente variadas de determinação recíproca que mantêm irrevogavelmente as coisas particulares entre elas, do ponto de vista da natureza naturada. É também por isso que é vão procurar, para uma coisa ou um acontecimento, qualquer que seja, uma explicação final, no sentido estrito de uma explicação pelos fins, o que equivaleria a isolar ou extraí-los desta ordem necessária à qual pertencem.

A proposição 29 da parte I da *Ética* reúne o núcleo do sistema causal imanente: “Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de maneira determinada” que é reforçado pela proposição 33 da mesma parte, que menciona a impossibilidade da contingência no mundo: “As coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira e nem em qualquer outra ordem que não naquelas em que foram produzidas”. Ao retirar a contingência<sup>67</sup> da ordem necessária da Natureza, Spinoza institui um determinismo absoluto que exclui de todos os modos a indeterminação, isto é, o poder (ou a ilusão de poder) existir e operar por vontade própria, independente da potência da causa eficiente imanente. Desse modo, se tudo depende de Deus para existir e operar, é impossível, e não contingente, que se determinem a si próprios. Spinoza conclui que é o impossível que se opõe à necessidade absoluta da natureza e por isso não pode existir a contingência.

Como vimos até agora, a noção de ordem é fundamental no sistema de Spinoza, pois em sua filosofia todas as coisas são produzidas por Deus e seguem-se necessariamente de sua natureza. Na *Ética*, ele distinguirá dois tipos de ordem: uma ordem concebida pelo intelecto, a *ordem necessária da natureza*; e a ordem concebida pela imaginação, a *ordem comum da natureza*, na qual habitam o contingente e o possível. Assim, tudo o que existe é necessário e determinado, porém esse conhecimento não garante que possamos conhecer o nexos infinito de causas finitas. Por isso, o contingente e o possível somente são pensados imaginativamente, isto é, contingência e possibilidade não estão nas coisas, mas na nossa mente, e é necessariamente explicada pela nossa ignorância das causas. Uma discussão mais ampliada sobre este ponto, veremos em seu devido lugar.

---

<sup>67</sup> O lugar ocupado pela contingência no sistema de Spinoza possui algumas especificidades das quais trataremos adiante em tópico específico sobre essa temática.

A primeira ocorrência nominal da “ordem comum da natureza” situa-se na proposição 29 da parte II da *Ética*, mais especificamente no escólio e no corolário. No corolário Spinoza (EIIP26Cor) conclui que “sempre que a mente humana percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza, ela não tem, de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso e mutilado”. Com efeito, sempre que a mente conhece as coisas segundo a ordem comum da Natureza, ela as conhece ou pelas ideias das afecções do seu corpo quando se trata do seu próprio corpo (EIIP19) e dos corpos externos (EIIP26), ou pelas ideias dessas ideias quando se trata de si mesmo (EIIP28).

O escólio reafirma o corolário, fornecendo explicações adicionais. Quando, percebendo as coisas segundo a ordem comum da Natureza, a mente tem delas um conhecimento confuso e mutilado, ela “está exteriormente determinada, pelo encontro fortuito das coisas a considerar isto ou aquilo”. Pelo contrário, tem delas um conhecimento claro e distinto, quando “é interiormente arranjado”. Vemos, assim, o mesmo movimento feito na argumentação do *TIE* sobre as séries causais, isto é, há um conhecimento [adequado] que é determinado a partir de dentro e nos permite estabelecer definições a partir da essência afirmativa da coisa definida, e há um conhecimento [inadequado] que é determinado a partir de fora e nos faz estabelecer definições a partir dos aspectos extrínsecos, o que, ao fim e ao cabo, nos oferece apenas um conhecimento mutilado e confuso. Desse modo, não nos parece forçoso afirmar que há aqui uma identificação, ao nosso ver, muito clara, entre as séries das coisas fixas e eternas e a série das coisas singulares mutáveis apresentadas no *TIE*, e a ordem necessária da natureza e a ordem comum da natureza presentes na *Ética*.

Como demonstrado em EIIP7, as ideias das afecções do corpo são a “representação” mental das afecções produzidas no corpo por causas externas. Este encontro dos corpos externos com o nosso corpo, produzido de forma necessária, é contingente<sup>68</sup> em relação à essência do corpo. Portanto, quando a mente considera as coisas por meio das ideias das afecções do seu corpo, ela é determinada de fora e contingentemente<sup>69</sup>. Por sua vez, quando é determinada de dentro, a mente, em vez de imaginar as coisas, as concebe segundo a ordem do entendimento, isto é, considerando várias delas ao mesmo tempo, deduz corretamente as diferenças, concordâncias e oposições das coisas; sumariamente, a mente conhece clara e distintamente<sup>70</sup>

<sup>68</sup> EIVDef3: “Chamo de contingentes as coisas singulares, à medida que, quando tomamos em consideração apenas sua essência, nada encontramos que necessariamente ponha ou exclua sua existência.”

<sup>69</sup> No escólio 2 da proposição 40 da parte II, Spinoza conclui, referindo-se à proposição 29, que temos muitas percepções e formamos noções universais a partir “de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem do intelecto. Por isso passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência vaga.” Esse conhecimento exteriormente determinado será classificado, nesta mesma proposição 40, como conhecimento do primeiro gênero ou imaginativo.

<sup>70</sup> Cf. EIIP37, EIIP38, EIIP39 e EIIP40.

quando, as propriedades que são comuns às coisas, propriedades que aparecem nas percepções imaginativas, são ao mesmo tempo concebidas de acordo com a sua natureza a priori pelo entendimento. Esse conhecimento confuso e mutilado proveniente da atividade da mente quando orientada pela ordem comum da natureza, dá o tom do primeiro desdobramento que analisaremos a seguir: o epistemológico. Veremos que este tipo de conhecimento será classificado como sendo do primeiro gênero, ou seja, imaginativo e que é nele que se funda a ordem comum da natureza e da qual decorrem os demais desdobramentos.

A segunda ocorrência da ordem comum da natureza situa-se na demonstração da proposição 30 da parte II da *Ética*: “[...]A duração de nosso corpo depende, portanto, da ordem comum da natureza e do estado das coisas.”. O enunciado da proposição afirma que “Da duração do nosso corpo não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado”, não se trata de excluir do nosso conhecimento da duração do nosso corpo e das coisas exteriores o conhecimento adequado que Deus tem dele, mas de demonstrar que não temos outro conhecimento desta duração senão um conhecimento completamente inadequado<sup>71</sup>.

De acordo com Gueroult (1974, pp. 291-292), a demonstração da Proposição 30 comporta três partes:

1° A primeira deduz a condição ontológica da qual depende em si a duração do nosso Corpo (I, Prop. 28).

2° A segunda, ao deduzir como Deus tem conhecimento adequado desta condição, estabelece que esse conhecimento não está nele apenas na medida em que ele tem a ideia do Corpo, ou seja, apenas na medida em que ele percebe o que está acontecendo no Corpo (II, Corol. da Prop. 9).

3° O terceiro conclui que, o conhecimento da duração do nosso Corpo sendo extremamente inadequado em Deus como é considerado como constituindo apenas a nossa Alma, este conhecimento, em razão do Corolário da Proposição 11 (terceira consequência), é na Alma extremamente inadequado.<sup>72</sup>

Sobre a primeira parte, a condição ontológica do nosso corpo consiste na essência não envolver existência (EIIAx1), pois se envolvesse existiria necessariamente, o que significa que a duração do nosso corpo não depende da sua essência; assim como não depende da natureza

<sup>71</sup> A inadequação deste conhecimento é deduzida por meio da terceira consequência descrita no corolário da Proposição 11, das condições do seu conhecimento adequado em Deus, qual seja: “[...] 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.” (EII11Cor, SO2, pp. 94-95).

<sup>72</sup> Do original: “*La démonstration de la Proposition 30 comporte trois parties: 1° La première déduit la condition ontologique d'où dépend em soi la durée de notre Corps (I, Prop. 28). 2° La deuxième, en déduisant comment Dieu a la connaissance adéquate de cette condition, établit que cette connaissance n'est pas en lui en tant seulement qu'il a l'idée du Corps, c'est-à-dire en tant seulement qu'il perçoit ce qui se passe dans le Corps (II, Coroll. De la Prop. 9). 3° La troisième conclut que, la connaissance de la durée de notre Corps étant extrêmement inadéquate en Dieu en tant qu'on le considère comme constituant notre Ame seulement, cette connaissance, en raison du Corollaire de la Proposition 11 (troisième conséquence), est dans l'Ame extrêmement inadéquate.*” (GUEROUULT, 1974, pp.291-292).

de Deus tomada absolutamente, uma vez que o corpo não é um modo infinito (EIP21). Depende da ordem comum da natureza, isto é, da cadeia infinita de causas finitas pelas quais os modos finitos causam uns aos outros de maneira determinada (EIP28). A segunda parte da demonstração esclarece que o que acontece no objeto de uma ideia (corpo) é percebido nesta ideia pelo fato de Deus o perceber apenas na medida em que tem a ideia desse objeto (EIIP9Cor). De modo que a duração do nosso corpo é percebida por nossa mente na medida em que Deus percebe esta duração na ideia deste corpo, ou seja, na nossa mente. Mas, daquilo que condiciona a constituição das coisas e, conseqüentemente, a duração de cada uma delas, Deus tem conhecimento adequado na medida em que abrange em seu entendimento a totalidade das causas da qual depende esta constituição, e não na medida em que ele tem apenas a ideia desse corpo. Por fim, da terceira parte da demonstração afirma que este conhecimento é extremamente inadequado na mente, pelas razões que já explicamos anteriormente (Cf. nota 63).

Com efeito, o conhecimento que se refere aos limites da duração do corpo, ou seja, ao começo e ao fim da existência do corpo está além do alcance da mente humana e é reservado a Deus. Desta duração, a mente ignora o início e o fim, o conhecimento que ela possui é muito inadequado, isto é, um conhecimento parcial daquilo que Deus conhece na sua totalidade. Em verdade, é um conhecimento completamente inadequado, pois a mente possui não apenas um conhecimento extremamente parcial da duração do seu corpo, mas um conhecimento absolutamente indeterminado<sup>73</sup>.

A terceira série de ocorrências da ordem comum da natureza situa-se na parte IV da *Ética*, nos seguintes passos EIVP4Cor, EIVP57Dem e EIVAp. Nesta parte, Spinoza dedica-se a demonstrar as causas da servidão e o que os afetos têm de bom ou de mau. A servidão demonstra-se como o estado em que o homem não está sob o seu próprio comando, mas sob o do acaso (ou da fortuna), pois não é capaz de regular e refrear seus afetos, sendo assim sujeitado à acrasia, isto é, a agir em descompasso com o seu entendimento. Se no campo epistemológico é a imaginação a responsável por fundamentar a ordem comum da natureza, no campo ético-político a ordem comum terá como sua maior expressão a servidão.

A proposição 2 afirma que “padecemos à medida que somos uma parte da natureza, parte que não pode ser concebida por si mesma, sem as demais” (EIVP2), reafirmando o que já exploramos acima quando discutimos sobre o nexos causal dos modos finitos; fazendo ele [modo finito] parte da “série das coisas singulares mutáveis”, só pode ser produzido por outro modo

---

<sup>73</sup> Cf. EIIDef5.



igualmente finito e como tal, está inserido num contexto relacional no qual ora é causa ora é efeito, donde se segue que padecemos porque não somos sozinhos capazes de operar para garantir a manutenção da nossa existência<sup>74</sup> independentemente dos outros corpos com os quais nos relacionamos e que muitas coisas ocorrem em nós das quais não somos senão causa parcial. Como parte da natureza, não podemos ser concebidos por nós mesmos, sem as demais.

Quando a mente forma ideias mutiladas e confusas que, apesar do seu caráter inadequado, têm algo de positivo, como que uma realidade própria que a presença da verdade enquanto verdade não é capaz de aniquilar<sup>75</sup>, é porque esta alma é a ideia de um corpo que, por essência atual (EIIIP7), é obrigado a entrar em relações com corpos externos, cujo poder limita o seu, de tal forma que a sua existência – dado o inexorável contexto afetivo – pende permanentemente entre atividade e passividade. Não sendo suficiente em si mesma e dependendo do todo a que pertence porque é parte, está permanentemente exposta a ser dominada no quadro das trocas afetivas que mantém com outras partes da natureza, cuja potência é muito maior que a sua. Não considerar o homem como uma parte dependente do todo ao qual “pertence” é vê-lo como um império num império (*imperium in imperio*). Este é o tema explorado em todas as proposições 2, 3 e 4 da parte IV que demonstram que a existência humana encontra necessariamente o seu lugar no campo da medição das potências, que constitui a razão fundamental do estado de servidão em que naturalmente se encontra imerso.

É este caráter inescapável da finitude humana que é sublinhado na proposição 4, segundo a qual “não pode ocorrer que o homem não seja uma parte da natureza, e que não possa sofrer outras mudanças que não aquelas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio de sua própria natureza e das quais é a causa adequada.”. Nela Spinoza demonstra duas teses: [1] o homem não é, por natureza, um ser infinito; logo, [2] tudo o que lhe acontece apresenta-se na forma de mudanças que ele sofre sem controlá-las, pois não são explicadas apenas a partir dele, mas também têm suas causas fora dele<sup>76</sup>, o que, segundo Macherey (1997)

---

<sup>74</sup> EIVAx: “Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída”.

<sup>75</sup> Cf. EIVP1S.

<sup>76</sup> Macherey (1997, p.77), afirma que “Isto equivale a dizer que o homem, que certamente não é Deus, não é um Deus, nem o único efeito da ação do poder divino, o rei da criação, como dizem: ele deve, portanto, sofrer todas as consequências do seu estado finito de ser que desqualifica as reivindicações que ele poderia ter de dispor inteiramente de si mesmo, de ser e agir completamente por suas próprias forças e de escapar da influência de causas externas, pelo menos espontaneamente, e de alguma forma em virtude do Estado. O homem não nasce livre, mas pode racionalmente esperar tornar-se livre, se não completamente, pelo menos em parte.”. Do original: “*Ceci revient à dire que l'homme, qui n'est certainement pas Dieu, n'est pas non plus un Dieu, ni non plus l'unique effet de l'action de la puissance divine, le roi de la création comme on dit: il doit donc subir toutes les conséquences de son état d'être fini qui disqualifie les prétentions qu'il pourrait avoir à disposer entièrement de lui-même, à être et à agir complètement par ses propres forces et à se soustraire à l'influence des causes extérieures, du moins*”.

“é um fator permanente de alienação”. Essas variações pelas quais o seu poder de agir é permanentemente afetado, podem aumentá-lo ou diminuí-lo.

Todo esse raciocínio encaminha a conclusão à qual chega no corolário da proposição 4: “Disso se segue que o homem está sempre, necessariamente, submetido às paixões, que segue a ordem comum da natureza, que a obedece e que, tanto quanto o exige a natureza das coisas, a ela se adapta”. Por toda parte o homem está sujeito à lei dos afetos, que lhe é inescapável. A consequência disso é que a expressão das disposições inscritas na sua própria natureza é inevitavelmente influenciada pelas causas externas, que distorcem sua ação na direção de uma “heteronomia fundamental”, para utilizar uma expressão de Macherey (1997). Seguir a ordem comum da natureza, envolve a convivência com todos os seus caprichos e irregularidades, que provocam variações na manifestação do seu poder de ser e de agir.

Na proposição 57 da parte IV, Spinoza retoma a atuação da ordem comum da natureza afirmando que “as leis da natureza dizem respeito à ordem comum da natureza, da qual o homem é uma das partes”, ao tratar do soberbo como alguém que cede muito facilmente aos movimentos de pretensão e está naturalmente inclinado a “amar a presença de parasitas ou aduladores e a odiar a dos nobre”. Os soberbos têm de si uma opinião acima da justa, por isso se apegam preferencialmente a quem os preenche com a sua adulação, ainda que vã, porque isto conforta-os no sentimento excessivamente positivo que mantêm em relação a si próprios, por outro lado, não querem associar-se àqueles que têm um sentimento justo por eles, ou seja, que os tratam como merecem, sem cair na armadilha do comércio emocional dos afetos passivos. O soberbo alimenta-se de fingimentos e evita tudo o que possa desiludi-lo e procura em toda parte os meios para confirmar a sua superioridade ilusória, está invencivelmente inclinado a rebaixar os outros, de modo a extrair da sua degradação um pretexto para se elevar.

Por outro lado, o rebaixamento torna a pessoa rebaixada inclinada a subestimar-se, ela vê apenas lacunas e inadequações em si mesma e nos outros, o que torna essas duas figuras [o soberbo e o rebaixado] “próximos” entre si: apenas preocupados com os seus estados de espírito, esperam que os outros se curvem ao seu estado de espírito e, prisioneiro das suas paixões, odeia tudo o que tenderia a trazê-lo de volta a uma apreciação mais justa das coisas; o seu comportamento, fundamentalmente desequilibrado, os conduz insidiosamente da inveja ao ódio e distorce as suas relações com os outros.

---

*spontanément, et en quelque sorte par vertu d'état. L'homme n'enait pas libre, mais il peut rationnellement espérer le devenir, sinon complètement, du moins pour une part.”*

Com isso, Spinoza afirma ter sido seu objetivo nessa proposição, “demonstrar a natureza das coisas e suas propriedades” (*rerum naturam et proprietates demonstrare*), isto é, tratar os afetos, por mais monstruosos que sejam às vezes seus aspectos, como coisas simples, e aplicar a elas o método explicativo e demonstrativo que vale para todas as coisas da natureza sem exceção, incluindo o homem. Se o comportamento humano é vicioso, não é por iniciativa própria, como se a natureza humana tivesse o extraordinário poder de perturbar a ordem da natureza (EIIIPref), mas é, exatamente, na medida em que o homem está condicionado como parte da natureza – o que o obriga a obedecer à sua ordem comum – que é submetido aos efeitos de impulsos e forças das quais ele não é senhor. Na necessidade da causa do mal que o homem pratica não está inscrita na sua natureza, mas deriva unicamente das limitações impostas de fora a esta natureza, limitações que, embora inevitáveis, “não definem isso em sua própria essência”.

Todas as considerações feitas sobre a ordem comum na *Ética*, encaminham a conclusão que Spinoza reforça no capítulo 7 do apêndice da parte IV:

É impossível que o homem não seja uma parte da natureza e que não siga a ordem comum desta. Se, entretanto, vive entre indivíduos tais que combinam com a sua natureza, a sua potência de agir será, por isso mesmo, estimulada e reforçada. Se, contrariamente, vive entre indivíduos tais que em nada combinam com a sua natureza, dificilmente poderá ajustar-se a eles sem uma grande mudança em si mesmo. (EIVAp, SO2, p.268).

O mais próximo que podemos chegar na tentativa de definir “ordem comum da natureza” é recorrendo ao escólio da proposição 29 da parte II, pois nele Spinoza elabora uma explicação para essa ordem nos seguintes termos:

Afirmo expressamente que a mente não tem, de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas um conhecimento confuso, sempre que percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza, **isto é, sempre que está exteriormente determinada, pelo encontro fortuito das 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. Sempre, com efeito, que está, de uma maneira ou de outra, interiormente arranjada, a mente considera as coisas clara e distintamente, como demonstrarei mais adiante.” (EIP29Esc, SO2, p.114).

Contudo, a ordem comum da natureza é uma realidade para o modo finito. Esta ordem, que é aquela das causas que nos escapam, pode ser compreendida, porém nunca eliminada em nossa apreensão da realidade. A percepção imaginativa dos modos, estabelece uma cisão com o real, de sua descontinuidade e de sua corruptibilidade. Isso quer dizer que sempre haverá contingência e possibilidade quando apreendemos a natureza na sua totalidade, pois apesar dessa ordem ser estabelecida por um conhecimento de natureza imaginativa, ele não pode ser eliminado, tal como as imagens não são eliminadas pela formação de ideias adequadas. Como

o exemplo do Sol (EIIP35S), o erro não consiste em imaginá-lo próximo, mas em ignorarmos a sua verdadeira distância e a causa dessa imaginação.

É inegável o vínculo essencial entre o contingente e a ignorância. Não obstante, é possível ir além do ajuizamento puramente negativo que daí se segue, não descartando tão rapidamente um sentido positivo dos termos, exatamente por expressarem uma ignorância que é real, e que, portanto, não pode ser totalmente menosprezada, pois compõe a condição dos modos finitos. A positividade aqui sugerida da contingência pode ser compreendida exatamente na medida em que é produto determinado na determinação geral de todas as coisas e a ignorância que a constitui a essência, ao menos no caso do modo finito humano, é um elemento real de nossa condição.

Nesses termos, o que veremos a partir de agora – respondendo à questão posta inicialmente –, é que não há contradição entre as duas ordens, no sentido de que é possível conciliá-las já que uma não anula a outra. Veremos que a imaginação é auxiliada por noções como o tempo, a duração e a contingência na manutenção da ordem comum da natureza e é porque as coisas são imaginadas como contingentes no tempo que este é considerado como a raiz do possível. Nas palavras de Israël (2001, p. 112):

O tempo é imaginado como um poder ser outro, uma potência indeterminada dos contrários, então ele não é senão um ser de imaginação, uma moldura exterior, nem contingente, nem necessário. As coisas podem aparecer possíveis ou necessárias no tempo conforme ele seja percebido pela imaginação ou concebido pela razão. Se o tempo é concebido pela razão como uma moldura exterior, ele não é mais um obstáculo ao encadeamento necessário das coisas nele.

O tempo é um produto da imaginação que a auxilia na maneira como o corpo organiza e estrutura as percepções sensíveis através da *ordem comum da natureza*. Todavia, é através da razão que poderemos contemplar os eventos passados e presentes como necessários. Ainda que saibamos que tudo é necessário, mesmo em relação aos futuros contingentes, eles permanecem possíveis pela inadequação do conhecimento das coisas particulares na duração. A *ordem comum da natureza* pode ser apreendida pela razão como uma moldura exterior, de modo que não será mais um obstáculo ao encadeamento necessário das coisas na *ordem necessária da natureza*, ordem pela qual podemos perceber a necessidade que subjaz a produção do tempo, do possível e da contingência como corruptibilidade de todas as coisas particulares.

### 3.2 Imaginação: além do erro

A filosofia, desde seus primórdios ocidentais, sempre figurou como a combatente mais voraz da ignorância. Platão inaugura a mais elaborada desconfiança da ideia de que representações sensíveis pudessem ser fiadoras da verdade. Em seu mais ilustre diálogo *A República*, circunstancia entre Sócrates e Gláucon a interlocução da metáfora mais conhecida da história da filosofia, a *Alegoria da Caverna*, que pode ser interpretada como um processo de construção de uma consciência que desconfia do conhecimento oriundo das imagens imediatas, revelando o quão enganador pode ser um conhecimento adquirido sem a iluminação necessária. Na alegoria, prisioneiros acorrentados em uma caverna desde o nascimento só veem sombras projetadas na parede, acreditando que essas sombras são a realidade. Um prisioneiro é libertado e, ao sair da caverna, descobre o mundo real sob a luz do sol, percebendo que as sombras eram apenas ilusões. Ao retornar para libertar os outros, ele é rejeitado e ridicularizado. A alegoria simboliza o processo de iluminação intelectual e filosófica, onde o conhecimento verdadeiro é alcançado ao superar as percepções sensoriais e as crenças enganosas, promovendo uma compreensão mais profunda da verdade e da realidade. Esta narrativa sublinha a importância do questionamento e da educação na busca pelo conhecimento autêntico, destacando a responsabilidade daqueles que apreciam a verdade de compartilhar sua sabedoria com os outros. O modelo platônico do amadurecimento do olhar inaugura uma tradição que, apesar das especificidades de cada filósofo e de seu tempo, circunscreve certa educação da visão<sup>77</sup> como marca do pensamento/conhecimento adequado [para utilizar termos de Spinoza].

Já na Modernidade, Descartes, seguindo o dualismo platônico, pensa mente e corpo como substâncias independentes e descreve, nas *Meditações Metafísicas (1641)*, como os sentidos devem ser as primeiras fontes de desconfiança, pois por vezes são enganadores, produzindo percepções obscuras e confusas. Desse modo, sendo a imaginação um tipo de conhecimento que obtém suas informações pelos sentidos do corpo, é natural que sua

---

<sup>77</sup> No passo 532a da *República*, Sócrates questiona Gláucon se o movimento de educação da visão não equivaleria o processo da dialética do conhecimento. Gláucon concorda e no passo 533d Sócrates afirma ser a dialética o único processo capaz de nos conduzir ao conhecimento verdadeiro: “Por conseguinte, a dialética é o único processo investigatório que percorre essa estrada, suprimindo hipóteses e procedendo ao próprio primeiro princípio, de sorte a oferecer segurança [e confirmação]. E quando o olho da alma está realmente enterrado numa espécie de pântano bárbaro, a dialética o exuma e faz ascender o seu olhar, empregando as matérias de estudo que descrevemos para que auxiliem e operem com ele na conversão da alma. Por força do hábito, chamamos essas matérias de ciências ou formas de conhecimento, porém necessitam de outra designação, mais clara do que a opinião e mais obscura do que o conhecimento. Nós anteriormente as chamamos alhures de intelecção [...]”. (PLATÃO, 2012, pp. 315-316). Em seguida, distingue opinião e intelecção associando aquela à crença e imaginação e esta ao conhecimento e intelecção: “Será, portanto, suficiente chamar a primeira seção de conhecimento ou ciência, a segunda de intelecção, a terceira de crença e a quarta de imaginação ou conjectura, como fizemos antes. Chamamos a associação das últimas [crença e imaginação] de opinião, e a associação das duas primeiras [conhecimento e intelecção] de intelecto. A opinião concerne à geração e mutação; o intelecto concerne ao ser. E, tal como o ser está para a geração e mutação, está o intelecto para a opinião, e tal como o intelecto está para a opinião, está o conhecimento ou ciência para a crença e a intelecção para a imaginação ou conjectura [...]”. (Platão, 2012, p.316).

desconfiança também recaia sobre ela. O exemplo da cera<sup>78</sup> na segunda meditação é utilizado por Descartes para ilustrar a diferença entre a percepção sensorial e a compreensão intelectual. Nesse caso, os sentidos nos induziriam ao erro ao perceberem as mudanças físicas no objeto, o que nos levaria a pensar que estávamos diante de dois objetos diferentes. É o juízo manifestado pelo entendimento que torna possível que a cera seja identificada como um só objeto, apesar de sua mudança física. Essa consideração cartesiana sobre a imaginação é partilhada por vários filósofos da modernidade. Embora a influência cartesiana na formação do pensamento de Spinoza seja incontestável, em muitos pontos eles divergem. Sobre a imaginação, mesmo que, enquanto racionalistas, eles atribuam a ela um certo preterimento em relação à razão, Spinoza reserva a ela uma naturalidade fundamental para o seu sistema imanente, além de propor e demonstrar que a imaginação é dotada de potência. Hélène Védrine (1990), chama atenção para o pioneirismo de Spinoza ao pensar a imaginação em termos de potência, num século bastante inclinado a criticar as suas fraquezas. Afirmar isto não significa que o holandês não tenha explorado longamente as fraquezas do conhecimento de primeiro gênero, isto é, as ilusões de um conhecimento por signos, que ignora a ordem e a conexão das coisas. No entanto, alerta Védrine,

[...] o seu argumento é mais original, na medida em que a busca pelos pressupostos da consciência vulgar o leva a desafiar os pressupostos da hermenêutica de todos os tipos - com isto devemos significar aqueles teólogos que confundem, para sua maior glória, os princípios da religião e os da filosofia. Não podemos assimilar o sentido, tal como se revela à imaginação dos profetas, com a verdade específica do trabalho paciente do filósofo. Contudo, a existência da imaginação como fato intransponível não pode ser minimizada. É uma realidade onde a vida dos homens está enraizada nas suas paixões negativas e na procura de um equilíbrio positivo. (Védrine, 1990, p.63)<sup>79</sup>.

<sup>78</sup> “Tomemos, por exemplo, esse pedaço de cera que acaba de ser tirado da colmeia: ele não perdeu ainda a doçura do mel que continha, retém ainda algo do odor das flores de que foi recolhido; sua cor, sua figura, sua grandeza, são patentes; é duro, é frio, tocamos-lo e, se bebermos, produzirá algum som. Enfim, todas as coisas que podem distintamente fazer conhecer um corpo encontra-se neste. Mas eis que, enquanto falo, é aproximado do fogo: o que nele restava de sabor exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele torna-se líquido, esquenta-se, mal o podemos tocar e, embora nele batamos, nenhum som produzirá. A mesma cera permanece após as modificações? Cumpre confessar que permanece: e ninguém o pode negar. O que é, pois, que se conhecia deste pedaço de cera com tanta distinção? Certamente não pode ser nada de tudo o que notei nela por intermédio dos sentidos, posto que todas as coisas que se apresentavam ao paladar, ao olfato, ou à visão, ou ao tato, ou à audição, encontravam-se mudadas e, no entanto, a mesma cera permanece.” (Descartes, 1973, p. 104).

<sup>79</sup> Do original: “*Mais son propos est plus original, dans la mesure où la recherche des présupposés de la conscience vulgaire l’amène à récuser les présupposés des herméneutes de toute sorte — par là il faut entendre ces théologiens qui confondent, pour leur plus grande gloire, les principes de la religion et ceux de la philosophie. On ne peut assimiler le sens, tel qu’il se dévoile à l’imagination des prophètes, à la vérité propre au travail patient du philosophe. Cependant l’existence de l’imagination comme fait indépassable ne peut être minimisée. Elle est une réalité où s’enracine la vie des hommes dans leurs passions négatives et la recherche d’un équilibre positif*”. (Védrine, 1990, p.63).

Ainda de acordo com Védrine – e com ela nós concordamos e evidenciaremos tal concordância a seguir, a partir da obra do nosso autor – o pensamento de Spinoza parece contemplar duas concepções de imaginação que se entrelaçam. Por um lado, temos a concepção muito difundida no século XVII, segundo a qual a imaginação é desvalorizada, assimilada a um conhecimento vago, confuso, baseado em signos e fonte de superstição. Esta é basicamente a posição defendida no apêndice da parte I da *Ética*. Do ponto de vista da sua teoria do conhecimento, desenvolvida na parte II da *Ética*, a imaginação indica antes os estados do corpo humano do que os dos corpos externos (EIIP16Cor2), indica que é um conhecimento confuso (EIIP26Cor), e que é o suporte de falsas abstrações (EIIP40Esc). Por outro lado, nas partes III e IV da *Ética*, a imaginação aparece como constitutiva da atividade humana, estando intrinsecamente ligada ao *conatus* (o esforço de cada ser para perseverar na sua existência). A imaginação não só acompanha as lutas internas entre as paixões, mas também serve como um elemento positivo nesse processo. Ela antecipa e projeta soluções que podem levar ao aumento de nossa potência, aproximando-se, assim, do conceito de virtude (*virtus*) em Spinoza. Esse aumento de potência está relacionado com o que imaginamos como fontes de alegria (EIIP27). Spinoza também critica duramente aqueles que se concentram em censurar os vícios humanos em vez de promover as virtudes. A crítica à religião organizada, que tenta controlar o comportamento humano por meio da censura e do medo, também se traduz em uma visão política que desafia as estruturas autoritárias. Spinoza, portanto, não apenas redefine a imaginação como uma força positiva, mas também a associa a um projeto de emancipação tanto individual quanto social. Em resumo, à imaginação é atribuído um papel essencial na luta pela liberdade e pelo aumento da potência humana, desafiando as visões tradicionais que a viam como um obstáculo à razão. O paradoxo da imaginação, observa Védrine, “é que ela às vezes atua como um freio, às vezes como um auxílio à razão”<sup>80</sup>.

Partindo desse lugar paradoxal ocupado pela imaginação na filosofia de Spinoza, devemos nos perguntar: Por que Spinoza assume essa tensão entre o conceito clássico e a nova concepção de imaginação admitida por ele? Por que é importante o problema da imaginação em seu pensamento filosófico?

No contexto do monismo de Spinoza, onde mente e corpo são expressões da mesma substância (Deus ou Natureza), a imaginação não pode ser descartada como algo puramente negativo. Ela faz parte do funcionamento natural da mente humana, que é inseparável do corpo.

---

<sup>80</sup> Do original: “Or le paradoxe de l'imagination c'est qu'elle joue tantôt comme frein, tantôt comme auxiliaire de la raison.” (Védrine, 1990, p. 67).

Portanto, a imaginação é uma expressão necessária dessa unidade mente-corpo, e sua função é integrar as experiências corporais na esfera mental<sup>81</sup>. Isso justifica a mudança de Spinoza de uma visão puramente crítica da imaginação para uma abordagem mais integrada, na qual a imaginação é entendida como parte do processo contínuo de conhecimento e autocompreensão.

O que Spinoza faz é tornar possível a progressão das ideias inadequadas às ideias adequadas, e é aqui que intervêm as noções comuns, tanto expressão das relações da totalidade e da parte, como fundamento do primeiro conhecimento certo. Védrine (1990, p.67), analisa que “nesta ascese, a estratégia passa por uma transformação da imaginação que, de conhecimento mutilado, torna-se princípio gerador de alegria. Daí o esforço de reflexão que associa sempre a potência do *conatus* à ideia adequada”<sup>82</sup>.

Ao longo da parte II da *Ética*, intitulada "Da Natureza e Origem da Mente" (*De Natura et Origine Mentis*), Spinoza demonstra sua concepção de imaginação, definida como uma forma de conhecimento inadequado, ou seja, um conhecimento que não nos proporciona uma compreensão verdadeira e completa da realidade, mas que, no entanto, é uma parte essencial da experiência humana. Partindo da relação entre o corpo e a mente, considera esta como ideia daquele (EIIP13), em outras palavras, a mente e o corpo são dois aspectos de uma mesma realidade, expressa de maneiras diferentes. Essa concepção é parte da sua visão monista, onde mente e corpo não são substâncias separadas, mas modos de uma única substância.

---

<sup>81</sup> A carta 17, endereçada a Balling, datada de 20 de julho de 1664, é uma reflexão importante sobre a relação entre a imaginação e o entendimento. Na carta 17, quando Spinoza discute a experiência premonitória de Balling, ele o faz sob a ótica de sua teoria da imaginação. A experiência que Balling relata – ouvir a voz de seu filho morto antes de sua morte – pode ser entendida, segundo Spinoza, como um fenômeno da imaginação. Ele não rejeita a realidade da experiência subjetiva de Balling, mas sugere que ela deve ser explicada em termos naturais, e não sobrenaturais. Aqui, a imaginação é vista como uma faculdade que pode criar imagens e sensações baseadas em associações subconscientes. Spinoza sugere que a mente de Balling pode ter antecipado a morte de seu filho, talvez devido a sinais físicos ou emocionais inconscientes, e isso foi expresso na forma de uma premonição. Esse processo é típico da imaginação, que frequentemente conecta eventos de maneira não-racional e cria imagens ou sentimentos que podem parecer premonitórios. Essa pode ser vista, segundo Védrine (1990, p.68), “como uma tentativa ainda imperfeita de resolver o problema. ‘Os efeitos da imaginação surgem da constituição do corpo ou da alma’, diz Spinoza que, apoiando-se na experiência, mostra que as febres ou as doenças corporais são a causa do delírio. Outra experiência inegável: o facto de a imaginação acompanhar o trabalho do entendimento, ‘de modo que não podemos saber quase nada através do entendimento do qual a imaginação não forme posteriormente uma imagem’.”.

<sup>82</sup> Do original: “*Dans cette ascèse, la stratégie passe par une transformation de l'imagination qui, de connaissance mutilée, devient principe d'engendrement de la joie*”. (Védrine, 1990, p.67).



A imaginação surge das percepções que a mente tem do corpo e dos afetos externos que o influenciam. Quando o corpo é afetado por objetos externos, ele gera uma série de imagens<sup>83</sup> ou ideias que a mente interpreta. Essas ideias são chamadas de "imaginativas" porque são produzidas pelas interações do corpo com o mundo externo e não resultam de uma compreensão racional. Enquanto a imaginação é baseada em percepções sensoriais e memórias, o intelecto é a capacidade da mente de formar ideias claras e distintas por meio do raciocínio. O conhecimento imaginativo é, portanto, fragmentado e muitas vezes confuso, pois depende das condições particulares do corpo e das influências externas momentâneas. Por isso, Spinoza considera a imaginação uma forma de conhecimento inadequado ou imperfeito, contudo, não descarta sua importância. Ele reconhece que ela desempenha um papel crucial na vida cotidiana, na medida em que é através dela que os seres humanos atribuem sentido às suas experiências imediatas. Em resumo, Spinoza apresenta a imaginação como uma forma essencial, embora inadequada, de conhecimento. Ela é o resultado das interações entre o corpo e o mundo externo, e forma a base sobre a qual o intelecto pode construir um entendimento mais verdadeiro e completo da realidade. A relação entre imaginário e real está inscrita na própria estrutura da passividade, de modo que a realidade do imaginário ocorre assim como a necessidade de relações inadequadas que marcam a existência dos indivíduos.

Um adendo importante sobre a maneira de operar do imaginário é feito por Chauí (2016, p. 296) em *A Nervura do Real II*:

[...] Espinosa visa demonstrar que a inadequação segue necessariamente da imaginação, não é algo aleatório nem um engano dos sentidos e das ideias, mas a maneira própria de operar do imaginário, uma certa maneira da mente humana inscrever-se passiva e desordenadamente no intelecto infinito (donde ter sido importante, ao definir a imaginação, distinguir entre duas maneiras de imaginar: quando não sabemos que estamos imaginando — a inadequação — e quando o sabemos — a imaginação como virtude da mente humana).

Ao marcar a distinção entre essas duas maneiras de imaginar, Chauí traz à baila mais uma das inovações de Spinoza em relação à tradição filosófica, que podemos identificar em dois pontos: [1] a imaginação não é somente um erro (engano dos sentidos), apesar de, no percurso dedutivo da gênese do conhecimento inadequado, figurar como sua base; [2] é possível falar em potência da imaginação, na medida em que ela atua como virtude da mente humana.

Proveniente de encontros corporais na ordem comum da natureza, a imagem constitui o campo da experiência vivida como relação imediata com o mundo. Como vimos no tópico

---

<sup>83</sup> Spinoza define imagem em EIIP17S: “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”.

anterior, na ordem comum da natureza a causalidade eficiente imanente – que constitui a singularidade de uma essência finita – é ocultada pela percepção imediata da causalidade eficiente transitiva entre modos finitos ou, o que é o mesmo, pela multiplicidade de encontros fortuitos entre os corpos e entre suas ideias.

É justamente a partir das afecções do corpo que a mente se reconhece. Enquanto a proposição 16 estabelece que o conhecimento pela mente das afecções do corpo humano envolve o conhecimento da natureza deste corpo, e a proposição 17 estabelece implicitamente que inclui assim o conhecimento de sua existência<sup>84</sup>, a proposição 19 demonstra que é impossível que o conhecimento do corpo humano chegue a ele de outra forma que não através das ideias das afecções deste corpo: “A mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe, senão (*nisi*) por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado<sup>85</sup>”. (EIIP19).

Sobre isto, Chauí (2016, p. 303) salienta que o fato da mente ser ideia das afecções de seu corpo e de só ter ideia de si por intermédio delas não significa que ela é imediatamente conhecimento verdadeiro de seu corpo e de si. O conhecimento que ela possui “apenas envolve ou implica a natureza de seu corpo, a sua própria e as naturezas dos corpos exteriores, mas não alcança o conhecimento de nenhuma dessas naturezas enquanto essências constituídas singularmente por Deus, embora as perceba como existências singulares dadas”. Por isso, ela as conhece inadequadamente. O conhecimento inadequado surge da interação superficial e fragmentada do corpo com o mundo externo, onde as percepções são formadas mais por imagens reflexivas e ocasionais do que por uma compreensão profunda e essencial das coisas. Essa descrição reflete a maneira como, muitas vezes, nossa percepção do mundo é distorcida e limitada pela nossa própria perspectiva e pelas circunstâncias externas, impedindo-nos de alcançar um conhecimento verdadeiro e completo. Em resumo,

o conhecimento inadequado é a experiência vaga que a mente tem de seu corpo, dos corpos exteriores e de si mesma, pois a abstração, separando um

---

<sup>84</sup> A proposição 17 da parte II traz elementos muito importantes para compreendermos como que se dá a percepção da mente em relação às afecções de seu corpo e sobre como se relaciona com os corpos externos, mantendo-os presentes ainda que não existam ou até que o corpo seja afetado por um afeto contrário mais forte que elimine a presença desse corpo exterior. Por exemplo, uma coisa é a ideia que Pedro tem de si mesmo quando pensa, isto é, uma ideia que envolve a sua natureza e que constitui a essência da sua mente, outra coisa é a ideia que Paulo tem dele. A primeira, ideia do corpo de Pedro que constitui a essência da sua mente, deixará de existir juntamente com ele, mas a segunda ideia envolve mais a natureza de Paulo do que a de Pedro e pode continuar existindo em Paulo ainda que Pedro morra. Por isso, quando Pedro nos fala sobre Paulo, fala mais de si mesmo do que da própria natureza de Paulo. Dessa maneira, entendemos que esse modo de percepção chamado aqui na *Ética* de imaginação não é uma mera reprodução da coisa percebida, mas uma maneira de perceber o corpo externo a partir/sob a perspectiva das modificações que esse corpo causou no próprio corpo afetado.

<sup>85</sup> Gueroult (1974, p. 235) afirma que “a demonstração tem duas partes: a primeira, negativa, estabelece que a mente não pode, apenas pela sua natureza, conhecer o Corpo e saber que ele existe; a segunda, positiva, estabelece que o conhece em virtude das ideias dos afetos deste Corpo.”.

ser de sua essência singular e de sua causa necessária, leva a mente a apreender a realidade segundo concatenações e junções fortuitas de imagens momentâneas, voláteis, fragmentadas e dispersas. A inadequação é a carência de conhecimento do corpo e da mente e de sua união como essência singular, singularidade concreta imanente à substância absolutamente infinita, carência que leva à sua substituição por uma individualidade abstrata num mundo fugaz e volátil. (Chauí, 2016, p. 304).

No núcleo do conhecimento imaginativo, ou do primeiro gênero de conhecimento, reside a privação de um conhecimento adequado, uma vez que a mente opera predominantemente através da percepção das afecções causadas pelos corpos externos e pelo próprio corpo. Como Spinoza afirma em EIIP28: “As ideias das afecções do Corpo humano, enquanto referidas apenas à Mente humana, não são claras e distintas, mas confusas”. Isso significa que o conhecimento derivado apenas da contemplação das afecções é inadequado e fragmentado, sendo constituído de ideias confusas e mutiladas, porquanto a mente não consegue apreender as causas subjacentes que geram essas afecções. Esse tipo de percepção contempla a atualidade das afecções sem qualquer relação causal clara, resultando em ideias que são como “consequências sem premissas”. Na ordem imaginativa, a mente percebe apenas os efeitos (afecções) e não as causas que os produzem, permanecendo assim na ordem comum da natureza, onde tudo é percebido de forma confusa e incompleta.

No entanto, Spinoza sugere que é possível alcançar um conhecimento mais potente e adequado por meio de uma determinação interna da mente. Isso ocorre quando a mente consegue contemplar as afecções de forma diversificada e simultânea (*plura simul*), permitindo a percepção das relações adequadas de causalidade entre essas afecções. Quando a mente conhece as ideias das afecções clara e distintamente, ela reconhece a conexão causal necessária entre as afecções externas, do próprio corpo e da própria mente, gerando um conhecimento mais abrangente e profundo da Natureza. Consequentemente, ao contemplar adequadamente as relações de causalidade e perceber-se como parte integrante da Natureza, a mente passa a agir de maneira adequada. Esse entendimento das relações necessárias entre todas as coisas e suas ideias leva a uma percepção ampliada da própria existência e das conexões que a sustentam, resultando em um conhecimento mais completo e verdadeiro da realidade.

De acordo com Spinoza, conforme expresso em EIIP30 e EIIP31, o conhecimento que temos da duração de nosso corpo e das coisas singulares é necessariamente inadequado<sup>86</sup>. Isso

---

<sup>86</sup> Conforme afirma o corolário: “Segue-se disso que todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis. Com efeito, não podemos ter, de sua duração, nenhum conhecimento adequado (pela prop. prec.), e é isso que devemos compreender por contingência e corruptibilidade das coisas. Com efeito, além disso, nada existe de contingente” (EIIP31, SO2, p.115).

ocorre porque o conhecimento adequado dessas durações requereria a compreensão completa e infinita de todas as relações causais envolvidas, o que está além das capacidades humanas finitas. Dado que os corpos são extremamente complexos e compostos, seria necessário conhecer uma rede causal infinita para entender adequadamente suas durações. O conhecimento adequado da duração de algo implicaria a capacidade de prever toda a cadeia causal que resultaria em determinado efeito. No entanto, o que geralmente temos é um conhecimento provável, derivado de efeitos observados e suas consequências causais, o qual é apenas uma forma possível de conhecimento, sendo, entretanto, inadequado e imaginativo. Nossa compreensão da realidade é, muitas vezes, mediada pela imaginação e não pela razão completa e adequada. Isso coloca a ordem comum da natureza como uma realidade para o conhecimento finito, sublinhando a complexidade e a profundidade da rede causal que rege o universo.

Até aqui, vimos que a imaginação está ligada à inadequação do conhecimento. Mas estaria a mente humana incorrendo em algum erro ao imaginar? Spinoza afirma que

as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm nenhum erro; ou seja, a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes. Pois, se a mente, quando imagina coisas inexistentes como se lhe estivessem presentes, soubesse, ao mesmo tempo, que essas coisas realmente não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito da natureza, mas a uma virtude, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse exclusivamente de sua natureza, isto é (pela def. 7 da P.1), se ela fosse livre. (EIIIP17Esc, SO2, p.106).

Portanto, o erro humano não está em imaginar, mas em confundir a imaginação com o intelecto. Spinoza destaca a importância de diferenciar imagens de ideias, sendo que as primeiras são percepções sensoriais enquanto as segundas são conceitos mentais<sup>87</sup>.

Em EIIIP35, vemos que “a falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem”. Para ilustrar seu pensamento ele apresenta dois exemplos: [1] **A ilusão de liberdade:** Os homens acreditam que são livres porque estão cientes de suas ações, mas ignoram as causas que os determinam a agir de certas maneiras. Essa falta de compreensão das causas é o que constitui a falsidade; [2] **A distância aparente do sol:** A olho nu, o sol parece estar a uma distância de dois mil pés. O erro não está em imaginar o sol tão próximo, mas sim na ignorância da verdadeira distância e da causa dessa

---

<sup>87</sup> EIIDef3: “Por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante. Explicação. Digo conceito e não percepção, porque a palavra percepção parece indicar que a mente é passiva relativamente ao objeto, enquanto conceito parece exprimir uma ação da mente.”. Essa definição é importante porque marca a distinção entre atividade e passividade da mente, evidenciando que enquanto imaginamos nossa mente percebe (passivamente) as imagens que se formam em seu contato com a exterioridade, ao passo que enquanto tem ideias nossa mente forma conceitos (ativamente). No entanto, retomando Chauí (2011), a imaginação não é pura impotência, pois quando dela temos consciência, ela se desdobra em virtude da mente.

percepção. Mesmo sabendo que o sol está a aproximadamente 149,6 milhões de km da Terra, a imaginação continuará apresentando-o como estando próximo, uma vez que essa é uma afecção natural do corpo influenciada pelo sol.

Spinoza argumenta que esse tipo de imaginação não é um erro em si, mas sim uma maneira como o corpo é afetado pelo mundo externo, do mesmo modo, esta relação prática com as coisas não desaparece com o conhecimento racional das causas. A razão acrescenta a sua distância real à ideia do sol, sem eliminar a sua representação imaginativa: as estruturas biofísicas do nosso corpo ainda reagem da mesma forma ao imaginar o sol muito mais próximo do que realmente está. É impossível superarmos absolutamente a nossa passividade em relação ao mundo exterior. Portanto, as ideias da imaginação, apesar de não serem inteiramente precisas, não devem ser completamente descartadas. Marilena Chauí (2011, p. 81) reforça essa visão ao afirmar que "a ideia imaginativa é o esforço da mente para associar, diferenciar, generalizar e relacionar abstrações ou fragmentos, criando conexões entre imagens para com elas orientar-se no mundo".

A imaginação é compreendida como esforço da mente quando sabemos que estamos imaginando. É a essa consciência que está vinculada a imaginação como virtude da mente humana, presente no escólio da proposição 17 da parte II, onde Spinoza sugere que a imaginação seria livre se dependesse exclusivamente de sua natureza. Sabemos que enquanto inadequação, isto é, quando a mente não sabe que imagina, a imaginação não pode ser dita livre, pois livre (pela def. 7 da parte I) é a "coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir" e a imaginação depende das afecções do corpo cujas ideias representam os corpos externos como estando presentes, pois são eles a sua referência. Todavia, nos cabe investigar se é possível que a imaginação participe da liberdade, uma vez que ela pode ser admitida também como uma potência da mente, isto é, como uma atividade consciente, embora ela não possa ser dita em si mesma livre, por depender dos encontros com os corpos externos. Mas nós, na medida em que somos livres e ativos, ao reassociar uma imagem a uma ideia adequada, fazemos dela uma potência para a liberdade.

Ao longo da parte III da *Ética*, Spinoza dedica-se a demonstrar a força dos afetos e a potência da mente sobre eles e, muitas vezes, é por imaginar que a nossa mente se esforça, de modo que a imaginação passa a figurar como uma importante aliada do conhecimento racional para moderar os afetos passionais. Segundo Sévêrac (2009, p.31), "o conhecimento imaginativo, na medida em que convoca a memória, na medida em que dinamiza o pensamento representativo, é, portanto, necessário, na maior parte do tempo, para conquistar sua salvação".

Na última parte da *Ética*, por sua vez, Spinoza demonstra como as imagens participam do processo pelo qual o homem torna-se mais livre. Como aponta Sévérac (2009, p. 33-34):

Em vez de opor frontalmente imaginação e razão, afetos passionais e desejos racionais, Spinoza propõe outro uso do conhecimento imaginativo, pelo qual, os conhecimentos racionais são vivificados, *inscritos na memória*, a fim de, ou bem destruir as paixões nocivas, ou bem viver de outra maneira, mais ativamente, as paixões que convêm com a razão. De certa maneira, quando um prazer contrário à regra de nossa utilidade se apresenta a nós, quando é “contemplado como presente”, é tarde demais: o simples conhecimento racional é impotente para nos fazer desejar outra coisa que não aquilo que um conhecimento imaginativo nos apresenta como prazeroso.

Segundo Sévérac, Spinoza faz uma “reforma da imaginação”<sup>88</sup>, mostrando que ela é auxiliar da razão na conquista pela liberdade, pois o homem que se torna livre não deixa de imaginar nem de formar imagens, mas torna-se capaz de reorganizá-las, reordená-las e concatená-las adequadamente.

Quisemos aqui demonstrar que a imaginação, a mesma imaginação que figura na parte II como uma consequência necessária da finitude que corresponde a uma forma de conhecimento mais elementar e que nos conduz ao conhecimento inadequado, fazendo-nos perceber o mundo a partir de uma ordem comum da natureza, na parte III Spinoza atribui a ela uma função importante em nossa vida afetiva<sup>89</sup>, pois a mente esforça-se por imaginar afetos que causam alegria e que possam suplantar as ideias dos afetos que nos causam tristeza<sup>90</sup> e à medida em que a mente se esforça por imaginar – ainda quando tem ideias inadequadas –, a imaginação ganha uma potencialidade, isto é, participa tanto do nosso processo de libertação quanto da nossa perseverança na existência. Esse é o contorno que a imaginação ganha na parte V. Conforme vimos, sendo a imaginação uma consequência necessária da finitude, a mente não deixa de imaginar, ainda que o conhecimento adequado (isto é, o conhecimento pelas causas) aconteça, pois, imaginar não configura erro. Nessa medida, é possível observar ao final da parte V que Spinoza defende explicitamente a potência da imaginação, dentro dos seus limites.

Desde os primeiros escritos, Spinoza não defende o abandono da imaginação, como se o conhecimento humano dependesse exclusivamente do segundo e terceiro gêneros de

---

<sup>88</sup> Antonio Negri aborda a tese da reforma da imaginação feita por Spinoza em sua obra "O Poder Constituinte" (*Il Potere Costituente*). Negri explora as ideias de Spinoza no contexto da filosofia política, especialmente no que diz respeito à relação entre poder constituinte e poder constituído. A tese da reforma da imaginação está inserida no debate sobre como a transformação da consciência coletiva e a criação de novas formas de organização social podem emergir através de um processo de mudança das estruturas mentais e imaginativas, influenciadas pelas ideias de Spinoza, isto é, investiga como a imaginação pode ser reformada como um meio de subverter as formas tradicionais de poder e criar novas formas de subjetividade coletiva. Com efeito, a tese da reforma da imaginação é central para entender como as mudanças estruturais na sociedade exigem uma transformação simultânea na forma como imaginamos e desejamos o mundo ao nosso redor.

<sup>89</sup> Embora a imaginação seja sempre um padecimento, por ser um conhecimento parcial, ela nem sempre produz apenas impotência e tristeza.

<sup>90</sup> Cf. EIIP13

conhecimento, até porque isso nem seria possível, dado que a imaginação é uma consequência necessária da finitude. Além disso, as ideias inadequadas são em si inteiramente positivas, não há nada nelas pelo qual alguém possa dizer que sejam falsas (EIIIP33). Elas expressam parcialmente as coisas que elas representam, sendo, portanto, uma parte do conhecimento.

Assim, para compreendermos melhor a significância que a imaginação possui, é importante ressaltar que Spinoza não compreende os gêneros de conhecimento como fases ou estágios do desenvolvimento cognitivo humano, de modo que avançamos de um para o outro de maneira independente, como se primeiro fôssemos imaginativos, depois racionais e por último intuitivos. O que podemos perceber ao longo de todo o processo de amadurecimento da sua teoria do conhecimento, é que Spinoza considera que os homens são imaginativos, racionais e intuitivos. Todavia, eles são naturalmente e com frequência imaginativos, porque conhecem a maioria das coisas por meio das afecções do próprio corpo. No entanto, o conhecimento racional é o que permite que os homens passem de uma percepção sobre como seus corpos foram afetados por um objeto para o conhecimento da essência das coisas em si mesmas (conhecimento intuitivo). A mente humana opera de tal forma que os três gêneros de conhecimento se relacionam e se complementam: ora conhecemos por imagens [imaginação], ora pelas causas [razão] e ora pela essência das coisas [intuição].

Essa legitimidade dada à imaginação, no contrafluxo do seu tempo, fundamenta boa parte do seu pensamento político<sup>91</sup>. Para tudo o que é político, é a imaginação que é o poder constitutivo. Ao analisarmos os elementos da política de Spinoza, veremos que são consequências diretas do papel positivo e constitutivo da imaginação e que, conseqüentemente, são também resultados necessários de uma ontologia radicalmente imanente.

A imaginação é compreendida também por meio do conjunto dos signos. Todas as formas de linguagem pertencem ao domínio da imaginação<sup>92</sup>. Qualquer forma de comunicação

---

<sup>91</sup> Sobre essa temática, vide capítulo 3, onde trataremos especificamente sobre a dimensão da imaginação na política de Spinoza.

<sup>92</sup> No escólio da proposição 49 da parte II, Spinoza faz uma advertência ao leitor sobre a importância de distinguir entre ideias, imagens e palavras. O autor enfatiza que confundir esses conceitos pode levar a erros de compreensão e a preconceitos, especialmente no que diz respeito à vontade e ao pensamento. Ele critica aqueles que acreditam que ideias são meras imagens mentais ou que as confundem com palavras, ressaltando que a ideia, por ser um modo de pensar, não se reduz a imagens ou palavras, que são movimentos corporais e, portanto, não envolvem o conceito de pensamento. Nas palavras do autor: “Começo, assim, pelo primeiro ponto, advertindo os leitores para que distingam cuidadosamente entre, por um lado, a ideia ou o conceito da mente e, por outro, as imagens das coisas que imaginamos. É preciso também fazer uma cuidadosa distinção entre as ideias e as palavras pelas quais significamos as coisas. Pois muitos – seja por confundirem inteiramente essas três coisas, quer dizer, as imagens, as palavras e as ideias, seja por não as distinguirem com o devido cuidado, nem, enfim, com a devida prudência – ignoraram inteiramente essa doutrina sobre a vontade, cujo conhecimento, entretanto, é absolutamente indispensável para conduzir sabiamente tanto a indagação quanto a vida. Com efeito, aqueles que julgam que as ideias consistem nas imagens que em nós se formam pelo encontro dos corpos estão convencidos de que essas ideias das coisas das quais não podemos formar nenhuma imagem que se lhes assemelhe não são ideias, mas apenas ficções que fabricamos pelo livre arbítrio da vontade. Veem as ideias, pois, como pinturas mudas em uma

é imaginativa, o que torna óbvio que a política e, mais amplamente, toda a socialização, envolve uma dimensão imaginativa. Esta forma de compreensão da imaginação está diretamente ligada à memória, que é uma sequência de ideias de afetos do corpo humano, “a qual ocorre na Mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano” (EIIIP18Esc). A identificação da imaginação por meio dos signos é evidenciada por Spinoza na parte II as *Ética*, quando demonstra as diversas maneiras pelas quais formamos noções universais:

De tudo o que foi anteriormente dito conclui-se claramente que percebemos muitas coisas e formamos noções universais: 1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto (veja-se corol. da prop. 29). Por isso, passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática. 2. A partir de **signos**; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas (veja-se o esc. da prop. 18). Vou me referir, posteriormente, a esses dois modos de considerar as coisas, como conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação. (EIIIP40Esc2, SO2, p.122, grifo nosso).

A ordem e concatenação que formam a memória, que pertence à imaginação, distingue-se da ordem do entendimento; é antes a ordem do corpo. Sabendo que a linguagem não está ligada à percepção adequada, mas à opinião, à imaginação, a palavra não exprime coisas em si, mas sensações particulares, e o nome comum não exprime semelhanças reais entre coisas, mas semelhanças entre afetos. Sobre isto, exemplifica Spinoza:

[...] a partir do pensamento da palavra *pomum*, um Romano imediatamente incide no pensamento de um fruto que não possui nenhuma semelhança com aquele som articulado, nem algo em comum, senão que o Corpo do mesmo homem foi muitas vezes afetado por essas duas coisas, isto é, que esse homem muitas vezes ouviu a palavra *pomum*, enquanto via este fruto; e assim, cada um, a partir de um pensamento, incide em outro, conforme o costume de cada um ordenou as imagens das coisas no corpo. (EIIIP18Esc, SO2, p.107).

A linguagem está profundamente enraizada nas experiências e costumes de cada indivíduo, e não é apenas uma ferramenta de comunicação, mas um reflexo das associações e memórias construídas ao longo do tempo. Isso significa que, diante de um mesmo estímulo – como as pegadas de um cavalo, no exemplo citado pelo autor –, diferentes pessoas podem ter

---

tela e, imbuídos por esse preconceito, não veem que a ideia, enquanto é ideia, envolve uma afirmação ou uma negação. Por outro lado, aqueles que confundem as palavras com a ideia, ou com a própria afirmação que a ideia envolve, julgam que podem querer o contrário do que sentem quando, apenas por meio de palavras, afirmam ou negam alguma coisa contrariamente ao que sentem. Poderá, entretanto, facilmente livrar-se desses preconceitos quem estiver atento à natureza do pensamento, o qual não envolve, de nenhuma maneira, o conceito de extensão e, portanto, compreenderá claramente que a ideia (por ser um modo do pensar) não consiste nem na imagem de alguma coisa, nem em palavras. Pois a essência das palavras e das imagens é constituída exclusivamente de movimentos corporais, os quais não envolvem, de nenhuma maneira, o conceito do pensamento. Sobre tal tema são suficientes essas breves advertências. Passo, pois, às objeções anteriormente mencionadas”. (EIIIP49Esc, SO2, pp.131-132).



reações e pensamentos distintos, dependendo do contexto e da vivência de cada uma. Para o soldado, as pegadas evocam uma sequência de pensamentos que culminam na ideia de guerra, porque ele está habituado a associar essas marcas ao ambiente militar. Já o camponês, cuja vivência está ligada à terra e ao cultivo, interpretará as mesmas pegadas como parte de uma cena agrícola, levando-o a pensar em arados e campos. Essa diferença na associação de ideias revela que a linguagem e o pensamento são moldados pelo corpo e suas interações com o mundo externo.

Em última análise, o que distingue o primeiro gênero de conhecimento dos outros dois é a ordem da sequência de ideias; a razão e a ciência intuitiva são necessariamente adequadas porque são da ordem do entendimento, enquanto a imaginação nunca é adequada. A imaginação, para usar as palavras de Spinoza, “indica mais o estado do nosso próprio corpo do que a natureza dos corpos externos” (EIIPI6Cor2), maneira pela qual nosso corpo é afetado pelas coisas externas e, assim, expressa nossa submissão às coisas singulares da natureza. É por isso que são ideias inadequadas: a sua causa é externa a nós, é de alguma forma imposta de fora. No entanto, não devemos deixar-nos enganar pela linguagem e pelas ideias que comumente associamos a estes termos porque, se a imaginação não é o domínio da verdade, permanece o fato de que o conhecimento do primeiro gênero é conhecimento. Isso significa que, mesmo que o conhecimento proveniente da imaginação não seja verdadeiro no sentido estrito, ele ainda desempenha um papel na nossa compreensão do mundo, sendo uma etapa inicial<sup>93</sup> no processo de conhecimento.

Spinoza destaca a função positiva da imaginação no domínio prático. De acordo com o que analisamos até aqui, a imaginação não é compreendida como algo inerentemente negativo ou ilusório, mas sim como uma potência natural da mente, desde que esteja consciente de suas limitações. Spinoza afirma que a imaginação tem uma utilidade própria, especialmente no campo do conhecimento não adequado, ou seja, aquele que não atinge a plena verdade, mas ainda assim é funcional e relevante para a vida prática. A imaginação é útil porque permite ao ser humano lidar com situações cotidianas e agir de forma eficiente, mesmo sem compreender completamente a verdade por trás dessas situações. A distinção feita entre a imaginação e a razão é importante: enquanto a imaginação se ocupa com a utilidade prática das ideias e representações, a razão busca a verdade, o conhecimento pleno e adequado. No entanto, essas

---

<sup>93</sup> Digo inicial, especificamente, para demarcar que o conhecimento de primeiro gênero é aquele com o qual todas as pessoas nascem e do qual todas elas partem no processo de desenvolvimento intelectual. O que não significa, como já demonstrei anteriormente, que sejam etapas estanques e que a imaginação deixe de existir e atuar tão logo se experimente os demais gêneros.

duas faculdades não se opõem diretamente, pois operam em esferas diferentes e podem coexistir. A razão, quando surge, não elimina a imaginação, mas a complementa, corrigindo possíveis erros e preenchendo as lacunas no conhecimento. A ideia de que o erro é apenas uma falta (privação de conhecimento adequado) e não uma presença de falsidade substancial é central na filosofia de Spinoza. Isso implica que, ao corrigir o erro, a razão não destrói ou anula a imaginação, mas aprimora o entendimento, integrando o conhecimento imaginativo ao conhecimento racional. Portanto, para Spinoza, a imaginação desempenha um papel essencial e positivo na vida humana, desde que seja reconhecida dentro de suas limitações e não seja confundida com a verdade absoluta. Quando compreendida dessa forma, a imaginação se torna uma virtude, contribuindo para a ação prática e para a adaptação ao mundo, sendo vista não como um simples defeito ou falha cognitiva, mas além do erro.

### 3.2.1 Tempo, Duração e Contingência

Tempo, duração e contingência figuram na *Ética* como auxiliares da imaginação e refletem o desdobramento onto-epistemológico da ordem comum da natureza. Na filosofia de Spinoza, estas noções têm uma relação complexa que se interliga de maneira intrínseca, de modo que o **tempo** é uma medida que não possui realidade substancial por si só. Ele é uma construção mental que os humanos utilizam para ordenar e perceber a sucessão dos eventos. O tempo é uma ideia derivada da duração das coisas, mas não é uma característica fundamental da realidade em si. A **duração**, por sua vez, refere-se à persistência das coisas na existência. É a maneira como os modos (ou seja, os estados particulares da substância única, Deus ou a Natureza) existem através do tempo. Ao contrário do tempo, que é uma construção mental, a duração tem uma realidade mais concreta, pois está relacionada diretamente com a existência dos modos. Finalmente, a **contingência**, no sentido tradicional de eventos que poderiam ter sido diferentes do que são, é rejeitada por Spinoza. Na sua filosofia, tudo o que acontece é necessário, dada a natureza de Deus. Portanto, aquilo que chamamos de contingente é apenas uma expressão de nossa ignorância sobre as causas verdadeiras e necessárias dos eventos. O que há de comum entre essas noções é a sua relação com a existência e a percepção humana. O tempo mede a duração, mas ambos são compreendidos em termos de necessidade e determinação, eliminando qualquer noção verdadeira de contingência na ordem natural das coisas. A imaginação capta a realidade de forma fragmentada, sem perceber a interconexão essencial entre todas as coisas, levando a uma compreensão distorcida e limitada. Ao fragmentar a continuidade da Natureza, a imaginação introduz a ideia de contingência (EIIP44),

sugerindo que os eventos poderiam ocorrer de maneiras diferentes, dependendo das circunstâncias.

Itokazu (2008), em “Entre um tempo medido e um tempo vivido”, questiona-se sobre o que é o tempo para Spinoza e se seria possível identificar ou falar sobre sua essência íntima, pergunta para a qual oferece uma resposta imediatamente certa: não; resposta com a qual concordamos, afinal de contas, alguém que se demorou tão dedicadamente a elaborar um método que fosse capaz de nos permitir definir as coisas através do conhecimento de sua essência íntima, certamente teria uma definição de tempo para nos oferecer, como o fez com a *eternidade* (EIP8) e com a *duração* (EIIP5), conceitos nos quais nos apoiaremos para compreender a noção de tempo empregada pelo autor. Itokazu (2008, p.99, grifos da autora) continua sua argumentação afirmando que

não é possível falar sobre uma verdadeira *essência do tempo*, porquanto ele não é nem uma *essência objetiva* (uma ideia), nem uma *essência formal* (uma coisa ou afecção das coisas), o que corrobora coerentemente com a ausência da geometrização do tempo, seja porque o tempo não é a ordem sob a qual ocorreriam os fenômenos físicos, seja porque não seria tampouco a ordem sobre a qual poderíamos pensá-los.

A autora faz um levantamento de uma série de imprecisões no emprego da noção de tempo ao longo dos escritos spinozanos e evidencia isso a partir de comentadores e da própria obra do autor, revelando ser esta uma das maiores dificuldades enfrentadas para o estudo do termo e o que faz com que este estudo seja muitas vezes marginalizado e/ou negligenciado. Os textos de Spinoza citados por Itokazu são basicamente *Princípios da Filosofia Cartesiana (PPC)*, *Pensamentos Metafísicos (CM)*, as *Correspondências* – em especial a carta 12 – e a *Ética*. O estudo que faremos aqui sobre o tempo, por sua vez, concentrar-se-á somente na noção de tempo empregada na *Ética*, pois o nosso intuito é evidenciá-lo como um auxiliar da imaginação na manutenção da ordem comum da natureza, ao lado da duração e da contingência.

Como dito acima, nosso estudo sobre o tempo na *Ética* se apoiará nas definições de eternidade e duração, pois Spinoza parece utilizá-las como baliza para localizar tão complexa e amorfa noção. A primeira aparição da noção de tempo ocorre, não sem razão, na definição de eternidade:

Por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna.  
*Explicação.* 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. (EIDef8, SO2, p.46).

A eternidade, nesse sentido, é compreendida não como uma extensão infinita de tempo, mas como uma qualidade intrínseca de uma existência necessária e imutável, que se segue da

própria definição de uma coisa eterna. A existência de uma coisa eterna é concebida como uma verdade eterna. Isso implica que a existência dessa coisa não está sujeita às mudanças ou variações que ocorrem no tempo. Em outras palavras, sua existência é constante e imutável, da mesma forma que as verdades matemáticas, por exemplo, que são eternamente verdadeiras independentemente do tempo. A definição faz uma distinção importante entre eternidade e duração. Mesmo se concebermos uma duração que não tem começo nem fim (um tempo infinito), isso ainda não captura o verdadeiro sentido da eternidade. A eternidade aqui é algo além do tempo e da duração, é uma existência que é sempre presente e nunca mudada pela passagem do tempo. Por exemplo, quando Spinoza define Deus ou a Natureza como algo que existe necessariamente e por si mesmo, a eternidade dessa substância não deve ser entendida como uma duração infinita, mas como uma existência que é intrinsecamente parte da sua essência. Essa existência eterna é imutável e independente do tempo.

Somente na parte II é que Spinoza irá definir duração como “a continuação indefinida do existir. *Explicação.* Digo *indefinida* porque a duração não pode ser, de maneira alguma, determinada pela própria natureza da coisa existente, nem tampouco pela causa eficiente, a qual, com efeito, necessariamente põe a existência da coisa, mas não a retira.” (EIIDef5). Aqui a duração é definida no contexto da existência, isso porque, como faz parte da ordem comum da natureza, relaciona-se com a série das coisas criadas ou, o que é o mesmo, com a ordem da existência e não das essências. Quando afirma: "A duração é a continuação indefinida do existir" sugere que a duração se refere ao tempo pelo qual algo existe sem uma determinação fixa ou um fim preestabelecido, daí a qualificadora "indefinida", indicando que a existência das coisas não tem um término determinado intrinsecamente. Assim como a existência não é definida intrinsecamente, também não o é pela causa eficiente, pois ela "necessariamente põe a existência da coisa", "mas não a retira".

Com isso, podemos afirmar que a noção de tempo na *Ética* é empregada – dadas essas duas definições – das seguintes formas: [1] Sob a perspectiva da eternidade, o tempo está fora da compreensão da existência das coisas sob o aspecto da eternidade (*sub specie aeternitatis*). Para o autor, isso significa compreender as coisas como são, em si mesmas, independentemente do tempo. A eternidade não é a duração infinita, mas a existência fora do tempo; [2] Sob a perspectiva da duração, o tempo é a forma como os humanos comumente percebem a sucessão contínua de momentos. Esta concepção é fruto da imaginação, não da razão. É a este tempo imaginativo que nós nos reportaremos a partir de agora.

A Proposição 17<sup>94</sup> da parte II está diretamente relacionada ao tempo imaginativo, pois trata de como a mente humana percebe a presença ou a existência de corpos exteriores ao longo da duração dos afetos que o corpo humano experimenta. Quando o corpo humano é afetado, a mente percebe essa afecção como algo presente e essa percepção se mantém enquanto o corpo continua a ser afetado da mesma maneira. Assim, o tempo é percebido através da continuidade ou mudança dos afetos. Isso implica que o tempo, na mente humana, é percebido na duração dessas afecções. Quando a afecção cessa ou é substituída por outra que exclua a existência do corpo exterior, a mente deixa de considerar esse corpo como presente. Isso ilustra a noção de tempo como uma série de durações baseadas em estados afetivos.

Na proposição 44 da mesma parte Spinoza apresenta o exemplo da criança para demonstrar que o tempo imaginativo consiste exatamente na maneira como percebemos a sucessão dos eventos e a partir dessas afecções criamos um conhecimento imaginativo.

[...] Ninguém tem dúvida, por outro lado, de que também o tempo nós o imaginamos, e isso porque imaginamos os corpos em movimento, uns mais lentamente que outros, ou mais velozmente, ou, ainda, com a mesma velocidade. 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 Paulo e Pedro 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. E haverá, igualmente, uma flutuação da imaginação, no caso da imaginação de coisas que, agora em relação com um tempo passado ou com um tempo presente, consideramos dessa mesma maneira. Como consequência, imaginaremos as coisas, tanto as relacionadas

---

<sup>94</sup> “Proposição 17. Se o corpo humano 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. *Demonstração.* Isso é evidente. 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 esse corpo exterior como existente em ato ou como algo que lhe está presente, até que o corpo seja afetado, etc. C. Q. D.” (EIIIP17, SO2, p.104).

ao tempo presente, quanto as relacionadas ao tempo passado ou ao futuro, como contingentes. (EIIIP44Esc, SO2, p.125).

Imaginamos o tempo observando a passagem de eventos, como o movimento dos corpos. A nossa imaginação sobre os eventos no tempo é frequentemente contingente, baseada em nossa percepção e experiências passadas. O que imaginamos como presente, passado ou futuro depende de como associamos eventos e pessoas a certos momentos, e essa associação pode ser instável. O exemplo dado por Spinoza explora a subjetividade da percepção temporal e a forma como nossa imaginação é influenciada pelas experiências repetidas, destacando a incerteza e a contingência na nossa compreensão do tempo e dos eventos.

Nessa mesma proposição (EIIIP44) Spinoza apresenta uma segunda demonstração, na qual conclui que é da natureza da razão considerar as coisas sob essa perspectiva de eternidade. Isso é coerente com a visão de que a razão busca compreender as leis universais e eternas que governam a realidade, em vez de focar em aspectos contingentes e temporais.

No campo afetivo, o tempo imaginativo também se faz presente. Na proposição 8 da parte III – “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido” –, demonstrada por redução ao absurdo, Spinoza assume uma hipótese contrária à sua proposição, isto é, supõe que o esforço de uma coisa para continuar existindo envolve um tempo finito. Se fosse esse o caso, explica, então após esse tempo finito, a coisa deixaria de existir por conta própria, sem nenhuma causa externa. Consequentemente, seguir-se-ia que a própria potência ou esforço da coisa conteria uma limitação que determinaria sua duração. Isso significa que haveria algo intrínseco, na natureza da coisa, que a pudesse destruir, uma limitação temporal interna que a faria parar de existir automaticamente após um tempo definido. No entanto, isso contraria a Proposição 4 da parte III da *Ética*, segundo a qual “nenhuma coisa pode ser destruída, senão por uma causa exterior”. Portanto, a ideia de que o esforço de uma coisa para continuar existindo tenha um limite temporal interno é absurda. Assim, deve-se concluir que o esforço de uma coisa para existir é indefinido, ou seja, não é limitado por nenhum tempo finito e continuará enquanto não for destruído por uma causa externa.

Com efeito, à medida em que nosso corpo se relaciona com corpos exteriores e forma ideias dessas afecções, a mente se esforça “tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo” (EIIIP12). A conexão explícita entre a proposição 12 e o tempo imaginativo está na maneira como a mente, ao imaginar coisas que aumentam a potência do corpo, está constantemente envolvida no momento presente da imaginação. Este esforço é uma tentativa contínua de maximizar a potência de agir e pensar, que é experimentado no tempo imaginativo.

Mas nem tudo é compreendido ou definido pelo tempo imaginativo. No prefácio da Parte IV, ao distinguir os conceitos de "bom" e "mau", Spinoza não os define de forma absoluta, mas sim em termos de sua utilidade para a nossa existência e felicidade. O que é considerado "bom" é aquilo que nos aproxima da nossa natureza e nos permite alcançar um estado de perfeição, enquanto o "mau" é aquilo que nos afasta dessa perfeição e nos causa sofrimento. Essa perfeição, no entanto, deve ser entendida como a realidade ou essência de uma coisa. Isso significa que a perfeição de algo é definida por sua própria natureza, pelo que ela é em sua essência, sem relação com fatores externos, como a duração da sua existência. A duração com que algo persevera no existir não é um indicador de sua perfeição. Em outras palavras, algo não é mais perfeito simplesmente porque existe por mais tempo, a perfeição de uma coisa é independente da sua duração temporal.

Em EIVDef6, veremos que a nossa imaginação tem limitações quando se trata de compreender a distância temporal e espacial, sugerindo que, assim como temos dificuldade em distinguir claramente distâncias espaciais além de certo limite (como objetos a mais de duzentos pés, rememorando o exemplo do sol), também enfrentamos dificuldades em distinguir distâncias temporais além de um certo limite. Quando não conseguimos visualizar objetos além de uma distância específica com clareza, tendemos a percebê-los como estando todos igualmente distantes e em um mesmo plano. De maneira similar, quando pensamos em eventos do passado, se o intervalo temporal é maior do que o que conseguimos imaginar distintamente, tendemos a imaginar todos esses eventos como se estivessem igualmente distantes do presente, como se pertencessem a um único momento do tempo. Isso reflete a limitação de nossa mente em lidar com grandes intervalos temporais ou espaciais, levando-nos a uma simplificação que pode distorcer nossa percepção dos acontecimentos passados ou futuros. Essa ideia é parte da crítica de Spinoza à capacidade limitada da mente humana de entender a realidade em sua totalidade, tanto no espaço quanto no tempo. Desse modo,

somos mais intensamente afetados, relativamente a uma coisa futura, se a imaginamos bem próxima de ocorrer do que se imaginássemos que o momento de ela vir a existir está ainda muito longe do presente. Somos, igualmente, mais intensamente afetados pela lembrança de uma coisa que imaginamos não ter se passado há muito tempo do que se imaginássemos que ela se passou há muito tempo. (EIIIP10).

A proximidade temporal, quer se trate de um evento futuro ou de um passado recente, intensifica nossas reações afetivas. Eventos muito distantes no tempo provocam reações afetivas mais fracas devido à nossa limitação de imaginar intervalos de tempo muito longos.

Ao demonstrar como a mente humana percebe o tempo e os efeitos dessa percepção nos afetos e decisões (EIVP62S), Spinoza reitera que nossa percepção é limitada e frequentemente

dominada pela imaginação, o que nos leva a preferir prazeres imediatos em vez de benefícios futuros. Isso pode ser visto como uma crítica à fraqueza da vontade humana e à dificuldade de viver de acordo com a razão. No referido escólio, afirma que

se pudéssemos ter um conhecimento adequado da duração das coisas e determinar, pela razão, o seu tempo de existência, consideraríamos as coisas futuras com o mesmo afeto com que consideramos as presentes, e a mente apeteceria como se fosse presente um bem que ela concebe como futuro. E, em consequência, necessariamente rejeitaria um bem presente menor, em favor de um bem futuro maior, e pouco apeteceria aquilo que, no presente, fosse bom, mas que fosse causa de um mal futuro [...]. (EIV62Esc, SO2, p.257).

Sendo os desejos e paixões humanas moldados pela imaginação e pela percepção inadequada das coisas (EIVP16), nossa compreensão limitada do tempo afeta diretamente nossa capacidade de fazer escolhas racionais. Spinoza sugere que, se pudéssemos superar essas limitações, nossas escolhas seriam mais alinhadas com a razão, priorizando benefícios futuros maiores em detrimento de prazeres imediatos menores.

Finalmente, na parte V da *Ética*, mais especificamente em EVP20, proposição que sabidamente marca o encerramento das demonstrações feitas pelo autor acerca da potência da razão, dos remédios para os afetos e do amor a Deus na vida presente, o tempo imaginativo é retomado, quando Spinoza rememora todos os remédios para os afetos reunidos até aquela altura da obra, ou seja, tudo aquilo que a mente, considerada em si mesma, pode contra os afetos. Dentre as coisas que estão sob o poder da mente sobre os afetos destaca-se a seguinte: "No tempo, graças ao qual as afecções que se referem às coisas que compreendemos superam aquelas que se referem às coisas que concebemos confusa ou mutiladamente (veja-se a prop. 7)." (EVP20S). A chave para entender a proposição é a constância e a permanência dos afetos que derivam da razão em comparação com os afetos relacionados a coisas singulares e ausentes. Spinoza argumenta que os afetos provenientes da razão são mais estáveis porque estão ligados a ideias verdadeiras e propriedades comuns das coisas, que são sempre presentes e invariáveis. Por outro lado, os afetos relacionados a coisas ausentes dependem de situações particulares e são mais volúveis, pois podem ser facilmente alterados ou refreados por outros afetos ou circunstâncias presentes. Portanto, considerando o tempo, os afetos racionais, que são consistentes e sempre presentes, tornam-se mais poderosos e prevalecem sobre os afetos relacionados a coisas ausentes.

Até aqui pudemos notar a indissociabilidade entre tempo e duração e é esta relação que Spinoza evidencia nos *Pensamentos metafísicos (CM)*:

*A duração [...] é o atributo sob o qual concebemos a existência das coisas criadas, conforme perseveram em sua atualidade. Segue-se daí claramente*



que a duração não se distingue da inteira existência de uma coisa a não ser por razão. Com efeito, o quanto subtrais da duração de alguma coisa, o mesmo tanto é necessário subtrair de sua existência. Para determiná-lo, comparamos essa duração com a de outras coisas que têm um movimento certo e determinado, e essa comparação chama-se tempo. Por isso o tempo não é uma afecção das coisas, mas apenas um mero modo de pensar, ou seja, como já dissemos, um ente de razão; é um modo de pensar, com efeito, que serve para explicar a duração. Quanto à duração é de notar aqui [...] que ela é concebida maior ou menor e como se composta de partes e, enfim, que é apenas um atributo da existência, mas não da essência. (CM I/4, grifos do autor).

Nos *Cogitata Metaphysica* (CM), publicado em 1663 como um anexo aos seus *Principia Philosophiae Cartesianae* (PPC), Spinoza aborda o conceito de contingência alinhado com a sua visão determinista do universo. Segundo ele, as noções de *possível* e *contingente*, “significam apenas um defeito de nosso conhecimento acerca da existência de uma coisa”.

Diz-se que *uma coisa é possível quando de fato entendemos sua causa eficiente, contudo ignoramos se a causa é determinada*. Daí também poderemos considerá-la como possível, mas não como necessária nem como impossível. Se atentarmos *simplesmente à essência da coisa, mas não a sua causa*, diremos que ela é *contingente*, isto é, considerá-la-emos, por assim dizer, como um meio entre Deus e a quimera, já que do lado de sua essência não constatamos nela nenhuma necessidade de existir, como na essência divina, e tampouco contradição, ou seja, impossibilidade, como na quimera. Se alguém quiser chamar de *contingente* o que eu chamo de *possível* e, ao invés, de *possível* o que eu chamo de *contingente*, não o contradirei, pois não costumo disputar sobre os nomes. Será suficiente se nos conceder que os dois não são senão defeitos de nossa percepção, e não algo real. (CM I/3, grifos do autor).

Embora a contingência seja uma forma inadequada de concebermos ou pensarmos sobre a realidade e os acontecimentos, suas consequências são reais. Isto é, a imaginação é capaz de interferir no curso das coisas, na medida em que promove a servidão. Veja, não estamos dizendo com isto que a imaginação invalide o determinismo, as coisas acontecem como só poderiam acontecer. Mas escolhas equivocadas, encontros tristes são consequências necessárias da influência da exterioridade sobre nós, do enfraquecimento da nossa potência mental e corporal.

Ao longo da *Ética*, a noção de contingência como um defeito do intelecto ou da percepção se mantém. No entanto, há duas ocorrências que tomaremos aqui de forma paradigmática para localizar o problema da contingência como sendo de ordem ontológico-epistemológica: a primeira diz que “nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente” (EIP29); a segunda afirma que “todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis” (EIP31Cor).

A Proposição 29 da parte I afirma que nada na natureza é contingente; ao contrário, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a operar de uma maneira definida.

Para demonstrar essa proposição, Spinoza inicia com a premissa de que tudo o que existe, existe em Deus (EIP15). Deus, sendo a substância única, é a base de todas as coisas que existem como modos dessa substância, de maneira que não se pode considerá-lo como contingente. Se Deus existe necessariamente e não por acaso ou contingência (EIP11), então, os modos que derivam da natureza divina também dele se seguem necessariamente, tanto quando a natureza divina é considerada em termos absolutos (EIP21), quanto quando é considerada em sua operação definida (EIP27). “Segue-se disso que Deus é não apenas a causa pela qual as coisas começam a existir, mas também pela qual perseveram em seu existir” (EIP24Cor). Se esses modos não fossem determinados por Deus, seria logicamente impossível, e não contingente, que eles se determinassem a si mesmos. Similarmente, se são determinados por Deus, é também por impossibilidade lógica, e não por acaso, que eles não podem se tornar indeterminados. Portanto, Spinoza conclui que tudo na natureza é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a operar de uma maneira definida. Não há nada que seja contingente, pois tudo segue inevitavelmente da essência de Deus.

Podemos identificar, assim, a impossibilidade de transição finito-infinito: não podemos passar do finito ao infinito, assim como não podemos passar do infinito ao finito. Essa afirmação é central para entender o monismo de Spinoza, onde ele argumenta que a substância infinita (Deus ou a Natureza) e seus atributos não podem ser reduzidos ou totalmente compreendidos através das suas manifestações finitas (modos). As relações de necessidade que ligam coisas particulares são finitas, parcialmente determinadas, de tal maneira que não é possível reconstituir a partir deles, combinando-os ou acrescentando-os, a ordem de necessidade absoluta que deriva da natureza divina. Isso significa que a ideia de necessidade só é válida do ponto de vista da natureza considerada como um todo.

Se a ideia de contingência é invalidada tão rapidamente, o que justifica sua inserção nas demonstrações spinozanas, justamente quando ele está afirmando a potência de Deus? Para inserir a discussão acerca dos *modos de imaginação* – explorados amplamente no apêndice da parte I – que configuram o maior obstáculo para a compreensão adequada da natureza divina. Sendo característica da ordem comum que se opõe diretamente à ordem necessária da natureza, a contingência é apenas uma percepção ilusória causada pela falta de conhecimento completo sobre as causas. Em outras palavras, se tivéssemos uma compreensão completa da natureza divina, veríamos que tudo é determinado pela necessidade da natureza divina, mesmo que à primeira vista pareça contingente. No apêndice da Parte I, Spinoza realiza uma crítica detalhada das concepções teológicas tradicionais e das superstições associadas a elas, argumentando contra a teleologia, sustentando que a ideia de um universo criado com um propósito específico

é antropocêntrica e deriva da projeção dos desejos humanos na natureza. Ele defende que tudo na natureza ocorre de acordo com leis necessárias, sem um propósito divino ou humano, enfatizando a cadeia de causa e efeito. A crença no livre-arbítrio é considerada uma ilusão ou, para usar seus próprios termos, um “refúgio da ignorância” (*ignorantiae asyllum*), pois os humanos acreditam ser livres porque estão cientes de seus desejos e ações, mas ignoram as causas que os determinam. Critica também as superstições e as crenças religiosas tradicionais, afirmando que surgem da ignorância e do medo, e que as pessoas inventam explicações sobrenaturais para fenômenos naturais devido à falta de compreensão das verdadeiras causas.

Ora, segundo Spinoza, em virtude de tudo o que foi demonstrado até agora, deve ser assim, se não absolutamente, pelo menos relativamente, sem que qualquer elemento de incerteza seja introduzido nesta afirmação que possa dilatar a sua necessidade causal racional e necessária. Retornando a esta mesma questão no primeiro escólio da proposição 33, ele escreve sobre este assunto ter “demonstrado, com uma clareza mais do que meridiana, que não há absolutamente nada nas coisas que faça com que possam ser ditas contingentes”. Onde podemos inferir que a contingência não está nas coisas, mas na nossa mente, e é necessariamente explicada pela nossa ignorância das causas. Ou seja, Spinoza recusa a ideia de contingência como um valor racional e a caracteriza como “modos de imaginar e não indicam a natureza das coisas, mas apenas a constituição de sua própria imaginação”. (EIAp).

Em EIP29, é finalizado um bloco de proposições que, de acordo com Moreau (2020), conclui as demonstrações acerca da potência divina, nas quais o autor da *Ética* afirma ser Deus a causa livre de todas as coisas, além de demonstrar a natureza dos modos infinitos e das coisas particulares (modos finitos). O que podemos concluir a partir do que foi dito ao longo do capítulo 1 desta tese e do que está sendo retomado aqui – neste ponto do texto – é que no âmbito ontológico a realidade é engendrada pela ordem necessária da natureza, onde reina a determinação das causas e onde a contingência não encontra lugar. Por isso mesmo, causa alguma estranheza deparar-se com a afirmação de contingência no corolário da proposição 31 da parte II, nos levando a supor imediatamente que poderia se tratar de uma contradição em seu sistema. Mas é preciso ter cautela para analisar com atenção o que está sendo posto pelo autor.

Gueroult (1974) chama atenção para o fato de que neste corolário Spinoza faz referência às “coisas particulares”, não às singulares como referidas nas proposições anteriores, conseqüentemente, o holandês não está tratando aqui as coisas consideradas ontologicamente, mas como são percebidas em nosso conhecimento imaginativo, onde nos aparecem apenas como particulares. Em si, de facto, são necessárias, pois, conforme EIP29, nada é contingente e tudo é necessário. Da mesma forma, consideradas em si, não são corruptíveis por si mesmos,

pois, considerados apenas em sua natureza, subsistem indefinidamente, só podendo ser destruídos por causas externas, pois a definição de uma coisa apenas postula sua essência, que afirma sua existência e não pode envolver a sua própria negação (EIIP4Dem e EIIP6Dem).

Nesta proposição (EIIP31), evidencia-se o caráter epistemológico da contingência como auxiliar da imaginação na produção da ordem comum da natureza, pois ela é tomada como consequência de nossa limitação cognitiva. Se soubéssemos adequadamente a duração das coisas, nós as veríamos como necessárias dentro dos limites de duração que suas causas externas conferem à sua existência, e como incorruptíveis em si mesmas. O modo como a ilusão de contingência é produzida na mente será inferido geneticamente no corolário 1 da proposição 44 da parte II: “Disso se segue que se deve exclusivamente à imaginação que consideremos as coisas, quer com respeito ao passado, quer com respeito ao futuro, como contingentes”. Finalmente, podemos observar que a imaginação da contingência das coisas é totalmente ilusória, enquanto a da sua corruptibilidade o é apenas parcialmente, pois, se são indestrutíveis por si mesmas, são destrutíveis por causas externas (EIIPIV).

Spinoza quase sempre remete à série das coisas singulares mutáveis, à ordem da existência e às ideias inadequadas. É a ela que se refere quando alude à fortuna e ao acaso (EIIP29S; EIIP49S; EIVP47S; EVP41S). Fortuna e acaso não se referem à ausência de ordem, mas à ordem comum da natureza. É no contexto da fortuna que se localiza o desdobramento ético-político da ordem comum da natureza: a servidão.

### **3.3 A servidão como desdobramento ético-político da ordem comum**

Neste tópico, nossa intenção não é abordar exaustivamente toda a complexidade do tema da servidão na filosofia de Spinoza. Os limites do que abordaremos aqui estão situados pela ordem comum da natureza. Desse modo, buscaremos evidenciar a servidão como um desdobramento ético-político da ordem comum a partir da articulação com conceitos já demonstrados anteriormente, a saber: as consequências necessárias da finitude, imaginação e seus auxiliares; mas também trazendo para essa discussão outros dois conceitos que nos são inescapáveis: fortuna e superstição.

Chauí (1993, p.64) afirma que a dificuldade real proposta pela filosofia spinozana, em relação ao homem, “consiste em compreender a relação entre liberdade e fortuna”. Enquanto nas partes II e III, Spinoza dedicou-se a demonstrar as consequências necessárias da finitude, na parte IV a finitude humana é levada às últimas consequências. Pois a servidão não é uma inadequação qualquer, mas o que poderíamos chamar de uma inadequação total. A servidão

consiste, em linhas gerais, numa maneira de ser, existir, viver e pensar sob a forma da impotência, isto é, determinado permanentemente pela exterioridade. A finitude, é pensada na parte IV a partir da sua realidade finita, ou seja, como algo que possui duração indefinida e que está em permanente relação com outros pares igualmente finitos e que, por serem exteriores e mais fortes, têm o poder de lhe destruir. Servidão, afirma Chauí (1993, p.65) “é a maneira de ser quando estamos literalmente possuídos pela exterioridade contingente cujo nome a filosofia jamais cessou de pronunciar: a caprichosa Fortuna”. Ainda segundo a autora, a fortuna “não possui dimensão metafísica”, mas Spinoza demora-se sobre ela porque, como dissemos anteriormente, ela é uma realidade para os modos finitos.

Chamo de Servidão à impotência humana para moderar e coibir [*in moderandis et coercendis*] os afetos; com efeito, o homem submetido [*obnoxius*] aos afetos não é senhor de si [*sui juris*], mas a senhora dele é a fortuna [*fortunae juris*], em cujo poder ele está de tal maneira que frequentemente é coagido [*coactus sit*], embora veja o melhor para si, a seguir porém o pior. (EIVPref, SO2, p.205, *grifos nossos*).<sup>95</sup>

Nesta definição apresentada no prefácio da parte IV, a servidão assume o seu dimensionamento ético, na medida em que representa a condição do homem *obnoxius* aos afetos. O *obnoxius* é um tipo de submissão diferente do *alterius juris*, par binômico do *sui juris* indicado por Spinoza, nesta definição, como aquilo que falta ao homem *obnoxius*. O binômio *sui juris/alterius juris*<sup>96</sup>, é utilizado para descrever as relações de consenso e conflito entre os homens na natureza, revelando a dimensão política da servidão sob o vocábulo *alterius juris*. Embora essa discussão tenha sido esboçada no *TTP* e na *Ética*, é no *TP* que ela é aprofundada.

*Alterius juris* é um termo em latim que significa “sob jurisdição de outrem”. Na filosofia de Spinoza, este termo é usado para descrever a condição de algo que não possui autonomia, ou seja, algo cuja essência ou existência depende inteiramente de outra coisa. No contexto da *Ética*, isso pode ser aplicado a seres finitos, como os seres humanos, que são parte da Natureza (ou Deus) e cujas ações e existências são determinadas por causas externas a eles. *Obnoxius*, por sua vez, também é um termo em latim, que pode ser traduzido como "submetido a" ou "submisso a", utilizado para descrever a condição de vulnerabilidade ou exposição ao poder de forças externas. Na sua *Ética*, frequentemente referem-se aos seres humanos como *obnoxii*, significando que eles estão sujeitos às paixões e influências externas que limitam a sua capacidade de agir livremente segundo a razão. Quando uma pessoa é *obnoxius*, ela está sob o

---

<sup>96</sup> Este não é um recurso inovador de Spinoza, como tantos outros conceitos que a modernidade filosófica aplica às considerações sobre a política, o par *sui juris/alterius juris* é herdado do direito privado romano e progride do instituto jurídico-privado para o instituto jurídico-público até figurar como pleno conceito político. (Cf. CAMPOS, 2010, p. 57 e Cf. AURÉLIO, 2009, p. 16).

domínio das paixões e não age de acordo com a sua verdadeira natureza racional. *Alterius iuris* enfatiza a dependência ou subordinação ao poder ou autoridade de outro, destacando a falta de autonomia intrínseca. *Obnoxius* destaca a vulnerabilidade e a submissão às influências e paixões externas, que impedem a plena autonomia racional.

Na visão de Spinoza, ambos os termos descrevem condições de falta de liberdade e autonomia, mas sob diferentes perspectivas. De modo que se tornam cruciais para a compreensão de sua filosofia, especialmente no contexto da *Ética*, onde ele explora como os seres humanos podem alcançar a verdadeira liberdade e beatitude, que só é possível quando superam a condição de *obnoxius* e tornam-se autônomos através do poder da razão e do conhecimento adequado de si mesmos e da Natureza. Em resumo, o que esses termos parecem nos indicar, é que há uma diferença entre estar sob o domínio de uma paixão (*obnoxius*) e estar sob os efeitos do poder instituído pelo poder de outro (*alterius juris*). Mas isso nós discutiremos em seu devido lugar.

Spinoza elenca quatro formas submeter alguém ao seu poder: [1] detê-lo amarrado; [2] tirar-lhe as armas e os meios de se defender ou de se evadir; [3] incutir-lhe medo; [4] mediante um benefício, vinculá-lo 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. As formas [1] e [2], permitem que se obtenha poder sobre o corpo de alguém, mas não a mente, enquanto as formas [3] e [4] permitem ter sobre alguém o poder de jurisdição, isto é, ter sobre o seu poder tanto a mente quanto o corpo dele. Mas uma ressalva é feita: o poder possibilitado pelas formas [3] e [4], dura somente “enquanto dura o medo ou a esperança; na verdade, desaparecida esta ou aquele, o outro fica sob jurisdição de si próprio”. Além dessas formas, a faculdade de julgar também pode estar *alterius juris*, quando a mente é enganada. De modo que a mente está totalmente *sui juris* quando pode usar retamente da razão, isto é, “estão maximamente sob a sua própria jurisdição aqueles que maximamente se distinguem pela razão e que maximamente são por ela conduzidos”; tal atividade racional será determinante na condução da liberdade do homem, na medida em que a condução pela razão nos determina a agir por causas que só pela sua natureza se podem entender adequadamente. Com efeito, a liberdade não tira antes põe, a necessidade de agir.

Ora, sendo a servidão impotência, nela somos encaminhados na contramão da liberdade, pois a mente compreende o seu corpo e a si mesma de maneira extremamente confusa e inadequada, inadequação que, segundo Chauí (1993, p. 70), “se oferece nas expressões: não ser ou não estar *sui juris* e estar *obnoxius fortunae potestate*”. Quando não somos ou não estamos *sui juris*, somos tanto causa inadequada, quanto passivos, e, portanto, estamos submetidos ao

poderio da Fortuna, marcado pela contingência, acidentalidade e arbitrariedade. Conforme observa Chauí (1993, p. 70):

A definição de servidão traduz os conceitos metafísicos de causa inadequada, causa adequada, atividade, passividade para a linguagem do direito: não ser ou não estar sob seu próprio direito (*sui juris*) é estar submetido (*obnoxius*) ao direito ou poder (*potestas*) de um outro. Essa tradução possui uma causa precisa: a servidão transcorre no campo intersubjetivo mediado pelas coisas.

Citando Ovídio, Spinoza afirma que o homem submetido à força dos afetos, “*vê o que é melhor e aprova, mas segue o que é pior*” (EIVP17S), revelando um certo comportamento acrático onde os afetos são mais fortes que o conhecimento deles. Sévérac (2009, p. 32) afirma que isso acontece porque “a razão, apesar de ser um conhecimento pelas causas, apesar de fazermos ver certos fenômenos como necessários, não obstante é sempre de início abstrata, e se refere a coisas que imaginamos como futuras ou mesmo contingentes” (EIVP15). A fortuna é efeito de nosso conhecimento imaginativo em face das forças que nos ultrapassam. Daí a servidão significar estar possuído pela exterioridade, ver o melhor, mas não conseguir fazê-lo. As circunstâncias da servidão, podem ser compreendidas em vários níveis:

- **Domínio das Paixões:** A servidão humana se manifesta principalmente quando os indivíduos são dominados por suas paixões, ou seja, quando são impotentes para refrear os afetos racionalmente. Quando alguém opera movido por paixões, opera de forma impulsiva e não conforme a razão, tornando-se submisso a essas paixões.
- **Conhecimento Inadequado:** A ignorância ou falta de compreensão das causas reais das paixões contribui para a servidão. O conhecimento é libertador, quando as pessoas compreendem as verdadeiras causas de suas emoções e a natureza das coisas, podem controlar melhor suas paixões e, assim, viver de acordo com a razão.
- **Influência Externa:** As circunstâncias sociais e políticas contribuem para a servidão. Uma sociedade ou governo que manipula as paixões e desejos dos indivíduos, em vez de promover a razão e a liberdade, mantém as pessoas em um estado de servidão.
- **Ausência de Liberdade:** A verdadeira liberdade, para Spinoza, não é a capacidade de fazer qualquer coisa que se queira, mas a capacidade de viver de acordo com a razão. A servidão, portanto, é a ausência dessa liberdade como autonomia, onde a vontade e a razão são subordinadas às paixões.
- **Relações sociais:** Spinoza reconhece que os seres humanos são interdependentes. A servidão pode ser exacerbada pelas relações com outros indivíduos que também estão sob o domínio das paixões. Uma comunidade de indivíduos que não vivem de acordo com a razão pode perpetuar um ciclo de servidão mútua.

Com efeito, as circunstâncias da servidão, segundo Spinoza, envolvem a impotência da razão sobre as paixões, a falta de conhecimento adequado, a influência externa manipuladora, a ausência de liberdade interna e a interdependência com outros indivíduos igualmente subjugados. A libertação, para Spinoza, reside na busca pelo conhecimento, na compreensão racional do mundo e no cultivo da razão para dominar as paixões.

O argumento ontológico para justificar a servidão afirma que ela resulta de sermos uma parte finita da substância infinita. De modo que, é impossível que não sejamos afetados pelo mundo à nossa volta. A realidade nos atravessa constantemente e dada sua infinita potência, é impossível que ela não nos submetta de inúmeras formas: “A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores” (EIVP3). Heterônomos e submetido aos encontros fortuitos, o homem em estado servil está sujeito a toda sorte de afetos tristes, nascidos dessa relação de impotência, tais como ódio, ressentimento, tristeza, melancolia, ira, inveja, indignação, medo.

O homem tomado por paixões tristes não pode ser livre, seu *conatus* está reduzido, sua potência de agir é diminuída assim como sua perfeição. Nessas condições, sua capacidade de moderar e coibir os afetos negativos é diminuída e os maus encontros, inevitáveis que são, têm maior poder de determinação. Se, por um lado, a imaginação é responsável por inserir a contingência e a fragmentação na natureza, por outro lado, é nela que se encontram as possibilidades de fuga desse cenário, na medida em que a mente se esforça por imaginar afetos que sejam contrários aos que nos entristecem. A superação da servidão está na transição do conhecimento imaginativo para o conhecimento racional e, finalmente, para o conhecimento intuitivo. Isso implica, em desenvolver uma compreensão das causas e efeitos reais dos acontecimentos e das coisas, o que nos permite formar ideias adequadas. Através do uso da razão, podemos moderar nossas paixões e transformá-las em ações. A virtude, para Spinoza, é a capacidade de agir de acordo com a razão. Desse modo, podemos alcançar uma compreensão profunda da unidade e da ordem da Natureza, vendo todas as coisas como expressões da substância única, Deus. Isso nos liberta das paixões, pois compreendemos nossa verdadeira natureza e nosso lugar no mundo.

A potência humana é, entretanto, bastante limitada, sendo infinitamente superada pela potência das causas exteriores. Por isso, não temos o poder absoluto de adaptar as coisas exteriores ao nosso uso. Contudo, suportaremos com equanimidade os acontecimentos contrários ao que postula o princípio de atender à nossa utilidade, se tivermos consciência de que fizemos nosso trabalho; de que a nossa potência não foi suficiente para poder evitá-las; e de que somos uma parte da natureza inteira, cuja ordem seguimos. Se compreendemos isso clara e distintamente, aquela parte de nós mesmos que é definida pela inteligência, isto é, a nossa melhor parte, se satisfará plenamente com isso e se esforçará por perseverar nessa satisfação. Pois, à medida que



compreendemos, não podemos desejar senão aquilo que é necessário, nem nos satisfazer, absolutamente, senão com o verdadeiro. Por isso, à medida que compreendemos isso corretamente, o esforço da melhor parte de nós mesmos está em acordo com a ordem da natureza inteira<sup>97</sup>. (EIVAp, SO2, p.276).

A servidão enquanto estado de impotência revela, inevitavelmente, a impotência da razão. Se um afeto só pode ser vencido por outro afeto contrário mais forte (EIVP7), no domínio da fortuna, as paixões alegres são importantes aliadas da razão. Matheron (2021, p.223) adverte que “para que as paixões fortes sirvam sempre, e com mais frequência, de auxiliares da razão, é preciso uma organização muito mais particular das circunstâncias que não poderíamos esperar apenas do jogo cego das causas externas. Desse modo, enquanto o conhecimento do segundo gênero for apenas um conjunto de ideias abstratas, não poderá inspirar “impulsos ardentes”, por isso necessita do auxílio da mecânica dos afetos no combate à servidão.

Se a fortuna nos fosse sempre favorável, jamais seríamos prisioneiros da superstição, é o que afirma Spinoza no prefácio do *Tratado Teológico-Político*. Mas como somos frequentemente reduzidos a um extremo tal que nos força a direções contrárias imprevisíveis – fazendo jus ao verso de Ovídio nas *Metamorfoses*: “*Vide meliora provoque, deteriora sequor*” (vejo o melhor e aprovo; sigo o pior) –, e condenados por seu desejo desmedido de bens incertos da fortuna a flutuar sem trégua entre a esperança e o medo, nossa mente está naturalmente inclinada à extrema credulidade.

Ao pensar a vida política dos homens entramos na ordem comum da natureza, aquela referida aos encontros fortuitos ou contingentes e na qual o fazer político do homem não se baseia no conhecimento da necessidade da natureza, mas na relação imaginária que mantém com o mundo e com os outros. Na abertura de seus tratados sobre política, Spinoza evidencia algo que não podemos deixar de considerar: a política opera em outro campo, o da fortuna<sup>98</sup>. É por isso que ao estabelecer relações políticas, os homens buscam a utilidade, seguindo o desejo de conservação.

“O homem está sempre, necessariamente, submetido às paixões, que segue a ordem comum da natureza, que a obedece e que, tanto quanto o exige a natureza das coisas, a ela se adapta” (EIVP4Cor), a lição deste corolário é retomada no segundo escólio da proposição 37 da parte IV, onde Spinoza explica que as relações do homem com outros homens, e em particular o estabelecimento de comunidades civis, são inteiramente controladas por esta exigência. Com isso, é impossível excluir os afetos, pois assumem a forma de paixões para

---

<sup>97</sup> Segundo Chales Ramond, trata-se de um processo de “harmonização” com a necessidade interior.

<sup>98</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).

compreender a formação e o desenvolvimento das relações coletivas, que têm nesses afetos sua base necessária. Esta é também uma das teses fundamentais da teoria política de Spinoza:

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 tal 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. (EIVP37Esc2, SO2, p.237).

É impossível ao homem não estar permanentemente preso às paixões, que intervêm no desenvolvimento de toda a sua conduta, e isto em virtude da sua condição de ser finito e mortal. Mas isso não significa que o homem seja apenas vítima desses afetos que são as paixões, como explicou Spinoza na parte III: sua vida emocional se desenvolve entre a atividade e a passividade e, em certos casos muito específicos, seus afetos podem assumir uma forma plenamente ativa, através da qual ele recupera algum tipo de posse de si mesmo. Portanto, não está definitivamente excluído que o homem possa viver “sob a orientação da razão” (*ex ductu rationis*). Mas ele só pode fazê-lo nas condições que lhe são impostas como parte da natureza, isto é, sabendo que nenhum privilégio, nenhuma predestinação pode protegê-lo da ação perturbadora das causas externas, que nele se manifestam sob a forma de paixões das quais ele é inevitavelmente vítima, e isto de forma permanente. Este é o tema fundamental no centro do argumento da parte IV da *Ética* e que nos interessou aqui para marcar a servidão como desdobramento ético-político da ordem comum da natureza.

## 4 A IMAGINAÇÃO NA CONSTITUIÇÃO DO CAMPO POLÍTICO

Finalmente, no terceiro capítulo desta tese, investigaremos a participação da imaginação na constituição do campo político, delineada nos capítulos anteriores e evidenciada neste. Nosso objetivo neste capítulo será evidenciar, a partir das partes III e IV da *Ética*, bem como dos últimos capítulos do *TTP* e do *TP*, que o fundamento natural do estado não é racional, mas deduz-se da condição comum dos homens, o que envolve todas as consequências necessárias da finitude – pois nós somos modos finitos – de que tratamos anteriormente. A política é do campo da fortuna e fundada pela imaginação, cuja dinâmica envolve tanto o *conatus* individual quanto o *conatus* coletivo, próprio da *multitudo*. Desse modo, demonstraremos que na gênese do campo político está a mecânica dos afetos a partir da qual se constitui o sujeito político (*multitudo*) e seu *ingenium*, revelando o papel da imaginação na sociabilidade humana. O mecanismo mimético afetivo consiste na tendência a imitar os afetos e comportamentos uns dos outros, especialmente quando guiadas por imagens poderosas que apelam ao desejo comum de segurança, reconhecimento e bem-estar, pode ser utilizada a favor do estado para promover a ordem social, utilizando signos, cerimônias e narrativas que reforçam a coesão social. Spinoza posiciona-se de uma forma ímpar ao considerar a multidão como responsável pela formação do estado civil e do direito civil. Dessa forma, é possível afirmar que o estado civil possui tanto uma dimensão imaginativa (passional e afetiva), quanto uma dimensão racional.

Com o intuito de promover a boa compreensão do leitor e o alcance do objetivo proposto, este capítulo é composto por tópicos e subtópicos intitulados e enumerados tais como se segue:

### 4.1 A constituição do campo político

#### 4.2 Direito Natural e direito civil

##### 4.2.1 Diferença entre direito natural e direito civil em Hobbes e Spinoza

#### 4.3 A dinâmica da imaginação e o *conatus* individual

#### 4.4 *Mimesis* afetiva: o papel da imaginação na sociabilidade humana

#### 4.5 *Multitudo*: a formação do sujeito político

### 4.1 A constituição do campo político

Spinoza inova mais uma vez, em relação à tradição político-filosófica, ao lançar luz sobre as “condições reais de possibilidade para o advento de uma organização através da qual o corpo social na sua totalidade alcançaria uma autonomia real” (Bove, 2022, p.273), não se

limitando (mas não se furtando) ao tradicional problema acerca da melhor forma de regime. A preocupação de Spinoza com a questão da autonomia parece ser pensar na aptidão do corpo político para produzir afecções ativas e concatená-las de acordo com a ordem de sua produtividade *sub specie aeternitatis*. À primeira vista, observa Bove (2022), afirmar isto parece revelar uma contradição teórica, uma vez que teríamos que admitir ao mesmo tempo [1] a capacidade do estado para produzir ideias adequadas (como sujeito político), isto é, pensar verdadeiramente, e [2] a essência do estado constituída e definida pela potência da imaginação. O primeiro passo para uma possível saída dessa suposta contradição encontra-se no cerne do seu pensamento político, pois se epistemologicamente cabe ao conhecimento do segundo e terceiro gêneros a produção de ideias adequadas (em detrimento do primeiro gênero), no *Tratado Político*, Spinoza não propõe um axioma equivalente ao EIIIAX2: “O homem pensa”. Se a capacidade de conhecimento adequado fosse reconhecida no estado, por que Spinoza descartaria logo nas primeiras páginas do *TP* a pretensão dos filósofos de governar uma república? Segundo Bove (2022, pp.274-275),

O Estado não tem nem o fim nem a função de ser o teórico (mesmo que espinosista) de sua própria constituição. Ademais, uma tal perspectiva pressupõe (baseado no modelo de individualidade humana) o acesso a uma sabedoria global do corpo coletivo, o que tornaria o Estado, a partir desse momento – enquanto força de mando e repressão – inútil (o que Espinosa jamais vislumbra). O problema colocado de uma autonomia real do corpo político (ou de uma estratégia absolutamente adequada para esse corpo) parece desembocar, portanto, num impasse, indo de encontro ao problema da necessária correlação (simultânea), na autonomia, da ideia adequada e das afecções ativas.

A racionalidade, no contexto das práticas coletivas, especialmente em relação à constituição do corpo político, não se restringe ao âmbito formal das ideias, mas está profundamente ligada à própria constituição da mentalidade do corpo político, que emerge das próprias instituições e normas que organizam a vida coletiva. A racionalidade prática, se manifesta na forma como o corpo político se organiza e se afirma de maneira imanente, isto é, a partir de seu próprio esforço de afirmação e perseverança na existência. Spinoza não pressupõe que os indivíduos que compõem esse corpo político sejam necessariamente sábios ou filósofos. A adequação da ideia do corpo político se dá não porque os indivíduos tenham alcançado um nível superior de sabedoria, mas porque as instituições, através da coação (esperança e medo), os conduzem a agir de forma racional, tanto em suas vidas privadas quanto na condução do Estado. Em outras palavras, a racionalidade do corpo político, na perspectiva espinosista, não depende do nível de iluminação individual dos seus membros, mas sim da eficácia das instituições em levar os indivíduos a agirem de acordo com a razão, seja por vontade própria ou por força da coação institucional. Esse mecanismo garante que o corpo

político funcione de maneira adequada, mesmo que os indivíduos não sejam plenamente racionais por si mesmos. Essa visão destaca a importância das instituições e da organização política em assegurar a racionalidade prática na sociedade, criando um ambiente onde a ação racional emerge como resultado da interação entre indivíduos e a estrutura política que os governa. De acordo com Bove (2022, p.277), “a verdadeira dimensão do problema político é, pois, acima de tudo, sua dimensão coletiva, anônima e quantitativa, dimensão da *multitudinis potentia* e do imaginário naturante<sup>99</sup> (que é sua essência) compreendido em sua atividade constitutiva implícita”.

A obra política de Spinoza é produzida após terem publicidade duas obras fundamentais para o pensamento político da pós-Renascença, a saber, *Do direito de guerra e paz*, de Hugo Grotius, e *Leviatã*, de Thomas Hobbes. Em termos de estilo e estrutura, Spinoza deve referência a Maquiavel, que com suas obras, *O Príncipe e os Discorsi*, inspirou tais aspectos no seu *Tratado Político*. Observando a tradição filosófico-política, o autor declara que os filósofos nada mais fizeram que propor modelos quiméricos de bons governantes, virtuosos e amados, não estabelecendo fronteira suficientemente clara entre as qualidades privadas e públicas dos indivíduos e das instituições políticas, respectivamente. Toda a tradição pensou a política de forma idealizada, admitindo a eternidade dos valores morais e construindo uma política inaplicável, o que contraria categoricamente o sentido original da política: ciência de aplicações práticas. Por isso, afirma que os filósofos:

[...] 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. Como, por conseguinte, se crê que em todas as ciências que têm aplicação, mormente a política, a teoria é discrepante da prática, considera-se que não há ninguém menos idôneo para governar uma república do que os teóricos ou filósofos. (*TP*, I, 1, SO3, pp. 273-274).

A afirmação de que “não há ninguém menos idôneo para governar uma república do que os teóricos ou filósofos”, refere-se ao pensar a política apenas no plano intelectual. Como observa Bove (2022, p. 235), “a razão abstrata, separada da ação real dos homens no seio de uma sociedade particular, pode politicamente ser o cadinho das piores ilusões”. Nesse sentido, tendo a experiência como mestra, os políticos mostraram-se mais habilidosos, no plano prático, pois aprenderam que não é possível lutar contra os vícios humanos, logo, não é possível, como

<sup>99</sup> Bove (2022, p.273), admite duas dimensões do imaginário: “imaginário naturante” e “imaginário naturado”, como referido na passagem que se segue: “O *conatus* do estado, pelo qual esse corpo particular começa a existir, envolve, portanto, um imaginário essencial que não é (como o próprio desejo) falta de nada, imaginação de nada, mas potência absolutamente positiva do imaginário. Trata-se da Natureza naturante de certa maneira, pela qual se constitui e se institui um imaginário naturado característico de uma sociedade particular, com seus preconceitos próprios, língua, crença, costumes, leis, pelas quais se define sua identidade, sua individualidade singular, seu *ingenium*.”.

diz Espinosa (*TP*,I,2), “tratar dos assuntos públicos segundo as mesmas regras da piedade que tem um homem particular”. Compreender isso significa falar de política sem afastar-se da prática, que, segundo o autor, é o que garante sua aplicabilidade.

Sobre a política, Spinoza escreve duas obras: *Tratado Teológico-Político* e *Tratado Político*, respectivamente. No *TTP*, a questão mais latente é o tema da liberdade de pensamento e expressão, vista por Hobbes como prejudiciais a *res publica*, pois, a liberdade indiscriminada interfere negativamente na obediência necessária para uma sociedade organizada<sup>100</sup>, daí a necessidade de criação da lei civil. Spinoza, em contraponto a Hobbes, acredita na impossibilidade de limitação interior da liberdade, bem como na imprescindibilidade da liberdade para a instauração de uma República segura e pacífica. Assim, no cenário político moderno do século XVII, as discussões se desenvolvem em direção a avaliação da ordem pública, sobre a qual os referidos autores acreditavam não haver derivação de ordem superior, natural ou divina.

No apêndice da parte I da *Ética*, corroborando tudo que havia sido demonstrado nesta mesma parte, demole-se a ideia que constitui o imaginário teológico do “Deus Monarca”, que rege o mundo de acordo com seu intento e vontade, a isso Spinoza dará o nome de “refúgio da ignorância”<sup>101</sup>; bem como desfaz-se a tese da teologia política de que um bom governante é aquele desejado por Deus a Sua imagem e semelhança. Nessa medida, Chaui (2001, p.74) indica que “não há fundamento teológico para o Estado”.

Maquiavel inaugura uma forma de pensar, que marca determinadamente a política mundial ao romper com o idealismo da tradição, implantando a concepção política realista.

[...] pareceu-me mais conveniente ir em busca da verdade extraída dos fatos e não à imaginação dos mesmos, pois muitos conceberam repúblicas e principados jamais vistos ou conhecidos como tendo realmente existido. Em verdade, há tanta diferença entre como se vive e como se deveria viver, que aquele que abandone o que faz por aquilo que deveria fazer aprenderá antes o caminho de sua ruína do que o de sua preservação.” (Maquiavel, 2009, p.123-124).

<sup>100</sup> “Ocorre que, em um Estado, todo Súdito fez pacto de obediência à Lei Civil (uns com os outros, quando se reúnem para eleger um Representante comum; ou um Pacto feito por cada um com o Representante, quando, tendo sido subjugado pela Espada, a pessoa jura obediência em troca de sua vida), assim, a Obediência à Lei Civil também é parte da Lei Natural. As Leis Civis e Naturais não possuem naturezas diferentes, mas são partes diferentes da Lei; a parte escrita é chamada de Civil e a parte não escrita é a Natural. No entanto, o Direito Natural, isto é, a Liberdade natural do homem, pode ser reduzida e restringida pela Lei Civil: ou melhor, ao fazermos Leis, não há outro objetivo senão tal restrição, sem a qual a Paz não poderia existir. A Lei foi trazida ao mundo apenas para limitar a liberdade natural dos homens particulares, de tal maneira que eles não possam causar danos, mas ajudar uns aos outros e se unirem contra um Inimigo comum.” (Hobbes, 2015, pp. 241-242).

<sup>101</sup> No apêndice da parte I da *Ética*, Spinoza atribui à doutrina finalista a condição de refúgio da ignorância, conforme a passagem que se segue: “É preciso não deixar de mencionar que os partidários dessa doutrina, os quais, ao atribuir um fim às coisas, quiseram dar mostras de sua inteligência, introduziram um novo modo de argumentação para prova-la, a redução não ao impossível, mas à ignorância, o que mostra que essa doutrina não tinha nenhum outro meio de argumentar [...] o argumento da vontade de Deus é o refúgio da ignorância”. (EIAp).

Segundo ele, a política não deve pautar-se na moralidade, – pois, assim como os idealistas políticos propõem, a concepção de um bom governante seria aquela que admite virtudes cristãs e que as implanta no exercício do poder político – mas deve ser autônoma, porque encontra em si a própria justificação ao garantir uma existência ordenada aos súditos. Isso não significa que o chefe político (o príncipe) deva ser imoral ou indiferente ao bem e ao mal, mas às vezes o que para um indivíduo é ruim, torna-se necessário ao estado, devendo ser feito mesmo a duras penas.

Com a tomada de conhecimento da teoria política maquiaveliana, o pensamento político europeu inicia um processo de modificação da antiga ideia do direito natural, pois o escritor florentino demonstra que a convivência em comunidades justas não faz parte da realidade social dos homens, pelo contrário, vivem em sociedades divididas onde “o povo não quer ser mandado nem oprimido pelos poderosos, e estes desejam governar e oprimir o povo” (Maquiavel, 2009, p. 83-84). Além disso, Maquiavel mostra também que o estado não nasce da razão, nem do sentimento natural de justiça, nem de um decreto divino, mas da lógica de forças e conflitos que conduz a vida social. Dito de outra forma, nasce independentemente de qualquer sistema ético ou religioso.

Hobbes (2015), por sua vez, atribui a origem do estado à necessidade de superar o estado de natureza, condição hipotética na qual, por direito natural, cada homem é tomado por uma combinação de temor e necessidade, que originaria uma incontrolável sucessão de violências e excessos, fazendo reinar a “guerra de todos contra todos.” (Hobbes, 2015, p.117). Esta expressão refere-se à inevitável condição do homem no estado de natureza, em que cada indivíduo, não submetido à lei civil e a um poder supremo, torna-se lobo dos outros homens. Conforme Hobbes (2014), pode-se sair de tal situação somente por meio de um contrato entre os homens, que concordem em ceder e transferir para sempre e irrevogavelmente a um poder soberano, todo o direito de governarem-se a si mesmos, autorizando ao mesmo tempo todas as suas ações.

A Causa Final, o Objetivo ou o Desígnio dos homens (que, naturalmente, amam a Liberdade e o Domínio sobre os outros) ao introduzirem restrições para si mesmos (com as quais os vemos viver em Estados) é a preocupação com sua própria preservação e em levar, como resultado disso, uma vida feliz; isto é, a preocupação em sair do miserável estado de Guerra, o qual é uma consequência necessária (como foi mostrado no capítulo XIII) das Paixões naturais dos homens, sempre que não existir um Poder visível que os mantenha intimidados e os vincule, utilizando o medo da punição para o cumprimento dos Pactos e a observação das Leis Naturais [...]. (Hobbes, 2015, p. 153).

Ao passo que, Spinoza considera que o estado<sup>102</sup> (*imperium*) nasce para ultrapassar os limites do estado de natureza e a guerra de todos contra todos, própria desse estado. Ao falarmos das limitações do estado de natureza, estamos nos referindo ao desconhecimento da bondade e da justiça, pois ambas são palavras que só fazem sentido no contexto da vida social e política. Esta e outras ideias são partilhadas por Maquiavel, Hobbes e Spinoza, todavia, a filosofia política spinozana difere da dos referidos pensadores, como veremos mais adiante.

O estado de natureza é aquele no qual cada um é conduzido por sua própria lei, impondo (tanto quanto puder) seus apetites e desejos contra os de todos os outros. Ora, se por um lado isso imprime a ideia de grande vantagem para os indivíduos, na medida em que todas as suas vontades podem ser satisfeitas, por outro lado revela o prejuízo e desvantagem desse comportamento tendo em vista o convívio social. O fato é que, quando cada um exerce seu poder contra todos os outros, a força individual mostra-se muito menor do que a dos vários outros. Assim, a insegurança é permanente, o que o leva a crer que, nas palavras de Chaui (2001, p.74): “o estado de natureza, longe de ser a condição na qual tudo podemos, mostra-se como a condição na qual nada podemos realmente”. A potência natural do *conatus*, em vez de ser fortalecida, é enfraquecida no estado de natureza, visto que, afetos como o medo, o ódio, a inveja, enfraquecem o direito natural, e esse enfraquecimento é proporcional ao isolamento que o estado de natureza impõe como regra de sobrevivência.

No pensamento político de Spinoza, o direito é compreendido como tudo quanto alguém tenha o poder para conseguir. Ou seja, o direito de um indivíduo vai até onde for sua potência para exercê-lo, defendê-lo e fazer valer sua prevalência sobre os dos outros. No entanto, no âmbito da natureza, esse direito não garante a segurança e a sobrevivência individual, surgindo daí na necessidade da formação de grupos, como explica Aurélio (2009, p. xx-xxi) na introdução do *TP*:

A natureza, ao tornar impossível a sobrevivência individual, sem o apoio de ninguém, como que determina essa dinâmica a que poderíamos chamar de afinidades, levando à formação de grupos, sejam estes de interesse ou de defesa, cada um dos quais se afirma na exata medida em que se impõe aos restantes e se diz, por isso, mais potente do que eles. É essa a única via porque pode realisticamente pensar a formação de qualquer estado como de qualquer tipo de agrupamento em que se deu uma confluência de potências individuais suficiente para suspender a conflitualidade. (Aurélio, 2009, p. xx-xxi).

---

<sup>102</sup> Faremos uso do termo “estado” ao longo do texto, por concordarmos com sua equivalência com o termo *imperium* explicada por Diogo Pires Aurélio (2009, p.3) em nota [4] na sua tradução do Tratado Político de Spinoza: “No original, *imperium*, termo que Espinosa reserva para aquilo que, hoje em dia, corresponde aproximadamente ao conceito de estado, embora também o utilize para o simples mando ou domínio [...] redige-se ‘estado’ com minúscula, entre outras razões porque o contrário poderia sugerir a plena automatização do conceito, a qual não se verifica no texto”.



Isto é, no momento em que os homens tomam consciência de que a vivência individual, própria do estado de natureza, não lhes é favorável, e que ao reunirem suas forças detêm maior poder e maiores chances de sobrevivência, descobrem as vantagens da vida social e política. Ela não tem como finalidade, no entanto, estabelecer a vida justa pelo bem comum, mas garantir a liberdade de cada um, pois acreditava que à garantia da liberdade são proporcionais a paz e a segurança de todos.

Contra a tese política hobbesiana de um direito superior a tudo, acima das leis e dos costumes, onde se concentra definitivamente a potência de todos os súditos, que a cederam ao soberano por meio do contrato, Spinoza observa que a potência individual é intransferível e insubordinada ao contrato social. No capítulo XX do *TTP*, Espinosa inicia o parágrafo afirmando que “a vontade de um homem não pode estar completamente sujeita a jurisdição alheia, porquanto ninguém pode transferir a outrem, nem ser coagido a tanto, o seu direito natural ou a sua faculdade de raciocinar livremente e ajuizar sobre qualquer coisa”. Este é o motivo pelo qual entendemos que a política de Spinoza não deva ser concebida como contratualista, pelo menos não da forma como os contratualistas modernos propõem.

A temática do contratualismo em Spinoza não é ponto pacífico entre os comentadores e estudiosos de Spinoza, pois, mesmo havendo indícios que revelem uma tese contratualista na política do autor – inclusive de forma nominal, pois o próprio Spinoza utiliza o termo “contrato” em seus tratados sobre política – alguns pressupostos apontam para uma não conformidade completa com a concepção contratualista moderna. Para falar mais apropriadamente desse problema, convém observar o posicionamento de dois importantes estudiosos da filosofia política moderna e da filosofia de Spinoza, respectivamente, a saber: Norberto Bobbio e Diogo Pires Aurélio. Este, questiona a identificação de Spinoza como um contratualista, mesmo considerando a designação feita pelo próprio autor no *TTP*, aquele, por sua vez, o inclui entre os contratualistas modernos.

Norberto Bobbio em sua obra *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna* (1991), afirma que o princípio que tornam legítimas as sociedades políticas é o consenso:

Se a única forma de legitimação do poder político é o consenso daqueles sobre quem esse poder se exerce, na origem da sociedade civil deve ter existido um pacto, se não expresso, pelo menos tácito, entre os que deram vida a tal sociedade. Mais do que um fato histórico, o contrato é concebido como uma verdade de razão, na medida em que é um elo necessário da cadeia de raciocínios que começa com a hipótese de indivíduos livres e iguais. Se indivíduos originariamente livres e iguais se submeteram a um poder comum, isto não pode ter ocorrido a não ser por meio de um acordo recíproco. Nesse sentido, o contrato – além de fundamento de legitimação – é também um princípio explicativo. (Bobbio, 1991, p. 64).

De acordo com Bobbio, a teoria do contrato social se torna uma “passagem obrigatória” entre os jusnaturalistas em suas teorias políticas. Desse modo, Spinoza como um jusnaturalista não escapa a essa genealogia do estado civil, embora não explicita as regras do contrato e todas as suas referências a ele sejam feitas de forma um tanto limitadas. Contudo, de acordo com Bobbio (1991, p. 68), o fato de Spinoza não oferecer maiores explicações sobre o contrato “não o exclui, como pareceu a alguns, pois a ele se refere pelo menos uma vez, no §13 do livro II, quando diz: “se dois entram em acordo e conjugam suas forças, aumentam o seu poder.”. Além disso, continua Bobbio (1991, p. 68):

No célebre capítulo XVI do Tratado teológico-político, onde expõe pela primeira vez sua teoria política, limita-se a dizer, quando os homens perceberam que não mais podiam viver no estado de natureza: “tiveram firmissimamente de estabelecer e acordar entre si regular todas as coisas segundo o ditame da razão”.

Assim, o contrato em Spinoza, consiste num consenso para a constituição e continuação de um poder que seja comum a todos, ou seja, o próprio pacto preconiza a transferência do poder natural individual para a coletividade (da qual cada um faz parte) de modo que esta passe a ter o supremo poder ao qual cada um deverá obedecer.

Dito isto, passemos a compreensão de Diogo Pires Aurélio acerca do contratualismo spinozano. Enquanto Bobbio defende a identificação de Spinoza como um contratualista, Aurélio questiona tal identificação, por entender que a ideia de contrato em Spinoza, nada mais é que um meio utilizado pelos indivíduos para manterem sua conservação. No excerto seguinte, fica claro o questionamento levantado pelo comentador:

Mas poder-se-á, de fato, chamar-lhe ainda contratualismo, apesar de Espinosa, no TT-P, assim a designar? Na verdade, se a analisarmos em seus pressupostos, concluiremos que, em rigor, a transferência de direito que o contrato implica não é mais que um meio de que o indivíduo se serve para prosseguir a sua conservação, isto é, de obter o que quer, cessando logo que ele quiser e puder fazer outra coisa. Veja-se como esta questão é levada às últimas consequências no Tratado Político (cap. II, §12), onde desaparecem todas as ambiguidades a que dá lugar aqui a utilização da terminologia jusnaturalista. (Aurélio, 1988, p. 417).

O referido parágrafo 12<sup>103</sup> do capítulo II do *TP*, utilizado por Aurélio para fundamentar seu posicionamento, reflete um caminho muito importante na argumentação spinozana que deve ser levado em consideração para que se compreenda adequadamente a noção de contrato em

---

<sup>103</sup> “A palavra dada a alguém, pela qual alguém se comprometeu só por palavras a fazer esta ou aquela coisa que pelo seu direito podia não fazer, ou vice-versa, permanece válida só enquanto não se mudar a vontade daquele que fez a promessa. Com efeito, quem tem o poder de romper com uma promessa, esse realmente não cedeu o seu direito, mas deu só palavras. Se, por conseguinte, ele próprio, que por direito de natureza é juiz de si mesmo, julgar certa ou erradamente (pois errar é humano), que da promessa feita resultam mais danos que vantagens, considerará que de acordo com o seu parecer ela deve ser rompida, e por direito de natureza (pelo art. 19 deste cap.) rompê-la-á.” (*TP*, II, 12).

seu pensamento, ou seja, é preciso ter claro que a ideia de pacto ocorre em conformidade com os ditames da razão à qual, segundo Espinosa (*TTPXVI*) “ninguém ousa opor-se abertamente [...]” e que os indivíduos “refreariam o instinto sempre que ele sugerisse algo que redundasse em prejuízo de outrem, que não fariam a ninguém o que não quisesse que se lhes fizesse, e que defenderiam, enfim, o direito do próximo como se se tratasse do seu.” (*TTPXVI*). No entanto, de acordo com o Espinosa (*TTPXVI*), resta uma questão: “De que modo, porém, deve este pacto estipular-se, para que seja ratificado e duradouro?” Em resposta a essa questão, o autor salienta a identificação que faz entre direito natural e lei natural, nessa medida, a lei natural manda que sempre se busque o que considera bom, só podendo agir contrariamente na esperança de um bem maior ou pelo medo e um mal maior. Sendo o direito natural limitado apenas pela própria potência do indivíduo, é evidente que este buscará, tanto quanto possível, aquilo que lhe é mais útil, ainda que o mais útil seja algo que o constranja momentaneamente<sup>104</sup>. Sobre isso, diz Aurélio (1988, p. 416):

[...] em termos políticos, de pouco adianta uma tal conformidade quando se sabe que a maior parte dos homens não chega a conhecer o que lhe é verdadeiramente útil. E depois [...] para além das regras racionalmente deduzidas, há a lei geral da natureza, que rege a existência de todos os seres, inclusive dos seres humanos. Ora, o pacto, ou está fundado nesta lei ou não tem aplicabilidade. Daí que a sua verdadeira condição seja um equilíbrio surgido da própria dialética passional.

Ou seja, a ideia de contrato em Spinoza, passa, necessariamente, pela compreensão da utilidade, conforme nos explica na seguinte passagem:

De tudo isso, conclui-se que um pacto não pode ter qualquer força a não ser em função de sua utilidade e que, desaparecida esta, imediatamente o pacto fica abolido e sem eficácia. É por isso que será insensatez uma pessoa pedir a outra que jure para todo o sempre, sem tentar, ao mesmo tempo, fazer com que a ruptura desse pacto traga ao que o romper mais desvantagens que vantagens. Ora, isto é de importância capital na fundação de um Estado. (*TTPXVI*).

---

<sup>104</sup> Digo momentaneamente, pois, de acordo com o direito natural apresentado por Spinoza, é lícito que um indivíduo ludibrie um outro ou que volte atrás de um contrato feito ao perceber que este vai lhe trazer desvantagens maiores. Para explicar mais claramente, é oportuno observarmos o exemplo dado pelo autor no *TTP*: “[...] suponhamos que um ladrão me obriga a prometer que lhe vou entregar meus bens aonde ele quiser. Uma vez que o meu direito natural, está limitado, como já demonstrei, apenas pela minha potência, é evidente que, se eu puder astuciosamente libertar-me desse ladrão prometendo tudo que ele quiser, ser-me-á lícito, por direito natural, fazê-lo, ou seja, ludibria-lo aceitando o contrato que ele me propõe. Ou então, suponhamos que eu, sem intuítos fraudulentos, prometi a alguém abster-me, durante vinte dias, de pão ou qualquer outro alimento e que, mais tarde vejo que fiz uma promessa tola e que não a posso cumprir sem graves prejuízos; uma vez que, pelo direito natural, entre dois males eu sou obrigado a escolher o menor, tenho todo direito de romper um tal pacto e dar o dito por não dito. E isto, note-se é lícito por direito natural, quer eu veja com toda a certeza da razão que fiz mal em prometer, quer me pareça apenas vê-lo: com efeito, esteja eu a ver correta ou erradamente, terei sempre receio do maior mal e esforçar-me-ei por todas as maneiras por evitá-lo, conforme o que está determinado pela natureza.” (*TTPXVI*).

De acordo com a proposta do autor, há uma condição para que um estado se constitua sem opor-se ao direito natural, fazendo com que o pacto seja retamente observado, qual seja: “cada indivíduo deve transferir para a sociedade toda a sua potência, de forma a 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 de uma pena capital.” (*TTPXVI*). Com isso, entende-se que o direito do estado é definido pela potência da multidão e depende dela, e não pela potência subtraída dessa multidão.

No capítulo supracitado do *TTP*, a ruptura com Hobbes é flagrante. No *Leviatã*, afirma-se que o soberano não pode conhecer o pensamento íntimo dos homens, pois esta é uma atribuição que só cabe a Deus. Isso revela a impossibilidade prática da legislação proposta dar conta deste domínio, pois o direito do soberano é absoluto por natureza, o que torna injustificável pensar numa cessão ou limitação desse direito. Este caráter limitativo do poder soberano é o que Spinoza entende como direito natural individual e intransferível. Então, se o direito do soberano é limitado, uma vez que, ele não pode dar conta dos pensamentos íntimos e crenças de seus súditos, isso implicará na possibilidade do soberano cometer injustiças, coisa que Hobbes não admitia.

De forma geral, na política spinozista, o estado, de acordo com Aurélio (2009, p. xxi):

[...] longe de ser fruto de uma ruptura com a natureza, o estado forma-se no âmbito desta, mediante a dinâmica afetiva, ou passional, que associa ou põe em confronto os indivíduos. Por isso, em moldes mais embrionários ou mais desenvolvidos, o político intervém, desde sempre, na natureza, sendo a própria questão de sua gênese em boa parte ociosa. Por isso também, a essência do político é impossível de confundir com uma qualquer moldura do racional de onde e no interior do qual as normas de condutas fossem deduzidas, de modo a imporem-se como condição necessária e legítima da paz e da estabilidade.

Ao seu ver, os fundamentos do estado não podem fugir da contingência e aleatoriedade que equilibram a ação humana. Defender a ideia de um estado fundamentado na racionalidade é negar e/ou subverter a verdadeira natureza do poder. O estado é gerado pela mesma força que move a convivência humana: os afetos. Isso porque, nas palavras de Aurélio (2009, p. xxi) “um afeto, como se diz na *Ética*, não é jamais erradicado pela razão”. Quando um afeto é comum a uma multiplicidade de indivíduos e gera estabilidade superior à diversidade dos afetos individuais que conspiram contra ele, diz-se que é eficaz e vantajoso, haja vista que a estabilidade garante a permanência em um determinado estado e a consequente atividade potencial.

Essa atividade potencial conjunta, origina o que Aurélio (2009) chama de “potência comum”, que consiste na reunião de forças (mesmo não caracterizando unanimidade de vontades) para se impor comumente a todos. Ou seja, é a união de múltiplas potências (grupos)

e potências individuais em prol do direito de liberdade, posto que, como afirma Aurélio (2009, p.xxiii) “a melhor forma de um estado sobreviver e aumentar a sua potência é preservar a potência dos súditos, garantindo-lhes individualmente o máximo de liberdade compatível com a prossecução do laço comum.”

Essa “potência comum” corresponde ao que o filósofo denomina de “potência da multidão”, que, segundo ele, define o estado. Daí que, ao analisar os regimes políticos – monarquia, aristocracia e democracia –, identifica este último como o mais natural regime político, por possibilitar as condições para o alcance da liberdade coletiva. Note-se que, na *Ética* a potência (*conatus*) é apresentada e demonstrada na perspectiva individual (enquanto essência humana), ao passo que no *TP* o *conatus* se refere ao indivíduo coletivo, ou seja, à multidão. Uma das abordagens centrais da obra de Spinoza é a constituição ética e política do *conatus*, pois, este reflete tanto um indivíduo singular (ético), que tem potência ou esforço para perseverar na existência, quanto um indivíduo coletivo (político), que tem a potência para constituir-se como multidão em uma sociedade democrática.

## 4.2 Direito natural e direito civil

O direito natural é um tema amplamente trabalhado pelos filósofos políticos da modernidade. Dois deles nos interessam de forma específica, pois suas teorias são sintetizadas por Spinoza nos *Tratados* para explicar o comportamento humano no estado de natureza e apontar a necessidade de superar as limitações deste período, a saber, Hugo Grotius (1583-1645) e Thomas Hobbes (1588-1679).

De acordo com Grotius (2004), o direito natural dá-se no plano das relações inter-humanas e define-se como obrigação de respeitar os direitos subjetivos dos outros. Segundo ele, considerar o direito natural em âmbito individual consistiria numa regra moral e não jurídica. Hobbes (2015), por sua vez, rejeitava qualquer obrigação natural de respeitar os direitos alheios. Afirmava que todo direito subjetivo era limitado pelo direito objetivo, que consiste num conjunto de regras racionalmente deduzidas que nos impõe autoconservação. Spinoza faz convergir o direito objetivo com o subjetivo, pois ambos correspondem à potência do indivíduo:

[...] 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 a sua potência. Conseqüentemente, aquilo que cada homem faz segundo as leis de sua natureza, fá-lo segundo o supremo direito de natureza e tem tanto direito sobre a natureza quanto o valor de sua potência. (*TP*,II,4).

As considerações acerca do direito natural postas por Espinosa no *TTP*, são fundamentais para a compreensão do comportamento humano sob usufruto pleno do “império da natureza”. Espinosa atribui o direito dos indivíduos a seu poder e potência:

Por direito e instituição natural entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e a agir de uma certa maneira. Os peixes, por exemplo, são por determinação da natureza feitos para nadar e os maiores de entre eles para comerem os mais pequenos, pelo que os peixes são, de pleno direito natural, donos da água, da mesma forma e com o mesmo direito com que os grandes comem os pequenos. É, com efeito, evidente que a natureza, considerada em absoluto, tem direito a tudo que está em seu poder, isto é, o direito de natureza é a própria potência de Deus, o qual tem pleno direito a tudo. Visto, porém, que a potência universal de toda a natureza não é mais do que a potência de todos os indivíduos em conjunto, segue-se que cada indivíduo tem direito a tudo o que está em seu poder, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua exata potência. (*TTPXVI*).

Em outras palavras, o fator de demarcação do limite entre o direito dos indivíduos é a potência que cada um possui de se manter em seu estado. Por ser todo direito advindo das leis naturais de cada coisa, não existe diferença entre um homem que se guia pela razão e um que se deixa guiar pelos instintos, pois ambos agem pelas leis de sua própria natureza. Infere-se, assim, que esse direito não está ligado à subjetividade ou moralidade do indivíduo, mas à força para conservar-se inerente à sua natureza, como explica Espinosa:

O direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela recta razão, mas pelo desejo e a potência. Nem todos, com efeito, estão naturalmente determinados a agir segundo as regras e leis da razão; pelo contrário, todos nascem a ignorar tudo e, antes que possam conhecer o verdadeiro modo de viver e adquirir o hábito da virtude, vai-se a maior parte de sua vida, ainda quando tenham sido bem educados. E, todavia, têm, entretanto, de viver e conservar-se por todos os meios de que dispõem, isto é, seguindo o impulso apenas do desejo, porquanto a natureza não lhes deu qualquer outro meio e lhes negou o poder efetivo de viver segundo a recta razão. (*TTP XVI*).

É possível afirmar, seguindo a linha argumentativa de Spinoza, que no âmbito político, o *conatus* equivaleria ao chamado direito natural, pois refere-se à potência natural de existir e agir, que se prolonga até onde puder ser exercido e efetuado naturalmente como esforço de sobrevivência, em que os mais fortes dominam os mais fracos. O direito natural moderno, como pode ser observado em jusnaturalistas como Hobbes, por exemplo, embora não exclusivamente, e não obstante seu inegável esforço de laicização, era entendido como um direito universal estabelecido pela natureza, e os homens enquanto criados por Deus como seres racionais organizavam-se entre si formando um estado, cujo fim almejado era o bem comum.

Note-se que Spinoza já desde a parte I da *Ética*, ao argumentar contra a doutrina finalista e a transcendência, está a afirmar implicitamente que não há embasamento teológico para o estado.

O direito natural é constituído pelo *conatus* individual e proporcional à potência que temos para a exercê-lo. Com efeito, há que se ter em conta que, em primeiro lugar, atribui-se ao direito natural a condição na qual os indivíduos agem segundo as leis de sua natureza; em segundo lugar, que ele representa também a condição na qual cada indivíduo age sob sua própria jurisdição. Neste segundo ponto, próprio do estado de natureza, cada um estabelece suas próprias leis levando em consideração seus apetites e desejos. Sendo este um momento de queda da potência é preciso que haja uma mudança efetiva nesse aspecto para que os homens não precisem abrir mão de sua liberdade para garantir a existência. O estado surge, então, para ultrapassar os perigos e limites do estado de natureza, mas não eliminá-lo.

Rivalidade, ódio, cólera, inveja, astúcia, são paixões que caracterizam os comportamentos humanos fundamentais para que um estado seja dito natural. Esses afetos, como todos os outros, provêm das leis e regras universais da natureza, por isso seria um equívoco considerar o estado de natureza como uma simples etapa a ser concluída ou como um início cronológico a ser ultrapassado e esquecido. Trata-se de um momento marcado pela lógica passional, onde as relações são inteiramente conflitivas numa situação de instabilidade, intolerância e enfrentamento constantes. Rizk (2006, p. 162) entende que “existem, porém, paixões como o medo da morte, o desejo de segurança, a esperança e o temor, que favorece uma aspiração a tirar vantagens da vida racional”, isso seria o mesmo que reconhecer que das relações passionais decorrem relações de poder, que, ainda segundo Rizk (2006, p.162), configura “a condição de possibilidade da política”.

É justamente a partir da união dos indivíduos, em pleno exercício de seus *conatus*, que se configura e fundamenta o direito civil. Para adentrarmos a essa temática, faz-se necessário compreender o contexto no qual o direito civil se evidencia.

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. 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. (*TP*,III,1, SO3, p. 285).

No momento em que a cidade é instituída, não se pode conceber que os cidadãos vivam segundo seu engenho. O direito natural, típico do estado de natureza, no qual cada um é juiz de si mesmo, cessa no estado civil. No entanto, tanto no estado civil quanto no estado natural, o homem age segundo as leis de sua própria natureza, atendendo aos seus próprios interesses,

sejam eles motivados pela esperança ou pelo medo. A diferença principal do direito nesses dois estados, como explica Espinosa (*TP*,III,3) “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.”. Com efeito, o fato de alguém acatar todos os mandamentos da cidade não configura alienação do seu juízo, pois, sejam quais forem os motivos que o levou a agir segundo as leis da cidade, agiu por reconhecer os benefícios dessa ação.

No estado civil, cada cidadão está sob jurisdição da cidade e por isso deve executar todas as suas ordens. A vontade da cidade deve ser entendida como vontade de todos, o que é decidido como bom e justo deve ser acatado, mesmo que os súditos com isso não concordem. Concordar com as leis da cidade, por sua vez, significa orientar-se pela razão em busca da paz, que só pode ser alcançada através dos direitos comuns da cidade. Nessa medida, nas palavras do autor:

[...] o estado civil é naturalmente instituído para eliminar o medo comum e afastar as comuns misérias, visando, portanto maximamente àquilo por que, no estado natural, ainda que em vão (*pelo art. 15 do cap. Anterior*), se esforçaria cada um dos que se conduzem pela razão. Por isso, se o homem que se conduz pela razão tiver, algumas vezes, de o fazer a mando da cidade algo que ele sabe repugnar à razão, esse dano é de longe compensado pelo bem que aufero do estado civil. (*TP*,III,6, SO3 p.287).

A cidade mais potente é aquela fundada e dirigida pela razão. O direito civil determina-se pela potência da multidão, constituída pela união dos ânimos, e orientada ao máximo pela razão que ensina o que é mais benéfico e vantajoso para todos. Isto é, a razão aconselha que quando dois indivíduos se unem, juntos têm mais força que cada um deles sozinhos e, conseqüentemente, mais direito possuem sobre a natureza.

Este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado. E detém-no absolutamente quem, por consenso comum, tem a incumbência da república, ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc. E, se esta incumbência pertencer a um conselho que é composto pela multidão comum, então o estado chama-se democracia; mas, se for composto só 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. (*TP*, II,17, SO3, p.282).

Concebe-se como pertencente ao direito civil tudo aquilo que possa fazer com que um indivíduo seja induzido a agir por ameaças ou recompensas, o contrário não pode ocorrer, pois, nas palavras de Espinosa “ninguém pode conceder a faculdade de julgar” e continua exemplificando:

[...] com que recompensas ou ameaças pode ser o homem induzido a crer que o todo não é maior que uma sua parte, que Deus não existe, ou que o corpo, que ele vê que é finito, é um ser infinito e, de maneira geral, a acreditar que em alguma coisa contrária àquilo que ele sente ou pensa? Da mesma forma,



com que recompensas ou ameaças pode o homem ser induzido a amar quem ele odeia, ou a odiar quem ele ama? (*TP*,III,8, SO3, p.287).

Ainda sobre o que concerne ao direito civil, o autor declara que a potência da cidade é diminuída na medida em que ela própria ofereça motivos para que a maioria se indigne contra ela, isto é, tudo que provoque a revolta da maioria não deve ser considerado como constituinte do direito da cidade.

O direito civil constitui-se, portanto, como as leis que definem o justo e o injusto, o bom e o mau para toda a coletividade. O estado civil, que representa o poder soberano, não nasce contra o direito natural e o estado de natureza, mas para garantir a liberdade e a segurança dos cidadãos no exercício de suas potencialidades. Em outras palavras, aquilo que o direito natural e o estado de natureza não conseguem, o direito civil e o estado civil devem conseguir e assegurar a seus cidadãos. Existe uma identificação entre as demonstrações dos direitos de natureza e civil, ambos são demonstrados a partir da necessidade da natureza humana. Assim, o soberano é aquele que tem o poder para fazer valer seus direitos, e terá tanto direito quanto poder tiver para impor, defender e garantir esse direito.

Dessa forma, é possível conceber o direito civil como o responsável pela organização das relações inter-humanas, pois, uma vez estabelecido e determinado o que a cada um pertence, não haverá motivos para que os homens entrem em conflito para possuírem o que é de outrem. Em outras palavras, a instauração do direito civil canaliza as paixões para garantir a segurança e a conservação de seus cidadãos. Na passagem que se segue, Espinosa demonstra essa atribuição do direito civil:

Tal como o pecado e a obediência estritamente tomada, assim também a justiça e a injustiça não podem conceber-se senão no estado. Com efeito, nada se dá na natureza que por direito possa dizer-se que é desse e não de outrem; pelo contrário, tudo é de todos, ou seja, de quem tem poder para reivindicá-lo para si. No estado, porém, onde se determina pelo direito comum o que é deste e o que é daquele, chama-se justo aquele em que é constante a vontade de dar a cada um o seu, e injusto, pelo contrário, aquele que se esforça para fazer seu o que é de outrem. (*TP*,II,23, SO3, p. 284).

Quando os homens estão sob jurisdição do direito comum em que todos são conduzidos como que por uma só mente, não possuem nenhum direito senão aquele garantido pelo direito comum. Além disso, tem de fazer tudo o que a vontade comum manda, pois pertence ao direito comum a faculdade de obrigar. Por isso, pertence à política ser uma interferência de todos nas relações de poder, ela é disposta de tal maneira que promova o aumento de potência a cada um que efetue a sua união com todos. A política afigura-se como expressão do apetite e da potência de agir, que articula de maneira contínua as relações e não se limita, como pretendiam os contratualistas, à instauração da vontade soberana.

É por isso que, em virtude da coletividade típica do estado civil, a democracia surge como o regime político mais propício e mais apto para efetivar-se a teoria política de Spinoza, porque nela todos são autores das leis, todos participam do governo, de sorte que, ao obedecer às leis, cada um obedece a si mesmo, pois é autor da legislação.

Assim, num século que viu o surgimento e a consolidação das monarquias absolutas e no qual todos os filósofos tenderam a defender o regime monárquico, Spinoza afirma a superioridade da democracia para realizar o desejo político de todos e de cada um. Chaui (2001, p.76), no entanto, nos suscita uma questão: “Se assim é, se a democracia é o mais natural dos regimes políticos, por que existem monarquias, aristocracias e tiranias?”.

De acordo com Spinoza, a causa da monarquia é o medo da morte no período de guerras. O povo, desarmado e apavorado, entrega a direção do estado àquele que possua as armas e saiba manejá-las, de modo que, ao retorno da paz, o poder passa a pertencer ao guerreiro transformado em rei. O fato de se livrar da guerra, não garante a paz no regime monárquico, mas por temor a guerra o povo sucumbi às ameaças do rei, detentor da força militar.

No caso da aristocracia, sua causa reside na desigualdade econômica que leva um grupo de particulares mais ricos a apossar-se do poder político e busca convencer os demais de que possui o direito de exercê-lo justamente por suas riquezas. Nas palavras de Chaui (2001, p. 77) “O povo [...] costuma ficar deslumbrado e abobalhado com a exibição do luxo e da riqueza, aceitando submeter-se politicamente por julgar-se inferior aos detentores do poderio econômico”.

Por último, Chaui (2001, p.77) fala da causa da tirania, que segundo ela é motivada pelo “enfraquecimento do *conatus* coletivo ou do direito-poder do sujeito político coletivo que, fraco e amedrontado, mas também deslumbrado com as exibições militares e a vida luxuosa de um indivíduo, deixa-o tomar o poder e governar segundo seus caprichos”. Este último regime configura-se como o mais inadequado e impraticável nas bases da política de Spinoza, pois sua causa é justamente o enfraquecimento do fundamento político proposto pelo autor, a saber, o *conatus* coletivo ou o que é o mesmo, a multidão.

De acordo com Stern (2016), oriundo do mecanismo afetivo de ameaças de punições e promessas de recompensas, o direito civil se inscreve no cerne da realidade passional da multidão para assegurar a sociabilidade, assegurar o cumprimento dos pactos e estabelecer os critérios de certo e errado, justo e injusto, que organizam a sociedade política, dando estabilidade e previsibilidade às relações sociais constituintes da multidão.

No estado de natureza não existe direito civil, pois este define as leis e regras de convivência na cidade, assinalando questões como da bondade, piedade e justiça, que só

existem no estado civil; no entanto, se o estado de natureza anula o direito civil, o mesmo não ocorre no estado civil onde o direito natural permanece. Essa questão fica mais evidente e compreensível se recorrermos as diferenças existentes entre direito natural e direito civil nas obras de Hobbes e Spinoza.

#### **4.2.1 Diferença entre direito natural e direito civil em Hobbes e Spinoza**

Quando tratamos do tema do fundamento político, é patente a diferença com que Hobbes e Spinoza concebem a natureza do estado, apesar das inúmeras aproximações entre suas teorias, especialmente quando toma-se por base o *TTP*. A problemática sobre o fundamento político, concernente ao pensamento desses dois autores, se dá principalmente na compreensão de noções básicas como o contratualismo e os direitos natural e civil. Começamos então analisando a linha argumentativa que Hobbes segue para desenvolver sua teoria política, para posteriormente apontarmos a diferença de pensamento dos dois autores.

De acordo com Hobbes, o homem não é um ser naturalmente voltado para o convívio social como pretendia Aristóteles (2009, p.16) ao firmar, em sua obra *A Política*, que “o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade”. O filósofo inglês, ainda sob os efeitos da Guerra Civil inglesa, apresenta uma natureza humana obcecada por sua conservação e guiado fundamentalmente pelas suas paixões, opondo-se conseqüentemente a tudo que possa impedir a fruição de seus desejos. Por terem sua natureza composta por interesses e paixões, os homens não buscam pacificamente o bem comum, “não sentem nenhum prazer (ao contrário, bastante pesar) em manter a companhia de outros homens quando não há nenhum poder capaz de intimidar a todos” (Hobbes, 2015, p. 117), a única forma possível de conseguir o que almejavam era através da disputa, cujas principais causas eram a competição, a desconfiança e a glória. É justamente a ausência de um poder comum capaz de controlar os ânimos e estabelecer uma relação de respeito, que possibilita a condição de guerra: “guerra de todos contra todos”.

Segundo o filósofo, no hipotético estado de natureza os homens são determinados apenas em parte pelas paixões, haja vista que as leis de natureza ou razão também os determinam, e por estas são sugeridas adequadas normas para a paz. Tais normas são conhecidas como leis da natureza, mas antes de tratarmos das leis de natureza, faz-se necessário compreender a concepção hobbesiana de direito natural:

O direito natural, geralmente chamado pelos escritores de *jus Naturale*, consiste na Liberdade de cada homem para usar seu próprio poder da forma que desejar para a preservação de sua própria Natureza; isto é, de sua própria

Vida; e, conseqüentemente, de fazer qualquer coisa que conceba seu próprio julgamento e em sua própria Razão como sendo o meio mais adequado para tal fim.

Por liberdade entendo, de acordo com o significado apropriado da palavra, a ausência de impedimentos externos; tais impedimentos podem, por vezes, tomar do homem parte de seu poder de fazer o que quiser; mas não podem impedir que ele utilize o resto de seu poder conforme ditado por seu julgamento e por sua Razão. (Hobbes, 2015, p. 121).

O direito natural é a liberdade, uma liberdade irrestrita que os homens possuem para utilizar de todos os meios possíveis para conservar a vida, note-se, no entanto, que é justamente esse poder ilimitado que cada homem possui que acaba por inviabilizar tal conservação, representando mesmo uma ameaça à vida.

Com o intuito de obrigar os homens a buscarem pela paz, a lei natural, por sua vez, determina os homens *in foro* interno:

A lei natural (*lex naturalis*) é a preceito ou regra geral fundada na razão, a qual proíbe o homem de fazer aquilo que seja destrutivo a sua vida ou que lhe remova os meios para preservá-la; ela também o proíbe de omitir aquilo que ele acredita poder ser preservado. Pois, embora as pessoas que falam sobre estes assuntos costumem confundir *Jus e Lex*, Direito e Lei, mesmo assim tais termos devem ser separados; porque o direito consiste na liberdade de fazer ou deixar de fazer; já a lei é um comando para fazer ou não fazer: de modo que Lei e Direito são tão diferentes quanto os conceitos de Obrigação e Liberdade; e seria inconsistente julgá-las como pertencentes a uma mesma matéria. (Hobbes, 2015, pp. 121-122).

Há que se ressaltar, acerca da passagem supracitada, que Hobbes aponta não apenas para a diferença entre a lei da natureza e o direito natural, porém, sobretudo, para a incompatibilidade entre estes. Assim, não podendo o homem abrir mão das leis de natureza, posto que estas são regras ou preceitos estabelecidos pela razão, pode, em contrapartida, renunciar ao direito ou liberdade natural.

Com efeito, a lei fundamental da natureza ordena os homens a procurarem a paz e segui-la, disto segue-se que “quando um homem acreditar serem necessárias a paz e a autodefesa, ele deve, por vontade própria e dos outros homens, renunciar ao seu direito de possuir tudo; e ficar satisfeito em ter, contra os outros homens, a mesma medida de liberdade que ele permitiria que os outros tivessem contra ele mesmo” (Hobbes, 2015, p.122). Em outras palavras, a lei de natureza indica o pacto entre os homens como condição necessária para o estabelecimento da paz, entretanto, como tal lei os determinam, como dissemos, apenas *in foro* interno, não é suficiente para mantê-los fiéis a seus acordos no estado de natureza, sendo que, nessa medida, apenas o estabelecimento de um contrato, fruto da deliberação dos homens, capaz de fazê-los sair do referido estado para o estado civil, que os manterá todos obrigados a observância da lei positiva, afigura-se como eficaz.

Destarte, para Hobbes, o princípio da necessária transferência do direito natural só se realiza se o estado anterior for anulado. A alienação deve ser de tal forma absoluta, que no lugar do direito natural e, por conseguinte, da liberdade natural, seja estabelecido o poder de um homem ou de uma assembleia de homens portadores desse direito, e que através das leis civis, isto é, das leis externas, muito embora fundamentadas nas leis naturais, passa a governar. Sendo assim, as leis civis são estabelecidas pelo estado civil, constituindo-se este como uma instância absoluta e irrevogável, com poder suficiente para fazer com que todos obedeçam e conformem-se com a vontade do soberano, conforme assentado no pacto, que equivale à seguinte declaração entre os homens:

Eu autorizo e cedo o direito de governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de que você também ceda seu direito e, da mesma forma, autorize todas as ações dele. Com isso, a multidão unida em uma só pessoa passa a ser chamada de Estado, do latim, *Civitas*. Assim nasce o grande Leviatã, ou melhor (de forma mais reverente), o Deus mortal, a quem devemos, depois do Deus imortal, nossa paz e nossa defesa. (Hobbes, 2014, p.142).

É justamente nesse ponto de transferência do poder que reside a principal diferença entre as teorias políticas dos dois autores. Para Spinoza, todo direito é um poder, isto é, nosso direito vai até onde possuímos poder para realizá-lo e força para garanti-lo. Por esse motivo, diferentemente de Hobbes, Spinoza afirma que o direito civil e o estado civil não nascem contra o direito natural e o estado de Natureza, mas para superar seus aspectos negativos. A liberdade e a segurança, por exemplo, devem ser garantidas pelo estado civil. Essa diferença é expressa na *Carta n° 50* de Spinoza, remetida a Jarig Jelles, em 2 de junho de 1674, que inicia-se da seguinte maneira:

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 [...] (Ep50, SO4, p.239).

No estado de natureza pensado por Spinoza, cada um é juiz de si mesmo enquanto é capaz de defender-se dos outros, mas o esforço individual de defesa é vão sempre que o direito natural do homem for determinado pela potência de cada um, pois não haverá uma forma segura de cada um se conservar, uma vez que, quanto mais razões um homem tiver para temer, menor será sua potência ou seu direito. Daí a necessidade da colaboração mútua para que possam sustentar a vida e cultivar a mente.

[...] 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. Com efeito (pelo

art. 13 deste cap.), quantos mais forem os que assim se põem de acordo, mais direitos têm todos juntos. (TP,II,15, SO3, p.281).

Spinoza utiliza o termo “multidão” para definir essa junção de potências que constituem um sujeito único (sujeito político), capaz de dar a alguém o poder para governar, mas também de o retirar se este for utilizado de forma abusiva.

### 4.3 A dinâmica da imaginação e o *conatus* individual

A ordem comum da natureza e a ordem necessária da natureza estão em constante relação para o modo finito, fazendo com que a sua essência atual varie entre fortalecimento e enfraquecimento, aumento e diminuição da sua potência. A dinâmica afetiva está diretamente associada à dinâmica da imaginação e muitas vezes, como vimos anteriormente, a imaginação – tomada como virtude da mente – atua com o *conatus* para o fortalecimento da potência (EIIIP54). Na parte IV da *Ética*, a investigação gira em torno da questão: como poderemos passar de uma perfeição menor a uma perfeição maior, considerando nossa condição de finitude e a ordem comum da natureza na qual estamos inseridos? De acordo com Chauí (1993), a resposta a essa questão é obtida mediante um percurso extremamente complexo, onde

a liberdade racional é uma conquista contra a fortuna no próprio campo da fortuna [...] num vaivém incessante entre paixão e ação, imaginação e razão, ação e paixão, razão e imaginação. É inevitável que assim seja, pois a servidão faz aparecer a finitude lançada na contingência e, a cada passo, a tarefa da razão consistirá em pesar e avaliar a força dos afetos e a sua própria, comparada à deles, porque sem isto não poderá encontrar um caminho para passar da paixão à ação sem abandonar os afetos. (Chauí, 1993, p. 66).

Na parte IV, Spinoza demonstra que somos livres graças à necessidade – tomada em seu aspecto intrínseco<sup>105</sup> – e apesar da fortuna. Uma vez exposta a vulnerabilidade extrema dos seres humanos, pertence à suas respectivas naturezas o esforço por meio do qual, não pretendem dominar nem controlar a fortuna, mas vencê-la, perseverando na existência. “Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser” (EIIIP6), é como Spinoza define o *conatus* e vai além ao afirmar que “o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa” (EIIIP7). É necessário atentar para o sentido em que Spinoza trabalha a noção de *conatus* em sua obra, pois não se

<sup>105</sup> Na definição 7 da parte I, Spinoza afirma: “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada.”. Nela, podemos distinguir duas formas em que Spinoza emprega o vocábulo “necessidade”: [1] Necessidade intrínseca, diretamente relacionada a potência da natureza de Deus; e [2] Necessidade extrínseca, referente à coação, isto é, fazer-se necessário pela ação de outrem.

trata de um ato penoso por meio do qual o indivíduo busca atingir uma finalidade, mas de um vigor (ou melhor, uma potência) inerente à sua própria natureza. Sendo o *conatus* definido tanto como uma afirmação da essência quanto como um esforço para manter-se no próprio ser diante daquilo que tende a destruí-lo, ele expressa tanto a singularidade de um indivíduo quanto sua ligação com o conjunto de causas que o determinam, seja para mantê-lo em sua unidade ou para destruí-lo. A essência aqui é a forma de atualização que cada indivíduo assume na trama das forças negativas ou positivas com as quais é confrontado.

O *conatus*, que determina a ação e o pensamento, define a potência atual da coisa e esse esforço não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido, visto que, é um tempo determinado pela duração do esforço, enquanto este não seja destruído por nenhuma causa exterior.

O *conatus*, portanto, é a potência que determina individualmente todas as coisas singulares, podendo ora aumentar, ora diminuir conforme a maneira com que cada singularidade se relaciona com as outras singularidades, no esforço de manter a sua existência. A intensidade do *conatus*, ou seja, da força de existir e agir, diminui se a singularidade for afetada de forma que seu *conatus* seja repellido, e aumenta se ela for afetada por singularidades que compõem sua potência de existir e agir. Assim: “o que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir do nosso Corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe a potência de pensar de nossa Mente”. (EIIIP11).

Uma vez que todas as coisas devem perseverar no seu ser, tendendo sempre para a autoconservação, Spinoza afirma:

Esse esforço à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para sua conservação, e as quais o homem está, assim, determinado a realizar. Além disso, 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. (EIIIP9Esc, SO2, pp.147-148).

Com isso, é possível considerar que a mente sofre grandes e constantes mudanças, através das quais se explicam a alegria, a tristeza e o desejo, designadas por Spinoza como os três afetos primários e provedoras de todos os demais. Em seus termos: “por alegria compreenderei, daqui por diante, uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior. Por tristeza, em troca, compreenderei uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor.” (EIIIP11Esc). O desejo, por sua vez, é a própria essência do homem, concebido como determinado a fazer algo por alguma afecção; é um apetite do qual se têm consciência. No que se refere à alegria esta é caracterizada pela presença de excitação e contentamento, enquanto a

tristeza é caracterizada pela presença de dor e melancolia. Os afetos da excitação e da dor surgem quando o corpo é afetado parcialmente pela alegria e tristeza, respectivamente. Os afetos do contentamento e da melancolia, por sua vez, surgem quando o corpo é afetado na sua totalidade pela alegria e tristeza, respectivamente.

Quando nosso corpo é afetado de alguma forma, necessariamente, a mente também é afetada. A mente, por sua vez, irá se esforçar para imaginar algo que aumente seu *conatus*; quando a mente é afetada imagina a ideia daquilo que lhe afeta no momento atual e é justamente esta ideia que proporciona o fortalecimento ou o enfraquecimento do *conatus*. Por isso a mente se esforça para imaginar outra coisa que destrua aquela que enfraqueça seu *conatus*, repugnando imaginar aquilo que diminui sua potência de agir.

[...] durante todo o tempo que a mente imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir de nosso corpo, o corpo estará afetado de maneiras que aumentam ou estimulam a potência de agir e, conseqüentemente, durante esse tempo, a potência de pensar da mente é aumentada estimulada [...] (EIIIP13Dem, SO2, p. 150).

Para manter a potência, o nosso *conatus*, esforçamo-nos para imaginar tudo aquilo que nos conduz à satisfação, enquanto pelo mesmo processo procuramos rejeitar tudo aquilo que nos traz tristeza ou desalento. Afirmamos através de nós mesmos e da coisa amada, tudo aquilo que imaginamos e que seja capaz de afetá-la e de nos afetar de alegria e em negar tudo o que imaginamos e que possa afetá-la ou nos afetar de tristeza.

O *conatus*, sendo uma força interna para existir e conservar-se na existência, apresenta-se como força interna positiva ou afirmativa, intrinsecamente indestrutível, pois nenhum ser busca a autodestruição. Enquanto causa da existência das coisas, deve ser compreendido sob o aspecto da imanência, pois causa e efeito não se separam, uma vez que, “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último” (EIAx4). Há que se observar que sobre o *conatus* se funda toda a teoria da afetividade, bem como a ética e a teoria política de Spinoza. Essa concepção permeia a ontologia da potência desenvolvida na parte I da *Ética*, que reverbera ao longo de todo o seu sistema, culminando na abordagem política do dinamismo causal da substância divina com as essências das coisas finitas, que produzem efeitos de acordo com seu grau de potência. Com isso, admite-se que todas as coisas são dotadas de uma potência de agir e que buscam pelo que lhes é útil (sobre a noção de utilidade voltaremos a falar em seguida). Isso porque os modos finitos não existem isoladamente, estão situadas no mundo e como tal só podem existir com o concurso de outros modos finitos com as quais estabelecem relação causal, favorecendo ou prejudicando o pleno exercício de sua potência de agir. Assim, a essência de um ser singular é igual a sua atividade e esta engloba todas as operações e ações que realiza para manter-se na existência, sendo anteriores ao juízo de valor que fazemos das



coisas quando as classificamos em certas ou erradas, boas ou más, irracionais ou racionais, etc.. É na concepção de *conatus* aliada à potência, que se constitui o cerne da teoria política de Spinoza da qual trataremos mais especificamente no capítulo seguinte.

Veremos, a partir de agora, que o *conatus* não consiste somente na perseverança na existência, mas implica em uma propensão (tendência) natural a desejar o que lhe é bom e útil e coibir o que lhe é mau. Dito de outro modo, a função ética do *conatus* encontra-se em sua posição como fundamento da virtude, e virtude aqui deve ser entendida como força interna.

Tomado pelo primeiro gênero do conhecimento, o homem é de tal forma envolvido pelas paixões, que ele é levado a pensar que a intensidade de seu *conatus* foi elevada – pois, conforme afirma Matheron (2021, p.214) “a vida afetiva, mesmo no estado de natureza, não se reduz à vida passional” –, quando na realidade ela diminuiu. Dito de outro modo, a servidão retrata a passividade e esta é, para Spinoza, uma causalidade parcial ou o que ele chama de ideia inadequada, ou seja, quando só a minha natureza não é capaz de explicar a causa de um efeito e este se dá pela conjunção com uma coisa exterior, portanto, a passividade marca a determinação exterior de nossos apetites e desejos, isto é, o enfraquecimento do *conatus* por forças externas. Mais que isso, a servidão representa a alienação do juízo e é justamente sobre esse quesito que se desdobra a função ética (e também política) do *conatus*. Nas palavras de Chauí (1995, p. 68):

Entre seus vários efeitos, a servidão produz dois de consequências gigantescas: do lado do indivíduo, coloca-o em contradição consigo mesmo, levando-o a confundir exterior e interior, perdendo a referência de seu *conatus* e, justamente por isso, provocando sua própria destruição, como no caso do ciúme, da auto-abjeção e do suicídio; do lado da vida intersubjetiva, torna cada um contrário a todos os outros, em luta contra todos os outros, temendo e odiando todos os outros, cada qual imaginando satisfazer seu desejo com a destruição do outro, percebido como obstáculo aos apetites e desejos de cada um e de todos os outros.

Ora, se naturalmente somos marcados pela passividade, como é possível ultrapassar a heteronomia para atingir a autonomia que a ética exige? Spinoza responde: através daquele que é o fundamento da virtude: o *conatus*. Pois, conforme Spinoza propõe na parte IV da *Ética*: “ninguém pode desejar ser feliz, agir e viver bem sem, ao mesmo tempo, desejar ser, agir e viver, isto é, existir em ato.” (EIIIP21). A virtude, quando relacionada ao corpo, expressa nossa capacidade de afetar e ser afetado por outros corpos de inúmeras maneiras simultâneas; quando relacionada à mente, a virtude revela o ato próprio do pensar, mas o pensar, nesse caso, requer a capacidade para formar ideias a partir das imagens que possuímos do nosso corpo e dos corpos exteriores. Ou seja, para sairmos da condição de passividade, é necessário que nos tornemos

causa adequada dos afetos e isso ocorre quando passamos das ideias inadequadas às ideias adequadas.

Dito isto, vejamos como a tendência do *conatus* pela busca da utilidade é apontada pelo autor da *Ética* logo no prefácio da parte IV, onde afirma pretender demonstrar as causas da servidão e impotência dos homens e o que os afetos têm de bom e de mau.

Quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou de noções, que formamos por compararmos as coisas entre si. Com efeito, uma única e mesma coisa pode ser boa e má ao mesmo tempo e ainda indiferente. Por exemplo, a música é boa para o melancólico; má para o aflito; nem boa, nem má para o surdo. Entretanto, mesmo assim, devemos ainda conservar esses vocábulos. Pois como desejamos formar uma ideia de homem que seja visto como um modelo da natureza humana, nos será útil conservar esses vocábulos no sentido que mencionei. Assim, por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, ser um meio para nos aproximarmos, cada vez mais, do **modelo de natureza humana** que estabelecemos. Por mal, por sua vez, compreenderei aquilo que, com certeza, sabemos que nos impede de atingir este modelo. Além disso, dizemos que os homens são mais perfeitos ou mais imperfeitos, à medida que se aproximem mais ou menos desse modelo (EIIIPref, SO2, p.138, grifo nosso).

O que podemos compreender a partir dessa explicitação filosófica do processo em busca do alcance do modelo de natureza humana é que é possível a sua apropriação e transformação a partir da perspectiva racional, propiciando a substituição das ideias inadequadas da imaginação por ideias adequadas da razão. Assim, o que Spinoza propõe nesta passagem é a possibilidade de construirmos um modelo racional que permita superar a divergência dos modelos imaginativos, fornecendo princípios de convergência entre os homens e tornando legítima a formulação de juízos de valor dotados de validade entre os homens apesar da subjetividade inerente a eles, de modo que as noções que permitem a formulação desses juízos sejam objetivas.

A intersubjetividade do saber é fundada a partir das noções comuns constitutivas da razão e a objetividade destas noções constitui-se a partir da compreensão da evidência de verdade que elas nos fazem conhecer. Considerando que algumas destas noções retratam propriedades comuns presentes na natureza de todos os homens, as ideias oriundas da razão são capazes de evidenciar e de expressar os desejos resultantes desta natureza comum e de estabelecer, desse modo, uma espécie de acordo quanto ao tipo de existência humana decorrente desses desejos. Os juízos de valor oriundos da razão conduzem os homens a um núcleo desejante comum.

A hipótese aqui desenvolvida por Spinoza pode ser formulada da seguinte maneira: bem e mal não designam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas, no entanto, nada impede que consideremos certas propriedades relacionais como dotadas de objetividade e

que tomemos as noções de perfeição, imperfeição, bem e mal, formuladas sob a perspectiva da razão, como meio capaz de nos reenviar ao que é verdadeiramente útil ou prejudicial para seres dotados de uma determinada natureza comum e, além disso, que nos esforcemos para produzir os efeitos decorrentes desta natureza.

Com isso, vemos que o modelo de natureza humana erguido a partir das noções comuns da razão permite substituir o relativismo individual oriundo do conhecimento imaginativo por uma forma de relativismo específico fundada sobre o que a razão revela ser verdadeiramente útil para os seres que partilham de uma mesma natureza comum. Boa parte da parte IV da *Ética* é dedicada à construção desse modelo de natureza humana, ainda que Spinoza não volte a se referir a ele nesses termos. Com efeito, o modelo ideal de uma vida racional é demonstrado pelo autor como uma construção que passa pela demonstração do caráter essencialmente partilhável do bem soberano e que culmina com a descrição que retrata o homem livre, apresentada nas últimas proposições desta mesma parte. O desejo de autotransformação, advindo da compreensão da necessidade da própria natureza, torna possível que os homens, na medida de suas respectivas potências corporais e intelectuais, se esforcem por tornarem-se artífices de sua própria existência.

Dito isto, convém explicitar a definição formal de virtude apresentada pelo autor da *Ética* na parte IV, definição esta que, juntamente com as definições de bem e mal, e de possível e contingente (explicitadas no capítulo anterior), coordenam o entendimento acerca do projeto ético e político de Spinoza. Nas palavras do autor:

Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é (pela prop.7 da P. 3), a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza. (EIVDef8).

Tornar possível esse modelo de natureza humana proposto por Spinoza não é tarefa simples, pois deve-se levar em consideração que os homens nem sempre observam os preceitos da razão. Por possuírem uma potência limitada estão sujeitos à ação de forças externas, que podem se tornar mais potentes que sua natureza, impedindo-os de alcançarem o que lhes é útil, mesmo que isso seja reconhecidamente positivo para eles. Isso ocorre porque, como surgem de causas externas, as paixões podem impedir que os seres humanos avaliem de forma clara e reconheçam o verdadeiro bem e a verdadeira utilidade, interferindo na própria atividade do *conatus* em busca do que lhes é útil. Daí a famosa referência aos versos de Ovídio: “*vejo o que é melhor e o aprovo, mas sigo o que é pior*”.

Isso tudo porque, como explica Spinoza, os homens são movidos mais pela opinião do que pela verdadeira razão e o conhecimento do bem e do mal, longe de promover um

incontestável estado de alegria constante, causa conturbações de ânimo que muitas vezes leva os homens a “licenciosidade”. Contudo, na passagem seguinte Spinoza reafirma a necessidade do conhecimento nesse processo:

Não digo isso com o fim de concluir que seja preferível ignorar a saber, ou que o inteligente em nada difira do estulto na moderação de seus afetos; mas sim porque é necessário conhecer tanto a potência como a sua impotência de nossa natureza, para que possamos determinar, o quanto a razão pode e o que não pode na moderação dos afetos. (EIVP17Esc, SO2, p. 221).

Portanto, ele precisa explicar como tal fenômeno pode ser posto em consonância com o modelo de natureza humana, onde todos os seres humanos esforçam-se necessariamente e tanto quanto podem por buscar sua utilidade. Os afetos nocivos devem ser coibidos com a potencialização de afetos contrários mais fortes. Em face disso, Garrett, referindo-se a *Ética*, explica como se dá essa potencialização:

Um afeto é mais potente se imaginamos que sua causa está presente em vez de ter ficado no passado ou estar no futuro (E4p9); mais potente se imaginamos que seu objeto está no futuro ou no passado próximo, ao invés de distante (E4p10); mais potente se imaginamos que seu objeto é livre e não necessário (E3p49d); mais potente se imaginamos que sua causa é necessária ao invés de possível (E3p11); e mais potente se imaginamos que seu objeto é possível ao invés de meramente contingente (E4p12;16) [...]. (Garrett, 2011, p. 344-345).

E continua, esclarecendo porque uma paixão pode ainda ser mais forte que o conhecimento do bem e do mal:

[...] “o conhecimento do bem e do mal” é simplesmente a cognição de que algo nos afeta com alegria ou tristeza, respectivamente (E 4p8). Portanto, um afeto que é uma paixão (um apetite, por exemplo) pode, em virtude das maneiras em que representa seu objeto na imaginação, ser mais forte do que outro afeto que constitui o conhecimento do bem ou do mal. Daí que o afeto pode oprimir-nos a considerar um bem reconhecidamente menor mais do que um bem reconhecidamente maior, mas, em termos de motivação, menos afetivo. Ao fazer isso, vemo-nos impulsionados pelas paixões a “agir” (ou melhor, a nos comportarmos, porque “paixão” e “ação” são opostos) contrariamente a nossos próprios melhores interesses reconhecidos, interesses que, por causa disso, não têm suficiente potência de agir para serem buscados. (Garrett, 2011, p. 345).

O percurso delineado por Garrett corrobora a ideia de que é preciso levar em consideração – para tornar viável o modelo de natureza humana – a prescrição da razão. “Mostrar o que a razão prescreve e quais afetos estão de acordo com as regras da razão humana e quais, em troca, lhe são contrários” (EIVP18Esc), é o que pretende Spinoza entre as proposições 18 a 73. No escólio da proposição 18 o filósofo holandês apresenta as linhas gerais da prescrição da razão:

Como a razão não exige nada que seja contra a natureza, ela exige que cada qual ame a si próprio, que busque o que lhes seja útil, mas efetivamente útil;

que deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição; e, mais geralmente, que cada qual se esforce por conservar, tanto quanto está em si o seu ser. (EIVP18Esc).

Ao esclarecer o desdobramento intelectual e prático do modelo de natureza humana pautado na racionalidade, Spinoza nos permite analisar o fundamento ético e os tipos de relações oriundas desse modelo. Este modelo de natureza humana se define pelas ideias adequadas que são constitutivas da razão e o esforço que ele enseja como desejo de conhecer é manifesto. Nas palavras de Spinoza: “tudo aquilo pelo qual, em virtude da razão, nós nos esforçamos, não é senão compreender; e a mente, à medida que utiliza a razão, não julga ser-lhe útil senão aquilo que a conduz ao compreender.” (EIVp26). É através desse desejo de compreensão da realidade como um todo que Spinoza constitui o estatuto imanente que determina o que é verdadeiramente útil para cada um de nós em nossas relações com o mundo. Além disso, é traçado o itinerário por meio do qual Spinoza, posteriormente, irá estabelecer que nada é mais útil ao homem do que procurar unir-se aos outros homens e demonstrará que, quando os homens buscam o que é útil para cada um sob a conduta da razão, eles são necessariamente conduzidos a buscar o que podemos chamar de utilidade comum a todos e a desejar compartilhá-la.

Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos. Disso se segue que os homens que se regem pela razão, isto é, os homens que buscam, sob a condução da razão, o que lhes é útil, nada apetezem para si que não desejem também para os outros e são, por isso, justos, confiáveis e leais. (EIVP18Esc).

Sendo assim, não existe nada que seja mais útil ao homem do que outros homens que vivam segundo a ordem da razão, pois as noções comuns da razão exprimem na mente as propriedades comuns por meio das quais os homens necessariamente concordam em natureza. É o que Spinoza estabelece na passagem a seguir:

[...] tudo o que se segue da natureza humana, enquanto definida pela razão, deve ser compreendido exclusivamente (pela def. 2 da parte 3) por meio da natureza humana, como causa próxima, que é, de tudo que dela se segue. Mas como cada um deseja, pelas leis de sua natureza, o que é bom e se esforça por afastar o que julga ser mau (pela prop.19); e, como além disso, aquilo que julgamos, segundo o ditame da razão, ser bom ou mau é necessariamente bom ou mau (pela prop.41 da parte 2); então, apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens necessariamente fazem o que é necessariamente bom para a natureza humana e, conseqüentemente, para cada homem, isto é (pelo corol. da prop. 31), aquilo que concorda com a natureza de cada homem. Por isso, igualmente, à medida que vivem sob a condução da

razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, entre si. C.Q.D. (EIVP35Dem).

Essa natureza ou essência humana comum implica um esforço comum. Assim, a natureza humana comum funda um esforço convergente da comunidade humana, o que significa que todos os homens, enquanto guiados pela razão, partilham os mesmos desejos e perseguem os mesmos objetivos. Ou seja, tomado pelo gênero da razão, o homem tem como atividade suplementar do seu *conatus* fazer com que os outros compreendam o que ele compreende, de tal maneira que o seu intelecto e o intelecto dos outros, e o seu desejo e o desejo dos outros sejam convergentes.

Como é possível admitir a confluência dos desejos racionais e a universalidade espontânea dos interesses bem compreendidos sem que isso leve ao conflito, ou melhor, como garantir que essa convergência conduza os homens a utilidade comum, se nem todos são guiados pela razão?

A resposta a essa questão é apresentada por Spinoza na proposição 26 da parte IV da *Ética*, donde podemos inferir que a possibilidade de concórdia entre os homens funda-se no fato do conhecimento racional não estar a serviço da satisfação dos desejos passionais, mas esboçar seu próprio desejo, desejo este que é pautado na necessidade da sua própria natureza e que consiste em um esforço para compreender por compreender. Com efeito, afirma o autor, que:

[...] a essência da razão não é senão a nossa mente, à medida que compreende clara e distintamente (veja-se a sua def. no esc. 2 da prop. 40 da P. 2). Logo (pela prop. 40 da P. 2), tudo aquilo pelo qual, em virtude da razão, nós nos esforçamos, não é senão compreender. Por outro lado, esse esforço pelo qual a mente, à medida que raciocina, esforça-se por conservar o seu ser, não é senão compreender (pela primeira parte desta dem.), então, esse esforço por compreender (pelo corol. da prop. 22) é o primeiro e o único fundamento da virtude. E não é por causa de algum fim (pela prop. 25) que nos esforçamos por compreender as coisas, mas, pelo contrário, a mente, à medida que raciocina, não poderá conceber como sendo bom para si senão aquilo que conduz ao compreender (pela def. 1). C.Q.D. (EIVP26Dem).

O modelo ideal de natureza humana contém em sua estrutura e exercício uma perspectiva de sociabilidade e é exatamente nesse aspecto que podemos identificar um elo exercido pelo *conatus* entre a ética e a política de Spinoza. Pois, o homem no exercício pleno de seu *conatus* deseja, quando conduzido pela razão, aproximar-se do que é bom e afastar-se do que é mau, isto é, quando conduzido exclusivamente pelas leis de sua natureza o homem necessariamente busca o que é necessariamente bom para si, o que equivale a dizer que “apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, em natureza” (EIVP35). Dois conceitos são importantes para a compreensão

do modelo ideal de natureza humana, a saber, piedade e lealdade, pois deste surge o desejo que leva o homem a viver sob a condução da razão e a unir-se aos outros, daquele surge o desejo de fazer o bem – que, nesse caso, significa desejar para o próximo o bem que apetece para si mesmo.

Assim, a sociabilidade suscitada pelo modelo ideal de natureza humana ocorre à medida em que cada homem busca o que é de sua máxima utilidade, tal como Spinoza explica no corolário 2 da proposição 35 da parte IV:

É quando cada homem busca o que é de máxima **utilidade para si**, que são, todos, então, de máxima utilidade uns para com os outros. Com efeito, quanto mais cada um busca o que lhe é útil e se esforça por si conservar, tanto mais é dotado de virtude (pela prop. 20); ou, o que é equivalente (pela def. 8), de tanto mais potência está dotado para agir pelas leis de sua natureza, isto é (pela prop. 3 da P. 3), para viver sob a condução da razão. Ora, os homens concordam, ao máximo, em natureza, quando vivem sob a condução da razão (pela prop. prec.). Logo (pelo corol. prec.), os homens são de máxima utilidade uns para com os outros quando cada um buscar o que lhe é de máxima utilidade. C.Q.D. (EIVP35Cor2, grifo nosso).

Na medida em que se torna possível pensar uma comunidade fundada sobre ideias adequadas e noções comuns envolvidas nas mentes de todos, esta deve ser essencialmente simples (aberta) e inclusiva. A vida nesta comunidade implica, portanto, um esforço tanto no sentido de favorecer o desenvolvimento dessas ideias em todos os homens, quanto para estabelecer relações de composição com outros indivíduos mediante condutas caracterizadas pela gratidão, pela boa fé e pela generosidade. Eis os fundamentos da sociedade civil.

Antes de passarmos adiante, convém fazermos um breve esclarecimento sobre a noção de utilidade aqui abordada. Spinoza distingue entre o que chamamos útil comum e útil próprio (ou útil para si).

O útil comum refere-se àquilo que é benéfico para todos ou para um grupo de pessoas em conjunto e está relacionado à ideia de que os seres humanos, como parte da natureza, buscam aquilo que promove a preservação e o bem-estar da comunidade. Para Spinoza, a verdadeira liberdade e felicidade só podem ser alcançadas em uma sociedade onde as pessoas cooperam e vivem de acordo com as leis da razão. Isso significa que o útil comum é aquilo que, ao beneficiar o coletivo, também beneficia o indivíduo, pois uma sociedade estável e racional favorece a vida de todos os seus membros. Em termos mais práticos, o útil comum se relaciona a valores e ações que promovem a paz, a justiça e o bem-estar social. Spinoza acredita que, na medida em que os indivíduos buscam o bem comum, eles estão agindo em harmonia com a razão e, portanto, com sua própria natureza. Já o útil próprio refere-se àquilo que é benéfico para o indivíduo em particular. Isto é, enquanto o útil comum é buscado pelo homem guiado preponderantemente pela razão, a busca pelo útil próprio é característica do homem imaginativo

e é a ele que tende a aderir imediatamente. Está relacionado [o útil próprio] ao que Moreau (2020, p.575) denominará “egoísmo biológico”, notável nas proposições 19 a 22 da parte IV da *Ética*. O *conatus* independe do gênero de conhecimento que orienta nossas ações, na medida em que é essência atual do modo finito e está presente tanto no tolo quanto no sábio. Por isso, tanto à medida em que somos guiados pela imaginação quanto à medida em que somos guiados pela razão, perseveramos no nosso ser. O que varia é o alcance da utilidade que é buscada. Como bem observa Balibar (2011, p.101) “a vida passional dos homens resulta exatamente igual à razão em seu esforço por perseverar na existência: ela expressa um modo igualmente natural, mas “inadequado” do desejo humano”.

#### 4.4 *Mimesis* afetiva: o papel da imaginação na sociabilidade humana

Na gênese do campo político está a mecânica dos afetos, longamente demonstrada na parte III da *Ética*, a partir da qual se constitui o sujeito político (multidão) e seu *ingenium*<sup>106</sup>. Se guiados pela razão, explica Spinoza na proposição 35 da parte IV da *Ética*, os homens saberiam o que é útil para si e reconheceriam no convívio com os outros homens o que há de mais proveitoso para sua perseveração na existência.

Apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, em natureza. [...] *Corolário 1*. Não há, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a condução da razão. [...] *Corolário 2*. É quando cada homem busca o que é de máxima utilidade para si, que são, todos, então, de máxima utilidade uns para com os outros. (EIVP35Cor1e2, SO2, pp.232-233).

Nesse sentido, uma sociedade que fosse constituída por indivíduos guiados pela razão seria expressão do próprio *conatus* coletivo, pois, conforme vimos, Spinoza não compartilha do ideal aristotélico de que o homem é um animal político por natureza. O estabelecimento do campo político não ocorre mediante ação transcendente que determina a sociabilidade humana, mas é resultado do próprio esforço individual para perseverar na existência, na medida em que ao estabelecer noções comuns do que seja bom, útil ou mau, faz com que busquem coletivamente meios de se fortalecerem.

Apesar de ser um racionalista, Spinoza não nutre a ilusão de que estabelecido o estado civil os homens livrar-se-ão das amarras da imaginação e guiar-se-ão exclusivamente pela razão. Uma sociedade não se constitui apenas por homens racionais e a imaginação é o estado mais comum entre os homens que estão a todo tempo submetidos a paixões e ideias

---

<sup>106</sup> Cf. MOREAU, Pierre-François. *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza (I)*. *Revista de historia del pensamiento moderno*. Nº 1, enero-junio, 2009, 3-12.



inadequadas. O que revela a pouca utilidade em pensar a política considerando apenas o domínio da razão frente à experiência humana na dimensão da imaginação na política.

É, pois, certo - e na nossa *Ética* demonstramos ser verdadeiro - que os homens estão necessariamente sujeitos aos afetos e são constituídos de tal maneira que se compadecem de quem está mal e invejam quem está bem; são mais propensos à vingança que ao perdão; e, além disso, cada um deseja que os outros vivam segundo o engenho dele, aprovelem o que ele próprio aprova e repudiem o que ele próprio repudia. Donde resulta que, como todos desejam igualmente ser os primeiros, acabem em contendas, se esforcem quanto podem por oprimir-se uns aos outros e o que sai vencedor se vanglorie mais daquilo em que prejudicou o outro do que daquilo que ele próprio beneficiou. E, embora estejam todos persuadidos de que a religião ensina, pelo contrário, que cada um ame o próximo como a si mesmo, isto é, que defenda o direito do outro tanto como o seu, mostramos contudo que esta persuasão pouco pode perante os afetos. Prevalece, é verdade, na hora da morte, quando a doença já venceu os próprios afetos e o homem jaz exangue, ou nos templos, onde os homens não têm nenhuma relação, mas não na praça pública, ou na corte, onde seria extremamente necessária. Mostramos, além disso, que a razão pode certamente muito a reprimir e a modelar os afetos, mas vimos também que o caminho que a mesma razão ensina é extremamente árduo; de tal modo que aqueles que se persuadem de poder induzir, quer a multidão, quer os que se confrontam nos assuntos públicos, a viver unicamente segundo o que a razão prescreve, sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fábula. (*TP*, I, 5, SO3, p.275).

Ora, se “é raro que os homens vivam sob a condução da razão”, sendo na sua maioria “invejosos e mutuamente nocivos”, mas apesar disso “difícilmente podem levar uma vida solitária”<sup>107</sup>, como afirma Spinoza no escólio da proposição 35 da parte IV, analisar o campo político na sua efetividade demanda que tal análise prescindida da exclusividade da razão entre os homens. Enquanto guiados pela razão, os homens concordam sobre o que lhes é bom e útil. Ao contrário, quando guiados pela imaginação, os homens são passíveis de conflitos inconciliáveis, pois, movidos por ideias inadequadas, podem discordar sobre o que é melhor para si e para a coletividade, enfraquecendo o vínculo da trama social.

A influência da imaginação e das paixões na gênese do campo político é evidenciada pela tese da imitação dos afetos, por meio da qual os homens, ainda que movidos por ideias inadequadas buscam o convívio com os outros homens. Desse modo, a experiência de comunidade reflete o *conatus* de cada indivíduo, ainda que esteja tomado por paixões tristes. A imitação dos afetos opera sempre no campo da imaginação. Nominalmente, a temática da *mimesis* afetiva ocorre nas proposições 27, 49 e na definição do afeto de *emulação*, mas não se

---

<sup>107</sup> Os indivíduos isolados são praticamente incapazes de conservar-se a si mesmos durante muito tempo, enquanto o Estado pode, desde que esteja bem constituído, durar por suas próprias forças (*TP*, III, 11).

restringe somente a essas ocorrências, em verdade, das proposições 27 a 51, Spinoza reflete sobre a imitação dos afetos e suas consequências sobre a vida afetiva interindividual.

Em suma, a imitação dos afetos atua como uma lei à qual obedecem esses movimentos aparentemente confusos das trocas afetivas. Digo confusos, pois na vida afetiva comum há uma circulação constante de afetos, que cada pessoa partilha com os outros, sem que seja sempre possível definir rigorosamente o que, nessas trocas, pertence a um ou a outro. A tese desenvolvida na proposição 27, que inaugura essa discussão na obra magna do autor, considera a “semelhança” como fator decisivo para esse mecanismo mimético: “Por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante” (EIIIP27). Macherey (1995) observa que devemos ser sensíveis ao fato de serem “coisas semelhantes a nós”, segundo a fórmula que já tinha sido utilizada no escólio da proposição 23, por serem pessoas como nós, igualmente capazes de serem afetadas pela alegria e pela tristeza, capazes de amar e odiar, exatamente da mesma forma que nós. Ora, esta semelhança não é apenas formal e ideal; na verdade, desencadeia um processo de reação afetiva, o que significa que nós mesmos sentimos em parte os afetos experimentados por uma pessoa que reconhecemos como semelhante a nós, prescindindo de qualquer afeto prévio. Percebemos, assim, os mecanismos imaginativos em pleno funcionamento, sublinhando o carácter espontâneo desta reação afetiva que se produz involuntariamente, de forma completamente irrefletida. A imaginação da semelhança constitui um vínculo afetivo que inscreve em cada homem uma ligação com outros seres singulares que lhe pareçam semelhantes a si próprio. Balibar (2011, p.101) observa, entretanto que

os homens, embora tenham “a mesma natureza”, não são “semelhantes”. Mas estes se tornam semelhantes. E o que provoca a identificação é uma “causa externa”, nomeadamente a imagem do outro como objeto afetivo. Mas esta imagem é profundamente ambivalente: atraente e repulsiva ao mesmo tempo, calmante e ameaçadora.<sup>108</sup>

Essa imitação afetiva permite Spinoza identificar uma nova gênese de sociabilidade a partir das paixões, uma forma de vínculo social que não precisa e não passa pelo conhecimento racional do útil comum ou do bom (Balibar, 2011, p.101).

Conforme vimos no capítulo anterior quando nos referíamos à atividade imaginativa, as ideias pelas quais a mente representa a existência dos corpos externos correspondem às afecções

---

<sup>108</sup> Do original: “Los hombre, se bien tienen “la misma naturaleza”, no son “semejantes”. Sino que estes devienen semejantes. Y lo que provoca la identificación es una “causa exterior”, a saber la imagen del otro como objeto afectivo. Pero ésta imagen es profundamente ambivalente: atractiva y repulsiva a la vez, tranquilizadora y amenazante.” (Balibar, 2011, p.101).

do corpo de que é ideia, que misturam a existência deste corpo e a dos corpos externos pelos quais ela é afetada. De modo que, ao nos representar a existência de um corpo externo semelhante ao nosso corpo, temos a ideia de uma afecção do nosso corpo que envolve não apenas a existência do corpo externo pelo qual ele é afetado, mas também a das afecções deste corpo, pelo qual o nosso próprio corpo é afetado, nos levando a sentir esses afetos como se fossem produzidos em nós, através de uma simples transferência de imagens das coisas, que ocorre sem que sequer tomemos consciência disso.

Spinoza identifica dois afetos particulares, que ilustram concretamente o funcionamento do mecanismo mimético afetivo: a comiseração (*commiseratio*) e a emulação (*aemulatio*). O primeiro destes afetos, é analisado nos escólios da proposição 22 e na definição geral dos afetos [18], onde se afirma que a comiseração é “a tristeza que acompanha a ideia de um mal que atingiu um outro que imaginamos ser nosso semelhante”. Basta imaginarmos que uma pessoa é semelhante a nós, sem sequer ter tido uma relação afetiva direta com ela, para partilharmos instintivamente as suas tristezas. O segundo afeto, conforme analisado no escólio da proposição 27 e na definição geral dos afetos [33], explora a ideia de imitação dos afetos e como isso impulsiona a ação. Spinoza argumenta que somos naturalmente inclinados a compartilhar os sentimentos dos outros, o que se traduz em um desejo de agir conforme esses sentimentos. Esse processo de imitação não só nos faz experimentar as alegrias e tristezas alheias, mas também nos leva a adotar normas de comportamento observadas nos outros, moldadas pelos mesmos impulsos emocionais. A emulação, é definida como "o desejo de uma coisa que se produz em nós por imaginarmos que os outros têm o mesmo desejo". Ou seja, ao percebermos que outras pessoas desejam algo, tendemos a desenvolver o mesmo desejo. Esse mecanismo mostra como nossos desejos e comportamentos são influenciados pelas percepções dos desejos alheios, promovendo uma espécie de contágio afetivo que direciona nossas ações e escolhas. Portanto, o princípio da imitação dos afetos destaca a profunda conexão entre nossos estados emocionais e os impulsos que guiam nosso comportamento. Através da emulação, nossos desejos são moldados pelo que imaginamos ser os desejos dos outros, demonstrando a influência recíproca dos afetos nas relações humanas.

Essa temática será retomada no escólio da proposição 50 da parte IV da *Ética*, onde afirmará que quando este mecanismo de assimilação deixa de funcionar, isto é, quando alguém “não é levado nem pela razão, nem pela comiseração, a ajudar os outros, é, apropriadamente, chamado de inumano”, porque parecerá ter perdido qualquer semelhança com um homem. Esta observação é importante, afirma Macherey (1995), porque nos traz dois elementos para a análise de como a imaginação interfere nas relações afetivas interpessoais. Por um lado, mostra

que, para além do reconhecimento particular que, em circunstâncias concretas, certas pessoas têm entre si, está aqui em jogo um processo de identificação tendencialmente universal, em virtude do qual estas personagens se reconhecem e se sentem afetivamente unidos pela pertença a um gênero comum, que é a humanidade<sup>109</sup>: assim, o semelhante a nós é uma pessoa como nós porque é um homem como nós, ao menos porque pensamos assim. Por outro lado, não devemos esquecer que este reconhecimento e o sentimento de pertença a um gênero a que está associado decorrem inteiramente dos procedimentos da imaginação, que operam por simples associações e transferências, sem ter que intervir nesses procedimentos de conhecimento racional da natureza efetiva das coisas assim unidas por um vínculo de semelhança que depende inteiramente destas associações e destas transferências.

A semelhança pela qual o mecanismo afetivo ocorre fica a critério da imaginação e disso decorrem duas consequências inevitáveis: [1] pode fundamentar as mais belas experiências de solidariedade e generosidade; mas também [2] pode fundamentar as mais cruéis formas de preconceitos.

Matheron (2021, p.157) observa que a comiseração (tristeza nascida da tristeza do outro) e a benevolência (o desejo que decorre da comiseração) têm importância secundária no jogo das relações humanas e apresenta três casos que merecem atenção. Em primeiro lugar, afirma que “numa sociedade política bem organizada, a comiseração seria tão inútil quanto em uma comunidade de sábios<sup>110</sup>”, pois apesar de podermos experimentá-la – contanto que não fôssemos razoáveis, uma vez que se trata de afetos decorrentes da *mimesis* afetiva que, por sua vez, tem origem na imaginação – a benevolência dela decorrente não teria como ser exercida. Aqui, Matheron retoma a questão que reflete um dos grandes desafios da política em sociedades onde a desigualdade é marca dominante: quem se incumbem do cuidado com os pobres? A resposta é velha conhecida: O estado; pois o indivíduo privado não tem nem a possibilidade de conhecer todas as misérias nem os meios de aliviá-las. Além disso, tentar incumbir-se dessa tarefa pessoalmente traria poucas vantagens para a coletividade<sup>111</sup>. Em segundo lugar, “uma sociedade sem comiseração é então, não apenas possível, mas desejável”, no entanto, por nossas

---

<sup>109</sup> Na Proposição 29 da Parte III da *Ética*, Spinoza apresenta a humanidade, ao lado do afeto da ambição, como podendo ser duas faces da mesma ação, dependendo do contexto ou das motivações subjacentes. Spinoza aponta que uma mesma ação (por exemplo, ajudar alguém em necessidade) pode ser movida tanto pela ambição quanto pela humanidade. A diferença entre os dois afetos não está na ação em si, mas na motivação que a provoca: Se a ação é motivada pelo desejo de glória ou aprovação social, ela é considerada um ato de ambição; por outro lado, se a ação é motivada pela compreensão racional do bem-estar mútuo, ela é considerada um ato de humanidade. Assim, a mesma ação externa (como ajudar alguém) pode ter diferentes naturezas internas: uma natureza movida pela razão (humanidade) ou uma movida por paixões (ambição).

<sup>110</sup> EIVP50: “A comiseração, no homem que vive sob a condução da razão, é, em si, má e inútil”.

<sup>111</sup> EIVApCapXVII.

sociedades políticas, na prática, mostrarem-se muito mal organizadas, a comiserção exerce uma função compensatória: “ela permite, anarquicamente, ao acaso dos encontros individuais, com risco de erros grosseiros, remediarem de alguma forma a deficiência das instituições<sup>112</sup>.” (Matheron, 2021, p.157). A fragilidade dessa função compensatória evidencia-se pelo próprio alcance dela, pois mesmo a compaixão individual mais ardente, contribui infinitamente menos que a obediência política para a manutenção do tecido social, uma vez que, como ressalta Matheron (2021), a benevolência só beneficia aquele que aqui e agora nos comoveu e se torna fonte de problemas quando ela se exerce às custas de outras pessoas. Em terceiro lugar, “é apenas no estado de natureza que a comiserção, na ausência de toda regulação política, manifesta plenamente suas virtudes”, pois neste estado a comiserção é capaz de atenuar a severidade dos conflitos. Mesmo num contexto em que nenhum castigo freia nossas ações vis movidas por inveja ou “ambição de dominação” em relação aos nossos semelhantes, não vamos muito longe pois nos comiseramos do sofrimento alheio. Isso é exemplificado por Spinoza no Capítulo XVIII do *TTP*, quando menciona que na ocasião da única guerra civil conhecida pelo povo hebreu sob o regime teocrático, os vencedores tiveram misericórdia dos vencidos e esforçaram-se por reestabelecer sua primitiva dignidade:

Igualmente digno de nota é ter havido, enquanto o povo deteve o poder, apenas uma guerra civil, a qual viria, no entanto, a ser completamente sanada, além de quê os vencedores se mostraram de tal maneira misericordiosos para com os vencidos, que tentaram por todos os meios reintegrá-los na sua primitiva dignidade e com as mesmas posses. Mas assim que o povo, que não estava nada habituado a reis, substituiu pela monarquia o regime anterior, as guerras civis não mais tiveram fim e travaram-se combates tão violentos como nunca se tinha ouvido falar. (*TTP*XVIII, SO3, p.224).

Spinoza afirma, na proposição 27 da parte III, que “não podemos odiar a coisa de que nos comiseramos pelo fato de que sua miséria nos afeta de Tristeza” (EIIIP27Cor2) e que “se pudéssemos odiá-la, então nos alegraríamos com a sua Tristeza, o que é contra a Hipótese” (EIIIP27Cor2Dem). Por ser a comiserção uma forma de tristeza, supõe Matheron (2021, p. 158), “ela poderia nos incitar a fugir dos outros homens a fim de não ser testemunha de seus sofrimentos”, pois embora não odiemos quem nos causa pena, odiamos as causas do seu sofrimento e no esforço – às vezes vão – de libertá-lo da miséria, podemos evitá-lo [o homem]. Além disso, a comiserção depende de encontros pessoais fortuitos, o que significa que é um afeto despertado por um (ou alguns) indivíduo(os) determinado(s) que nos comovem aqui e agora, não é um afeto generalizável a todos os homens e só dura enquanto durar o sofrimento do nosso semelhante; depois, não significa nada para nós. O que tudo isto nos mostra é que a

---

<sup>112</sup> Cf. *TTP*XVIII: “Onde se deduzem, a partir das instituições hebraicas e da sua história, alguns princípios políticos”.

comiseração é responsável por impedir que a comunidade se dissolva, pois é um traço de humanidade que nos permite o olhar misericordioso em relação aos que consideramos semelhantes (ainda que somente enquanto durar o seu sofrimento).

Mas se a comiseração ocorre no contexto comunitário, não é dela que surge a sociabilidade, pois esta já está estabelecida. A ambição, ao contrário, é definida por Spinoza na proposição 29 da parte III da *Ética*, como “esforço de fazer e também de se abster de fazer algo só para agradar os homens” (EIIIIP29Dem), definição reforçada na definição dos afetos como “desejo imoderado de glória”. Portanto, a ambição é esse esforço para agradar, que busca a aprovação dos outros, pois imagina-se que isso trará glória. Este afeto, para Spinoza, é uma expressão da tendência humana de buscar conservar sua própria existência, mas de uma maneira que depende do reconhecimento alheio. A ambição, portanto, não é simplesmente um desejo individual, mas é profundamente social, pois se manifesta nas interações entre os indivíduos e busca essas interações. No cerne do pensamento de Spinoza está a distinção entre os afetos passivos e os afetos ativos. A ambição, quando não moderada pela razão, é um afeto passivo, ou seja, domina o indivíduo sem que ele tenha controle sobre ela. No entanto, quando guiada pela razão, a ambição pode se transformar em um afeto ativo (humanidade), contribuindo para o fortalecimento da comunidade política. Uma sociedade racional é aquela que sabe moderar a ambição, utilizando-a para o bem comum em vez de permitir que ela gere divisões e conflitos.

Em síntese, a *mimesis* afetiva, que consiste na tendência a imitar os afetos e comportamentos uns dos outros, especialmente quando guiadas por imagens poderosas que apelam ao desejo comum de segurança, reconhecimento e bem-estar, pode ser utilizada a favor do estado para promover a ordem social, utilizando signos, cerimônias e narrativas que reforçam a coesão social.

#### **4.5 Multidão: A formação do sujeito político**

O conceito de multidão sempre foi trabalhado com certo desprezo por carregar consigo a ideia de multiplicidade, normalmente atrelada a um conjunto de pessoas cujo valor (prestígio) é insignificante. Trata-se de um agrupamento de indivíduos que não possuem uma unidade primordial e por isso mesmo não possuem objeto, ao mesmo tempo em que não se constituem como sujeito. Se a tradição política da modernidade renega a multidão ao refletir sobre o movimento fundador e gerenciador da política, Spinoza segue na direção oposta construindo sua teoria política e fundamentando a legitimidade do direito civil a partir da multidão. Tendo em vista a importância deste conceito para a reflexão política de Spinoza, torna-se necessário

expor seus contornos, a fim de demonstrar por quais meios o autor confronta o sentido tradicionalmente atribuído à multidão, ao mesmo tempo em que a promove a sujeito político.

No pensamento político de Spinoza, a multiplicidade e a singularidade não são apresentadas como noções dissonantes, mas, ao contrário, vinculam-se necessariamente. Nessa medida o conceito multidão pode ser explicado seguindo os mesmos elementos argumentativos que o autor utiliza para falar do corpo. Na parte II da *Ética*, Spinoza postula o corpo da seguinte forma: “o corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto” (EIIPost1), trata-se, portanto, de uma relação entre partes extensas determinada por uma certa proporção de movimento e repouso. Essa proporção entre movimento e repouso, que também pode ser entendida como aceleração e refreamento, é o que garante a singularidade de cada coisa, nas palavras de Spinoza (EIIP13L1): “os corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância”, ou seja, cada corpo é composto por relações entre outros tantos corpos, o que nos permite inferir que à natureza de cada indivíduo pertence a multiplicidade.

Ainda nos postulados da parte II da *Ética*, é declarado que “o corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado” (EIIPost4). De forma análoga, podemos entender o movimento de formação da multidão, como necessário à conservação das singularidades. Dito de outra maneira, a forma como o corpo é constituído equivale à forma como a multidão é formada, possibilitando a identificação da multidão como corpo, mas não corpo individual, corpo coletivo e/ou corpo político<sup>113</sup>. De forma adequada podemos conceber a multidão como sujeito político por excelência e não segundo a perspectiva que a identifica como sinônimo de anarquia, caos e guerra. É a pluralidade das forças e das formas de vida presentes no contexto social que configura o espaço político e auxilia a conservação da existência da multiplicidade constituinte.

O conceito de multidão, na filosofia de Spinoza, surge, especificamente, nas obras em que o autor trata da política<sup>114</sup>, a saber: *Tratado Teológico-Político* e *Tratado Político*, ficando ausente no restante das obras, inclusive na *Ética*, escrita entre os dois tratados.

---

<sup>113</sup> Bove (2022, p.264) chama atenção para quatro consequências que podemos inferir da ideia de Spinoza do sujeito político como corpo: “Tal ideia implica: *em primeiro lugar*, que o corpo político se define por uma multiplicidade cujos elementos se estabilizam numa relação de movimento e repouso particular (sua *facies civitatis*); *em segundo lugar*, que esse mesmo corpo possui uma aptidão para afetar e ser afetado (para afetar corpos diferentes de si e ser afetado por eles); *em terceiro lugar*, que esse corpo complexo possui, como o corpo humano, uma potência constitutiva de concatenação das afecções; e *em quarto lugar*, que esse corpo deve também poder ser pensado, por sua complexidade, como sujeito prático, o que coloca em questão, assim como relativamente ao sujeito ético, a questão de seu devir-causa ou de sua autonomia.”

<sup>114</sup> Embora apareça frequentemente nos *Tratados* sobre política e inexista na *Ética*, existem também algumas ocorrências isoladas nas *Correspondências*, especificamente em três delas: Ep12, Ep34 e Ep81.

No estado natural, tanto pode ocorrer que os indivíduos entrem em conflito quanto que se unam numa situação de cooperação mútua. Quando se agrupam, são levados a isso por uma situação comum entre todos os integrantes do grupo, gerando afetos comuns (normalmente de medo ou esperança) que suavizam as divergências e conflitos provisoriamente.

Dado que os homens, como dissemos, se conduzem mais pelo afeto que pela razão, segue-se que não é por condução da razão, mas por algum afeto comum que uma multidão se põe naturalmente de acordo e quer ser conduzida como que por uma só mente, ou seja (como dissemos no art.9, cap. III), por uma esperança ou medo comuns, ou pelo desejo de vingar algum dano comum. Como, porém, o medo da solidão existe em todos os homens, porque ninguém na solidão tem forças para poder defender-se e reunir o necessário para a vida, segue-se que os homens desejam por natureza o estado civil, não podendo acontecer que eles alguma vez o dissolvam por completo. (TP,VI,1, SO3, p.298).

Santiago (2014, p. 77) nos chama atenção para a relação estabelecida por Spinoza entre liberdade e poder:

Se Hobbes dobrava a liberdade ao poder, Spinoza terá o mérito de tentar dobrar o poder à liberdade, à potência do coletivo, recusando enfaticamente a “necessidade capitalista da mistificação da *potentia* em *potestas*”, isto é, a sua sujeição à um poder soberano. Toda ontologia será então mobilizada para o cumprimento desse objetivo e culminará exatamente na multidão como sujeito portador da potência coletiva.

As limitações impostas pelo estado de natureza põem em movimento todos os mecanismos necessários à constituição do sujeito coletivo. A ideia de multidão trabalhada no *Tratado Político* conjuga a essência humana e o fundamento do estado. Na medida em que vários homens se reúnem, também suas potências se conectam fundando uma potência totalizante capaz de gerir e organizar o estado, sem que a liberdade de cada um, garantida por seu direito natural seja desconsiderada. De forma prática, consolida-se o direito civil que coexiste com o direito natural, possibilitando aos cidadãos a participação na organização da vida política.

Um adendo deve ser feito para demarcar a diferença de abordagem feita por Spinoza no *TTP* e no *TP* sobre a noção de multidão. Grosso modo, no *TTP*, o autor utiliza o termo unicamente para identificar a massa, ao passo que no *TP*, não se trata apenas de um termo, mas de um conceito que não só identifica a massa, mas a caracteriza e a denomina como sujeito/corpo político.

No *TTP*, a palavra multidão aparece enunciada pouquíssimas vezes, sempre como substantivo comum identificando uma matéria indistinta, que só é proferida quando ordenada e/ou contida pela soberania. Sendo facilmente identificado o caráter passivo que ela recebe, haja vista que não é dotada de nenhum nível de potência, nem indica margem possível para



qualquer manifestação autônoma. A exemplo disso, podemos citar a passagem do *TTP* em que Spinoza menciona a superstição como um meio eficaz de gerência da multidão: “não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões” (*TTPXVI*).

Seguindo essa linha de raciocínio, Hobbes é um dos estudiosos que veem a multidão como sinônimo de caos e desordem. Sobretudo a considera não como uma unidade, mas como uma massa desordenada que deveria ser controlada, contida, submetendo-se a mesma aos mecanismos de representação e/ou repressão política. A passagem que se segue, retirada do *Leviatã*, revela o ponto de vista hobbesiano acerca da multidão:

Uma multidão de homens se converte numa só pessoa quando é representada por um homem, ou uma pessoa, de tal forma que possa atuar com o consentimento de cada um dos indivíduos que compõem essa multidão. Isso representa a unidade do representante, não a unidade dos representados, o que faz a pessoa uma. E é o representante que sustenta a pessoa, mas apenas uma pessoa. A unidade não pode ser entendida de outro modo na multidão. (Hobbes, 2014, p. 135-136).

Em síntese, a palavra multidão aparece no *TTP* sempre com significados que remetem ao que é manifesto pela tradição filosófico-política, isto é, como sinônimo de povo, plebe, vulgo, representando uma matéria impassível de ação e de direito. Ao passo que no *TP*

[...] ela vai aparecer como sujeito da potência pela qual se define o estado, ao mesmo tempo que deixa de ser entendida como parte de um todo para passar a identificar-se como esse todo, a tal ponto que a sua potência se entende como exprimindo exatamente a potência e, por conseguinte, o direito do *imperium*. (Aurélio, 2009, p. xxvii).

Aurélio (2009, p. xxvii) nos incita a questão: “Qual a origem dessa reviravolta, que leva Espinosa a dotar a palavra multidão de uma carga semântica que ele próprio até então ignorara, transformando-a num conceito integralmente novo no âmbito do pensamento jurídico-político?” Para a qual ele supõe que tal mudança de perspectiva ocorre pela necessidade do autor de conciliar a política e a ontologia do seu sistema.

A multidão está na origem do poder político e este é constituído inteiramente por sua potência, assim, contrariando Hobbes, defende que esta não se desfaz com a implementação do contrato. Como já mencionamos em outro momento no texto, Spinoza afirma no *TTP* e reafirma no *TP* a impossibilidade de total transferência da potência a outrem, o que é fácil compreendermos se atentarmos para a constituição da multidão, formada pela reunião de inúmeros *conatus*. Sendo este a essência humana, não é possível que haja transferência total, mas tão somente parcial de forma a promover a organização do corpo político.

Essa mudança de sentido empregada ao termo multidão nos tratados sobre a política, não está referida somente ao caráter sociopolítico das relações entre os homens no contexto do estado civil, ou à garantia da sua liberdade e segurança nesse contexto. Muito mais profundo

que isso, a “requalificação” da multidão ocorre pela impossibilidade de modificação da essência dos homens e, conseqüentemente, da essência da própria multidão. De forma mais clara, trata-se da adequação da política à ontologia.

Na medida em que a discussão sobre a teoria política se desenvolve e relaciona-se com a análise dos princípios legitimadores do exercício do poder, torna-se imprescindível a reflexão sobre o conceito de multidão identificado como o sujeito político. De acordo com os problemas derivados da determinação do sujeito político, obtém-se uma compreensão mais clara do pensamento político de Spinoza, o que permite estruturar perspectivas políticas mais ou menos condizentes com as formas de governo apresentadas pelo autor. Isso porque, como veremos, antes de se configurar como democrático, monárquico ou aristocrático, o estado é um direito comum, pois exprime a potência da multidão.

Spinoza posiciona-se de uma forma ímpar ao considerar a multidão como responsável pela formação do estado civil e do direito civil, destoando das correntes políticas tradicionais de sua época. E vai além, pois, é a partir do conceito de multidão que se ergue toda a sua teoria política e os fundamentos de legitimação do direito civil, é o que Aurélio (2009, p. xxiii) corrobora ao afirmar que “a emergência do político reside precisamente nessa fundação de uma ordem ou direito que, por sua vez, não é senão a emergência de uma potência que se impõe a cada um” e continua, afirmando que essa ordem é “resultante das potências e impotências individuais de quantos constituem uma potência coletiva”. Com base nos estudos e na exposição do conceito de multidão, observa-se a necessidade de retomar aos seus fundamentos ontológicos e políticos.

A ontologia de Spinoza, como vimos no primeiro capítulo desta pesquisa, é marcada pela multiplicidade, a começar pela concepção de substância e sua identificação com Deus. Embora, a partir da tese do monismo substancial, Spinoza conceba a unicidade da substância, ela é essencialmente composta por uma multiplicidade (infinita) de atributos. Desse modo, considerando que a Substância é causa e fundamento ontológico de tudo o que existe, torna-se possível a afirmação de que a multiplicidade está na base de toda a realidade. Assim, singularidades e multiplicidades vinculam-se necessariamente.

A física spinozana, por sua vez, desenvolve-se a partir da compreensão do corpo. O conceito spinozano de corpo também envolve elementos que levam à identificação com a multiplicidade, na medida em que é composto por relações entre outros tantos corpos. Essas relações são constantes e se mantêm permanentes até o infinito. Nesse sentido, nas palavras de Spinoza, “um indivíduo composto pode ser afetado de muitas maneiras, conservando, apesar disso, sua natureza.” (EIIP13Esc). Desse modo, o universo físico é um só e se constitui a partir

do múltiplo, de modo que a unidade quantitativa se estabelece pela rede de relações composta por múltiplas partes externas, que se encontram em um processo aberto de determinação de suas relações. Digo processo aberto, pois constitui-se como um fluxo contínuo.

Na natureza, além da multiplicidade de corpos, cada corpo também envolve uma infinidade de outros corpos. Este dado é postulado por Spinoza quando afirma que “o corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto.” (EIIPost1). A física de Spinoza deixa de lado a tese do atomismo e desenvolve-se a partir da ideia de multiplicidade e não de unidade. Existe, não só na física, mas na compreensão do real como um todo a valorização da multiplicidade, que consiste na origem de qualquer unidade, que se subordine ao múltiplo existente no interior de sua estrutura.

Análogo ao corpo humano (individual) é o corpo político (coletivo), concernente a compreensão da multiplicidade, demonstrado por Spinoza ao longo de todo seu pensamento. O mesmo princípio que se situa na origem dos corpos singulares, define o corpo coletivo seguindo as mesmas propriedades dos primeiros. A ideia de corpo coletivo nos conduz à compreensão do que é comum, ou seja, é referente àquilo que pertence a todos, do qual cada um pode fazer parte.

A filosofia spinozana não acompanha as inúmeras vertentes do pensamento político que defendem a tese segundo a qual somente mediante a unidade seria passível de se instituir o governo. A multidão, que envolve o conceito de multiplicidade de que estamos falando, não é considerado como algo que carregue em si qualquer negatividade, desordem ou desarmonia, que a tradição filosófica, em geral, costuma atribuir a esse termo e seus derivados, tampouco deve ser entendida como promotora da anarquia, do caos e da guerra, mas, sobretudo, deve ser entendida como sujeito político. É a pluralidade das forças e das formas de vida presentes no ambiente social que configura o espaço político, também marcado pela pluralidade originária.

Vimos anteriormente que, para Spinoza, a sociedade civil é constituída por intermédio da conveniência, que faz com que cada homem reconheça na união com o outro, a possibilidade de aumentar a sua própria potência. Esse reconhecimento, no entanto, deve ser tratado com cuidado e de forma clara, pois admitimos que ele não ocorre somente pela razão, mas também pela dinâmica afetiva.

Quando movido por paixões o homem também pode constituir vínculos e formar associações, por imaginar que em algumas situações o outro pode lhe proporcionar um bem e assim lhe ser útil para sua autoconservação. Se, no convívio em sociedade civil, a piedade e a lealdade são afetos fundamentais para a compreensão do modelo ideal de natureza humana, no momento anterior ao convívio social, ou seja, no momento da associação entres os homens, são

os afetos da esperança<sup>115</sup> e do medo que aparecem como elementos fundamentais desse processo. Ou seja, os homens associam-se buscando aquilo que lhes é útil e guiados, no âmbito afetivo, pela esperança de um mal menor e de um bem maior, e pelo medo de um mal maior, pois, de acordo com a natureza humana, ninguém deve desprezar o que considera ser bom, a não ser na esperança de um bem maior, ou por receio de um maior dano. Contudo, de acordo com a prop. 32 da parte IV da *Ética*, Spinoza afirma que sob o domínio das paixões, os homens podem agir de forma inconstante e assim se opor uns aos outros, pois “à medida que os homens estão submetidos às paixões, não se pode dizer que concordam em natureza.”

Em contrapartida, a razão mostra a utilidade da formação de associações entre os homens, pois a capacidade de um homem sozinho é demasiadamente limitada para poder se conservar. É através dessa associação que se constitui o sujeito político ou multidão, que nada mais é que a união de potências. Da união das potências, por sua vez, formam-se os cidadãos.

Dessa forma, é possível afirmar que o estado civil possui tanto uma dimensão imaginativa (passional e afetiva), quanto uma dimensão racional. A dimensão imaginativa se dá de forma primária no estado de natureza, uma vez que nesse momento não apenas a maioria dos homens não experimentam a vida racional como ainda estão ausentes quaisquer instituições ou condições capazes de permitir que se conduzam de outro modo que não a agir segundo as paixões<sup>116</sup>. A dimensão racional, por outro lado, pode ser compreendida a partir da definição de virtude “à medida que ela tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis da sua natureza.” (EIIIDA8). A virtude surge aqui completamente desprovida de qualquer traço moral, consistindo apenas na busca do que é útil ou bom, isto é, na busca da autoconservação do ser e da expansão da potência.

Em face disso, Spinoza traça rapidamente uma comparação entre a condição potencial do homem no estado de natureza e no estado civil, para reafirmar a tese de que a associação é útil para a concepção plena do direito natural. Nas palavras do autor:

---

<sup>115</sup> Esperança e medo são definidos por Spinoza como afetos coexistentes e associados. Na definição dos afetos apresentada no final da parte III da *Ética*, essa associação é explicada da forma como se segue:

“12. A esperança é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida.

13. O medo é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida. Veja-se, a este respeito, o esc. 2 da prop. 18.

Explicação. 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 alguma coisa que odeia, também imagina algo que exclua a existência dessa coisa e, portanto (pela prop. 20), alegra-se. E, como consequência, dessa maneira, tem esperança de que essa coisa não se realize.” (EIII Definição dos afetos).

<sup>116</sup> Isso não significa, entretanto, que a instituição do estado civil conduza instantaneamente à passagem da condição predominantemente imaginativa para uma condição predominantemente racional.

Como, porém (pelo art. 9 deste cap.), no estado natural cada um está sob 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 para 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 do que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter. E o certo é que cada um pode tanto menos e, conseqüentemente, tem tanto menos direito quanto mais razão tem para temer. A isto acresce que os homens, sem o auxílio mútuo dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente. E, assim, concluímos que o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns 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. Com efeito (pelo art. 13 deste cap.), quanto mais forem os que assim se põem de acordo, mais direitos têm todos juntos. (*TP*,II,15, SO3, p.281).

Na sociedade civil, Spinoza identifica o conjunto dos cidadãos associados que formam o sujeito político com um homem no estado natural, “pelo que, enquanto militarem por esse estado, é por si que zelam e é a si que se dedicam” (Cf. *TP*,VII,22). Ora, o direito da cidade é definido pelo poder da multidão que é conduzida como que por uma única mente, em outras palavras, é a partir da união de corpos, que se compõem a potência coletiva. Nessa medida,

onde os homens têm direitos comuns e todos são conduzidos como que por uma só mente, é certo (pelo art. 13 deste cap.) que cada um deles tem tanto menos direito quanto os restantes juntos são mais potentes que ele, ou seja, não tem realmente sobre a natureza nenhum direito para além daquele que o direito comum lhe concede. Quanto ao mais, tem de executar aquilo que por consenso comum lhe é ordenado, ou (pelo art. 4 deste cap.) é coagido a isso pelo direito. (*TP*,II,16, SO3, p.182).

Esta união de corpos e mentes, naturalmente concordantes, faz com que a reunião de potências seja equivalente a união de direitos. Da mesma maneira, a criação de uma potência coletiva ou potência da multidão é identificada com a ideia do indivíduo coletivo singular, que embora se equivalha em estrutura de atividade, não se equivale em potência, pois, como vimos, a potência da multidão supera amplamente a potência do indivíduo singular.

A multidão consiste no corpo político ou sujeito político detentor do poder do estado onde direito natural e direito civil se equivalem. É importante lembrar a ideia que relaciona corpo e indivíduo, desenvolvida por Spinoza ao longo da proposição 13 da parte II da *Ética*, segundo ela, um indivíduo é constituído pela união de corpos, estes, por sua vez, não se distinguem em substância e sua união (hipotética) é conservada, pois mesmo que os corpos se alterem, o indivíduo mantém conservada sua natureza quanto a Substância e aos modos. Assim, esta composição de partes que formam o corpo e o determina, se relaciona com outros corpos que lhes são externos, causando um processo de afetação mútua. Diz ele:

Vemos, assim, em que proporção um indivíduo composto pode ser afetado de muitas maneiras, conservando, apesar disso, sua natureza. Até agora, entretanto, concebemos um indivíduo que se compõe tão somente de corpos

que se distinguem entre si apenas pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, isto é, que se compõem de corpos mais simples. Se, agora, concebemos um outro indivíduo, composto de vários indivíduos de natureza diferente, veremos que também ele pode ser afetado de muitas outras maneiras, conservando, apesar disso, sua natureza. (EIP13Esc, SO2, p.101).

Destarte, é possível inferir que a singularidade do homem é afirmada por sua conjunção com outros corpos e pela afetação mútua que a própria composição enseja, pois, “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). Se os fundamentos do estado deduzem-se da natureza dos homens, e se ela está presente tanto no corpo, quanto na reunião de corpos, então esta concepção de indivíduo reflete uma analogia entre o corpo humano e o corpo político, o que nos permite compreender o estado como um indivíduo extraordinariamente complexo, definido por uma tendência de conservação do modo de ser desse indivíduo. No entanto, para que essa potência

[...] encarne, de fato, o direito comum, isto é, decida e ordene, ela tem que se configurar como império ou domínio sobre cada uma das potências individuais, isto é, tem de ser protagonizada por uma vontade acima da vontade de cada um e funcionar como se fosse uma só mente. Seja, porém, qual for a forma que assumir o império ou estado, o indivíduo não deixa de se esforçar por ser tanto mais *sui juris* quanto possa. Pode o estado ser detido por um só, por uns tantos, ou por todos: a sua potência ou direito nunca deixa de ser a resultante das potências e impotências do soberano e dos súditos, ou seja, nunca deixa de ser a potência da multidão configurada como um tipo de *imperium*. (Aurélio, 2009, p. LV).

Por esse motivo, Spinoza é categórico na discussão sobre o estado mais bem ordenado, fundado sobre princípios práticos que possibilitem a constituição de um regime onde a potência de cada indivíduo possa se realizar plenamente, ou seja, onde as liberdades individuais sejam observadas e a distribuição da soberania favoreça e expressão dos direitos naturais individuais. Tal regime não poderia ser outro que não a democracia, o mais natural dos regimes, segundo Spinoza.

Mas, para explicar a constituição do sujeito político de forma mais abrangente é necessário apresentar, além dos aspectos ontológicos e físicos, a influência do aspecto epistemológico, mais precisamente da teoria do conhecimento mencionada (em nota) no capítulo anterior. Neste sentido, é importante lembrar a reflexão de Spinoza acerca da naturalidade dos afetos contida no início do TP, que busca compreender as emoções como propriedades da natureza humana, não ridicularizando-as ou atribuindo-as a algum defeito da natureza. Esse posicionamento acerca dos afetos é delineado desde o TTP, quando afirma que:

Nem todos, com efeito, estão naturalmente determinados a agir segundo as regras e as leis da razão; pelo contrário, todos nascem a 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 conservar-se por todos os meios de que dispõem, isto é, seguindo o impulso apenas do desejo, porquanto a natureza não lhes deu qualquer outro meio e lhes negou o poder efetivo de viver segundo a recta razão. (*TTPXVI*).

Daí é possível relacionar a necessidade de instituição do estado pela perspectiva do primeiro (imaginação) e segundo (razão) gêneros do conhecimento, pois, nem a unanimidade das paixões, nem a unanimidade da razão dá conta de explicar essa necessidade. Dito de outro modo, no estado de natureza o conhecimento imaginativo nos leva ao erro e a possibilidade de ocorrência de conflito é eminente, a razão, por sua vez, atua na condução dos afetos na busca dos homens por segurança e liberdade, que só são alcançadas no estado civil. Assim, os afetos impõem a necessidade de instituição do estado, mas sozinhos não podem promover a estabilidade necessária para a sua manutenção e a razão dá condição para que os homens alcancem o estado civil, mas sozinha não imprime a necessidade do estado, pois se todos os homens fossem conduzidos só pela razão, não teríamos necessidade do estado, nem dos meios que este emprega para nos convencer a obedecer às leis. Portanto, o esforço de Spinoza concentra-se em nos fazer compreender racionalmente aquilo que a própria experiência mostra e, assim, instituir uma política a partir da condição natural dos homens. O papel da razão na constituição do estado (*imperium*) é de estabilizador das oscilações inerentes à natureza humana no contexto da sociabilidade.

Dito isso, passemos agora a explicação de como se dá, de fato, a congruência entre direito natural e lei da natureza universal, descrito por Spinoza na passagem a seguir:

Não está no poder de cada homem usar sempre da razão e estar no nível supremo da liberdade humana. E contudo cada um esforça-se sempre, tanto quanto está em si, por conservar o seu ser, e (uma vez que cada um tem tanto direito quanto a sua potência vale) tudo aquilo por que cada um, sábio ou ignorante, se esforça e faz, esforça-se e faz por supremo direito da natureza. Donde se segue que o direito e a instituição da natureza, sob o qual todos os homens nascem e na maior parte vivem, não proíbe senão aquilo que ninguém deseja e que ninguém pode, não se opondo a contendas, ódios, ira, dolos, nem a absolutamente nada a que o apetite persuade. E nem é de admirar. Com efeito a natureza não está limitada pelas leis da razão humana, as quais não se destinam senão à verdadeira utilidade e à conservação dos homens, mas por uma infinidade de outras leis, que respeitam à ordem eterna de toda a natureza, da qual o homem é uma partícula, e só por cuja necessidade todos os indivíduos são determinados a existir e a operar de um certo modo. Por conseguinte, tudo aquilo que na natureza nos parece ridículo, absurdo ou mau, é assim porque só parcialmente conhecemos as coisas e ignoramos na maior parte a ordem e coerência de toda a natureza, e porque queremos que todas as coisas sejam dirigidas pelo que prescreve a nossa razão, quando aquilo que a razão diz ser mau não é mau em relação à ordem e às leis da natureza universal, mas unicamente em relação às leis de nossa natureza. (*TP,II,8, SO3, p.279*).

Assim, cada indivíduo obedecendo às leis de sua natureza vai em busca do que lhe apetece e não faz parte do poder nem do sábio nem do insensato ser conduzido somente pela razão. Contudo, o esforço que faz com que cada homem conserve seu ser conduzirá inevitavelmente à liberdade e como esta só se realiza na dinâmica da vida política, a tendência de conservação do indivíduo singular leva à composição do sujeito político (coletivo). Essa composição nos encaminha para a construção do direito comum, pois é a partir da lógica da autoconservação que os homens unem forças. Portanto, quanto maior for o número dos que se unirem em um corpo, de mais direitos usufruirão, pois, para Spinoza, a vida política é um processo de organização das relações entre os indivíduos, de composição de suas potências singulares e de seus direitos naturais.

O estado em Spinoza é resultado da união de corpos e de potências, que criam uma potência nova, um indivíduo coletivo: multidão. A potência coletiva que define a multidão constitui uma unidade política. Por isso, o direito natural não desaparece por completo com o surgimento do estado, porque o homem, tanto no estado natural como no estado civil, age segundo as leis da sua natureza, satisfazendo seus próprios interesses. Aqui, cabe uma lembrança acerca do tema da liberdade, fundamental para o projeto político de Spinoza: no estado de natureza os homens têm sua liberdade limitada pelos afetos (paixões), no estado civil, por sua vez, o que limita a liberdade humana ainda são os afetos, pois o estado civil não elimina o estado de natureza, nem as paixões e estas são sempre indicadoras da servidão humana. A multidão que compõe o sujeito político pode atuar em várias formas de governo. A preocupação de Spinoza, no entanto, é apontar a melhor delas e a melhor forma de governo é aquela que possibilite a liberdade dos seus cidadãos.

A experiência humana no mundo que leva à constituição do estado (*imperium*) é cercada de paixão e ação. A todo momento, na produção da vida cotidiana, os modos finitos estão experimentando paixão e ação. O que ocorre, para a constituição do estado é que aquilo que os indivíduos descobrem que podem juntos supera aquilo que eles percebem que podem conseguir sozinhos. Então, no fundo, o que acontece na constituição do estado e que faz efetivamente com que a gente veja nitidamente a presença da razão ali, é essa descoberta de que pelo auxílio mútuo, as coisas que podemos juntos são mais potentes do que aquelas que conseguimos separados. Não é uma razão que vem *ex machina*, mas uma descoberta imanente à prática social. Há uma aliança entre paixão e ação, imaginação e razão, que favorece a instituição do estado.





## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não existe política sem o trabalho da imaginação. Essa foi, fundamentalmente, a tese que buscamos apresentar. Spinoza não cessou de afirmar ao longo de seus escritos epistemológicos, éticos e políticos, que os homens se guiam muito mais pelos afetos do que pela razão e no contexto político essa afirmação tem um destaque muito particular. Não por acaso, Spinoza descarta logo nas primeiras páginas do *Tratado Político* a necessidade de um fundamento racional (teórico) para a vida política (prática), pois na política a teoria é discrepante da prática e “não há ninguém menos idôneo para governar uma república do que os teóricos ou filósofos” (TP,I,1). Isso não significa que a razão não desempenhe um papel relevante na vida política, a experiência humana que leva à constituição do estado (*imperium*) é cercada de paixão e ação. A todo momento, na produção da vida cotidiana, os modos finitos estão experimentando paixão e ação. O que ocorre, para a constituição do estado é que aquilo que os indivíduos descobrem que podem juntos supera aquilo que eles percebem que podem conseguir sozinhos. Então, no fundo, o que acontece na constituição do estado e que faz efetivamente com que a gente veja nitidamente a presença da razão ali, é essa descoberta de que pelo auxílio mútuo, as coisas que podemos juntos são mais potentes do que aquelas que conseguimos separados. Não é uma razão que vem *ex machina*, mas uma descoberta imanente à prática social. Há uma aliança entre paixão e ação, imaginação e razão, que favorece a instituição do estado.

Vimos que, em termos políticos, de pouco adianta que o pacto seja conforme ao que a razão determina quando se sabe que a maior parte dos homens não chega a conhecer o que lhe é verdadeiramente útil. Nesse sentido, buscamos compreender a política a partir da realidade dos modos finitos, pois se os homens “onde quer que se juntem formam costumes e um estado civil” e se “as causas e fundamentos do estado não devem pedir-se aos ensinamentos da razão, mas deduzir-se da natureza ou condição comum dos homens”, como é possível pensar uma política aplicável a esta realidade? Donde inferimos que a verdadeira condição para a aplicabilidade da política seja um equilíbrio surgido da própria dialética passional (ação/paixão) e, para isso, é preciso admitir uma nova forma de conceber a imaginação, agora dotada de potência e responsável tanto pela constituição da ordem comum da natureza quanto por costurar a trama da sociabilidade dos modos finitos.

As discussões acerca da política no pensamento de Spinoza concentram-se no *TTP* e no *TP*, mas uma preocupação com a sociabilidade já aparece – ainda que de forma incipiente – no *TIE* §14, quando ele afirma que “é necessário formar uma sociedade como é de desejar, de

modo que o maior número chegue a esse ponto com maior facilidade e segurança”. A partir da análise comparativa entre o *TIE* e a *Ética*, foi possível traçar um paralelo entre a ordem necessária da natureza (concebida pelo intelecto) e a ordem comum da natureza (concebida pela imaginação), esta última nos interessou de maneira específica pois ela é fundada pelas consequências necessárias da finitude – [1] as ideias inadequadas, no conhecimento; [2] as causas inadequadas, na ação; [3] as paixões, na vida ético-psíquica – oriundas das propriedades necessárias das coisas finitas. Se o nosso objetivo foi investigar como pensar em uma política aplicável à realidade dos modos finitos, dada a afirmação de Spinoza sobre os fundamentos naturais do estado, não poderíamos nos furtar de iniciar esse percurso investigativo pela natureza dos modos finitos e suas consequências necessárias. O elo entre todas as consequências necessárias é ignorância das causas pela finitude do nosso intelecto. Assim, tudo o que existe é necessário e determinado, porém esse conhecimento não garante que possamos conhecer o nexo infinito de causas finitas. Por isso, o contingente e o possível somente são pensados por meio da imaginação, isto é, contingência e possibilidade não estão nas coisas, mas na nossa mente, e é necessariamente explicada pela nossa ignorância das causas.

Todo esse raciocínio encaminha à conclusão de que o homem está sempre, necessariamente, submetido às paixões, que segue a ordem comum da natureza, que a obedece e que, tanto quanto o exige a natureza das coisas, a ela se adapta. Por toda parte o homem está sujeito à lei dos afetos, que lhe é inescapável. A consequência disso é que a expressão das disposições inscritas na sua própria natureza é inevitavelmente influenciada pelas causas externas, que distorcem sua ação na direção de uma “heteronomia fundamental”. Seguir a ordem comum da natureza, envolve a convivência com todos os seus caprichos e irregularidades, que provocam variações na manifestação do seu poder de ser e de agir. Daí a importância de compreendermos como a dinâmica da imaginação interfere nos *conatus* individuais e no *conatus* do estado, ou do sujeito político.

Compreender os efeitos políticos da dinâmica da imaginação exige a compreensão prévia do problema da imaginação em seu pensamento. Spinoza assume uma tensão entre o conceito clássico de imaginação, segundo o qual a imaginação é desvalorizada, assimilada a um conhecimento vago, confuso, baseado em signos e fonte de superstição. e a nova concepção de imaginação e o conceito elabora por ele, segundo o qual a imaginação aparece como constitutiva da atividade humana, estando intrinsecamente ligada ao *conatus* (o esforço de cada ser para perseverar na sua existência). A imaginação não só acompanha as lutas internas entre as paixões, mas também serve como um elemento positivo nesse processo. Embora Spinoza tenha ousado pensar a imaginação em termos de potência, num século bastante inclinado a

criticar as suas fraquezas, ele também explorou longamente as fraquezas do conhecimento de primeiro gênero, isto é, as ilusões de um conhecimento por signos, que ignora a ordem e a conexão das coisas. Há, portanto, um entrelaçamento entre os dois conceitos de imaginação em sua filosofia, por isso, afirmamos que ele assume uma tensão entre os dois conceitos.

A dinâmica afetiva está diretamente associada à dinâmica da imaginação e muitas vezes, a imaginação – tomada como virtude da mente – atua com o *conatus* para o fortalecimento da potência (EIIIP54). Quando movido por paixões o homem também pode constituir vínculos e formar associações, por imaginar que em algumas situações o outro pode lhe proporcionar um bem e assim lhe ser útil para sua autoconservação. A noção de utilidade, conforme destacamos, possui acepções distintas: útil comum e útil próprio. O útil comum refere-se àquilo que é benéfico para todos ou para um grupo de pessoas em conjunto e está relacionado à ideia de que os seres humanos, como parte da natureza, buscam aquilo que promove a preservação e o bem-estar da comunidade ao mesmo tempo que beneficia o próprio indivíduo. Em termos mais práticos, o útil comum se relaciona a valores e ações que promovem a paz, a justiça e o bem-estar social. O útil próprio, por sua vez, refere-se àquilo que é benéfico para o indivíduo em particular, isto é, enquanto o útil comum é buscado pelo homem guiado preponderantemente pela razão, a busca pelo útil próprio é característica do homem imaginativo e é a ele que tende a aderir imediatamente. O *conatus* independe do gênero de conhecimento que orienta nossas ações, na medida em que é essência atual do modo finito e está presente tanto no tolo quanto no sábio. Por isso, tanto à medida em que somos guiados pela imaginação quanto à medida em que somos guiados pela razão, perseveramos no nosso ser. O que varia é o alcance da utilidade buscada.

A imaginação assume um papel importante no processo de sociabilidade humana através do mecanismo mimético afetivo que está na gênese do campo político, a partir da qual se constitui o sujeito político (multidão) e seu *ingenium*. A mimesis afetiva se impõe exatamente porque, como referimos repetidas vezes, os homens são mais guiados pelos afetos do que pela razão. Se guiados pela razão, os homens saberiam o que é útil para si e reconheceriam no convívio com os outros homens o que há de mais proveitoso para sua perseveração na existência. Uma sociedade não se constitui apenas por homens racionais e a imaginação é o estado mais comum entre os homens que estão a todo tempo submetidos a paixões e ideias inadequadas. O que revela a pouca utilidade em pensar a política considerando apenas o domínio da razão frente à experiência humana na dimensão da imaginação na política.

Em síntese, a mimesis afetiva, que consiste na tendência a imitar os afetos e comportamentos uns dos outros, especialmente quando guiadas por imagens poderosas que

apelam ao desejo comum de segurança, reconhecimento e bem-estar, pode ser utilizada a favor do estado para promover a ordem social, utilizando signos, cerimônias e narrativas que reforçam a coesão social. O reconhecimento e o sentimento de pertença a um gênero [humanidade] a que está associado decorrem inteiramente dos procedimentos da imaginação, que operam por simples associações e transferências, sem ter que intervir nesses procedimentos de conhecimento racional da natureza efetiva das coisas assim unidas por um vínculo de semelhança que depende inteiramente destas associações e destas transferências. Disso decorrem duas consequências inevitáveis: [1] pode fundamentar as mais belas experiências de solidariedade e generosidade; mas também [2] pode fundamentar as mais cruéis formas de preconceitos.

Ainda para contemplar a dinâmica da imaginação na constituição do campo político, nos dedicamos a analisar a constituição da *multitudo* que é também a constituição do poder político, na medida em que este reflete a potência do coletivo, pois ao mesmo tempo em que se apresenta como expressão imanente de suas relações constitutivas como poder político e leis comuns ela é, também, um coletivo de ideias, afetos, costumes, sendo assim conduzida “como que por uma só mente” (*TP*,II,16). Desse imaginário coletivo, que une a multidão por meio de ideias, língua, costumes/hábitos e história comuns, constitui também o *ingenium* da multidão mais apta à liberdade ou à servidão. Conforme vimos, não existe fundamento teológico para o estado, o que impede que a servidão ou a liberdade sejam impostas por um poder político que se afirme transcendente. Se considerarmos que é o *ingenium* de um povo livre que sustenta um estado livre e seguro, e que o destino de todo tirano está na obediência servil de seus súditos, então a construção da liberdade política ou da servidão está nas mãos da multidão. A imaginação que perpassa a multidão é expressão das suas próprias relações constituintes, de seu *conatus*.

Se os fundamentos do estado deduzem-se da natureza dos homens, e se ela está presente tanto no corpo, quanto na reunião de corpos, então esta concepção de indivíduo reflete uma analogia entre o corpo humano e o corpo político, o que nos permite compreender o estado como um indivíduo extraordinariamente complexo, definido por uma tendência de conservação do modo de ser desse indivíduo. Spinoza é categórico na discussão sobre o estado mais bem ordenado, fundado sobre princípios práticos que possibilitem a constituição de um regime onde a potência de cada indivíduo possa se realizar plenamente, ou seja, onde as liberdades individuais sejam observadas e a distribuição da soberania favoreça e expressão dos direitos naturais individuais. Tal regime não poderia ser outro que não a democracia, o mais natural dos regimes, segundo Spinoza. Muito embora no *Tratado Teológico-Político* já estivesse presente, como vimos, uma tematização sobre a multidão, na referida obra não se encontrava ainda

plenamente amadurecida a coincidência entre multidão e sujeito político. De fato, apenas no *Tratado Político* está contar com sua formação mais elaborada, capaz de oportunizar uma leitura mais significativa e inequívoca da teoria política de Spinoza baseada na natureza humana. Enquanto a multidão, no TTP, não possui dimensão potencial, pelo contrário, é supersticiosa e feroz, sinônimo de povo, plebe; no TP, reflete a maior potência possível e representa o sujeito político de ação da política de Spinoza.

Direito natural e direito civil são apresentados como conceitos fundamentais para a compreensão da política spinozana. Compreendemos o direito natural como aquele definido como potência natural para agir e existir, constituída, no estado de natureza, por duas modalidades: uma em que os indivíduos vivem segundos as leis de sua natureza e outra em que vivem sob sua própria jurisdição. Esta segunda modalidade sucumbe ao direito civil, ao passo que a primeira permanece, pois faz parte da natureza humana de modo que não pode ser desvinculado deste. O direito civil surge então como meio de ultrapassar os limites do estado de natureza, garantindo paz, segurança e liberdade. Assim, ao contrário de Hobbes, que declara que os homens saem do estado natural de forma definitiva, abdicando ao direito natural através de um contrato social, que lhes permite transferir todo o seu direito ao soberano, Spinoza afirma que não é por meio de contratos ou de pactos que os homens unem-se, mas a partir da consciência de que sozinhos dificilmente resistirão às forças externas, de modo que ao unirem-se terão mais forças e mais direitos do que sozinhos e, logo, formam a multidão, constituindo o corpo ou sujeito político.

Conforme vimos, o direito natural não é algo derivado de condições sobrenaturais ou externas à natureza, como muitas teorias tradicionais sugeriam. Em vez disso, ele acredita que o direito natural está enraizado na própria natureza dos seres e em sua potência ou capacidade de existir e agir. Para Spinoza, todo ser tem uma tendência inata de perseverar em seu próprio ser (*conatus*). Esse impulso de autopreservação é o fundamento do direito natural. Assim, o direito de cada ser é proporcional à sua potência, ou seja, à sua capacidade de existir e agir. Essa visão leva a uma compreensão do direito natural que é totalmente imanente à natureza, afastando-se de explicações teológicas ou transcendentais. Em essência, o direito de cada ser é a sua própria capacidade de existir e agir, sem necessidade de uma justificação sobrenatural.

Por fim, como a imaginação constitui uma esfera própria e ela tem uma potência própria, em relação à política isso se dá de modo muito particular. Porque a dinâmica dos afetos se associa dentro da experiência comum que pode mostra-se por vezes limitada, na medida em que ela pode ser uma experiência guiada unicamente pela imaginação, o que pode impedir que

compreendamos outros referenciais. Então, nesse sentido, as experiências políticas podem apresentar-se de maneira servil e limitada, já que é uma esfera própria (prática), que não tem compromisso com o verdadeiro (teórico).

Assim, considerando o papel da imaginação na constituição e manutenção do campo político, a partir dos elementos simbólicos partilhados na atmosfera da imaginação, é possível arrastar multidões, demonizar pessoas e nações. Em suma, você pode fazer o que quiser se tiver o controle da potência da imaginação a seu favor. Desse modo, parece existir sempre uma tensão entre a busca pela perseverança na existência e a possibilidade de cair em tirania, tanto no plano individual quanto no coletivo. Há um reconhecimento de que tudo o que existe carrega em si um impulso de continuar existindo (aqui, vale um, parênteses para lembrar a observação de Delbos (2016, p.165), que afirma que “mecanicamente, toda força individual é envolvida numa força coletiva e, para não ser esmagada por ela, deve se incorporar a ela”) uma força positiva que busca a alegria e a liberdade. Esse impulso está presente não apenas nos indivíduos, mas também na coletividade, representada aqui pela multidão – um conjunto de corpos e mentes que se organizam politicamente para criar condições que permitam a expressão dessa potência.

Há, no entanto, uma fragilidade nessa busca. Mesmo que a multidão organize-se inicialmente em prol da liberdade e da segurança, essa organização muitas vezes se corrompe. A potência coletiva, que deveria levar à liberdade, pode se desvirtuar em tirania. A busca individual pela alegria pode degenerar em uma existência marcada pela tristeza, e o desejo de liberdade pode transformar-se paradoxalmente em um desejo de servidão. Esse dilema sugere que, tanto no plano ético quanto no político, a liberdade e a potência não são garantias absolutas. Há uma vulnerabilidade inerente à condição humana que pode levar à perda de autonomia e à submissão a formas de poder tirânicas. O desafio, então, seria encontrar formas de manter a organização política e ética orientada para a expressão positiva dessa potência, evitando os desvios que conduzem à servidão e à tirania.

## REFERÊNCIAS

- AGUIAR, T. F. A amizade como fundamento ético-político em Spinoza. In: GRASSET, B. N. A.; FRAGOSO, E. A. R.; ITOKAZU, E. M.; GUIMARAENS, F.; ROCHA, M. (org.). **Spinoza e as Américas: X colóquio internacional Spinoza**. Rio de Janeiro: EdUECE, 2014, v.2, p. 237-248. (Col. *Argentum Nostrum*).
- ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução: Nestor Silveira Chaves. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2009.
- AURÉLIO, D. P. Introduções, tradução e notas. In: ESPINOSA, B. **Tratado Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. VII-LXXV.
- AURÉLIO, D. P. Introduções, tradução e notas. In: ESPINOSA, B. **Tratado Teológico-Político**. Edição especial. Lisboa: Imprensa nacional – Casa da moeda, 1988.
- AURÉLIO, D. P. **O mais natural dos regimes: Espinosa e a Democracia**. Lisboa: temas Debates, 2014.
- BALIBAR, E. **Spinoza y la política**. Traducción: César Marchesino y Gabriel Merlino. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.
- BEYSSADE, M. Traduction et notes. In: *Tractatus de Intellectus Emendatione / Traité de la Réforme de l'entendement*. Paris: PUF, 2009.
- BOBBIO, N.; BOVERO, M. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.
- BOVE, L. **A estratégia do conatus: afirmação e resistência em Espinosa**. Tradução: Bernardo Bianchi e José Marcelo Ramos Siveiro. 1. ed. São Paulo: Editora Politeia, 2022.
- CASSIRER, E. **A Filosofia do Iluminismo**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1994.
- CHAUÍ, M. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**. Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CHAUÍ, M. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**. Vol. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- CHAUÍ, M. **Contra a Servidão Voluntária**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- CHAUÍ, M. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CHAUÍ, M. **Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo (Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty)**. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- CHAUÍ, M. **Espinosa, uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Editora Moderna, 1995.



CHAUÍ, M. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

CHAUÍ, M. Ser parte e ter parte: servidão e liberdade na Ética IV. **Discurso**, São Paulo, n. 22, p. 63-122, 1993.

DELBOS, V. **O problema moral na filosofia de Spinoza e na história do spinozismo**. Tradução de Martha de Aratanha. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.

DELBOS, V. *Le spinozisme*: Cours de M. Victor Delbos professe à la Sorbonne em 1912-1913. Paris: Librairie Philosophique, 1972.

DELBOS, V. **O espinosismo**: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913. Apresentação de Marilena Chauí. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DELEUZE, G. **Curso sobre Spinoza** (Vincennes, 1978, 1981). Tradução para o português: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evelina Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Junior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza-Ce: EDUECE, 2012. (Col. Argentum Nostrum).

DELEUZE, G. **Espinosa, filosofia prática**. 1 ed. São Paulo: Editora Escuta Ltda, 2002.

DELEUZE, G. **Espinosa e o problema da expressão**. Tradução: GT Deleuze – 12 Coordenação de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.

DESCARTES, R. **Discurso do Método & Ensaio**. Tradução de BATTISTI, C.A.; ANDRADE, E.; RODRIGUES NETO, G.; DONATELLI, M. C. O. F.; MARICONDA, P.R. (org.); SILVA, P. T. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

DESCARTES, R. **Meditações**: concernentes à Primeira Filosofia nas quais a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo do homem são demonstrados. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DOMINGUES, I. **O grau zero do conhecimento**: o problema da fundamentação das ciências humanas. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1999.

ESPINOSA, B. **Breve Tratado**: de Deus, do homem e do seu bem-estar. Tradução: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

ESPINOSA, B. **Tratado de Correção do Intelecto**. Tradução: Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ESPINOSA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Tradução: Abílio Queiroz. Lisboa: Edições 70, 1969.

ESPINOSA, B. **Tratado Político**. Tradução: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins fontes, 2009.

ESPINOSA, B. **Tratado teológico-Político**. Tradução: Diogo Pires Aurélio. Edição especial. Imprensa nacional – Casa da moeda, 1988.

ESPINOSA, B. **Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos**. Tradução: Homero Santiago e Luis Cesar Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

ESPINOSA, B. **Obra completa e vida II: Correspondência completa e vida**. Traduções, Introdução e Notas: J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ESPINOSA, B. **Ética**. Edição bilíngue. Tradução, introdução e notas: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2024.

ESPINOSA, B. **Ética**. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.

FRAGOSO, E. A. R. **As definições de causa sui, substância e atributo na Ética de Benedictus de Spinoza**. UNOPAR Cient., Ciênc. Hum. Educ., Londrina, v. 2, n. 1, p. 83-90, mar. 2001.

FRAGOSO, E. A. R. **O Conceito de liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza**. Revista Conatus – Filosofia de Spinoza, Fortaleza-CE, v.1, n.1, p. 27-36, 2007.

FRAGOSO, E. A. R. **O método Geométrico em Descartes e Spinoza**. Fortaleza: Editora UECE, 2011. 189p.

GARRETT, D. (org.) **Spinoza**. Tradução: Cassiano T. Rodrigues. Aparecida: Idéias & Letras, 2011.

GARRETT, Don. Teoria ética de Spinoza. In: GARRETT, Don. (Org.). **Spinoza**. Aparecida: Ideias e Letras, 2011. p. 333- 387.

GEBHARDT, C. **Spinoza Opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heildelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972, 4v.

GLEIZER, M. A. **Espinosa e a afetividade humana**. 1. Ed. São Paulo: Editora Jorge Zahar, 2011.

GUEROULT, M. **Spinoza**. Paris: Aubier-Montaigne, 1968. (*t.I. Dieu*).

GUEROULT, M. **Spinoza**. Paris: Aubier-Montaigne, 1974. (*t.II. L'âme*).

HOBBS, T. **Leviatã**, ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Tradução de Daniel Moreira Miranda. São Paulo: EDIPRO, 2015.

HOBBS, T. **Do cidadão**. Tradução, apresentação e notas de Raul Fiker. São Paulo: EDIPRO, 2016.

ITOKAZU, E. M. **Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa**. Tese de doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2008.

ISARÄEL, N. **Spinoza, Le temps de la vigilance**. Paris: Payot & Rivages, 2001.

JAQUET, C. **A unidade do corpo e da mente:** afetos, ações e paixões em Espinosa. Tradução: Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

KOYRÉ, A. Introdução e Notas. In: ESPINOSA, Bento. **Tratado da Reforma do Entendimento.** Tradução: Abílio Queiroz. Lisboa: Edições 70, 1969.

MACHEREY, P. **Avec Spinoza:** études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme. Paris: PUF, 1992.

MACHEREY, P. **Introduction à l'Éthique de Spinoza**, v.1 (La première partie. La nature des choses). Paris: PUF, 1998.

MACHEREY, P. **Introduction à l'Éthique de Spinoza**, v.2 (La deuxième partie La réalité mentale). Paris: PUF, 1997.

MACHEREY, P. **Introduction à l'Éthique de Spinoza**, v.3 (La troisième partie. La vie affective). Paris: PUF, 1995.

MACHEREY, P. **Introduction à l'Éthique de Spinoza**, v.4 (La quatrième partie. La condition humaine). Paris: PUF, 1997.

MAQUIAVEL, N. **O Príncipe.** Tradução, introdução e notas: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

MATHERON, A. **Indivíduo e Comunidade em Spinoza.** Tradução: Martha Aranha, Battiste Grasset e Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Rio de Janeiro: FGV editora, 2021.

MIGNINI, F. Impuissance humaine et puissance de la raison. In: *Spinoza puissance et impuissance de la raison.* Paris: Press Universitaires de France (PUF), 1999.

MISRAHI, ROBERT. Introduction, traduction, notes, commentaires et index. In: SPINOZA. **Éthique.** Paris: Editions de L'éclat, 2005.

MOREAU, J. **Espinosa e o Espinosismo.** São Paulo: Edições 70, 1982.

MOREAU, Pierre-François. El concepto de ingenium en la obra de Spinoza (I). **Revista de historia del pensamiento moderno.** N° 1, enero-junio, 2009, 3-12.

MOREAU, P. Notas. In: SPINOZA, B. **Oeuvres IV: Ethica/Éthique.** Établissement du texte par Fokke Akkerman et Piet Steenbakkers. Traduction par Pierre-François Moreau. Paris: PUF, 2020, p. 449-609. (Col. Épiméthée).

NADLER, S. **Um livro forjado no Inferno:** o tratado escandaloso de Espinosa e o nascimento da era secular. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

NEGRI, A. **A anomalia selvagem:** poder e potência em Spinoza. Tradução de Raquel Ramallete. São Paulo: Editora 34, 1993.

NEGRI, A. **Espinosa subversivo e outros textos.** Tradução de Herivelto P. Souza. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

RAMOND, C. **Vocabulário de Espinosa**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010. 83p.

RIZK, H. **Compreender Spinoza**. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2006.

SANTIAGO, H. Pré-história da multidão. In: Grasset, B. N. A.; Fragoso, E. A. R.; Itokazu, E. M.; Guimaraens, F.; Rocha, M. (orgs.). **Spinoza e as Américas**, X Colóquio Internacional Spinoza. Rio de Janeiro/Fortaleza: Eduece, 2016, pgs. 69-80.

SÉVÉRAC, P. Conhecimento e afetividade em Spinoza. In: *O mais potente dos afetos Spinoza e Nietzsche*, São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SPINOZA, B. **Ética Demonstrada em Ordem Geométrica**. Tradução de Thomaz Tadeu. 3. Ed. (Bilíngue: latim/português); Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

SPINOZA. **Œuvres IV: Ethica/Éthique**. Traduction: Pierre-François Moreau. Paris: Press Universitaires de France (PUF), 2020.

SPINOZA. **Œuvres I, Traité de la Réforme de L'entendement**. Traduction, notices et notes par Ch. Appuhn. Paris: Granier Flammarion, 1964.

SPINOZA. **Œuvres II, Traité Théologico-Politique**. Traduction, notices et notes par Ch. Appuhn. Paris: Granier Flammarion, 1965.

SPINOZA. **Œuvres III, Éthique**. Traduction et notes par Ch. Appuhn. Paris: Granier Flammarion, 1964.

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

SPINOZA. **Correspondencia**. Traducción, introducción, los índices y las notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

STERN, A. L. S. **A imaginação no poder: obediência política e servidão em Espinosa**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016.

VÉDRINE, H. **Les grandes conceptions de l'imaginaire: de Platon a Sartre e Lacan**. Paris: Librairie Générale Française, 1990.

WILSON, M. Teoria do conhecimento de Spinoza. In: GARRETT, Don. (Org.). **Spinoza**. Aparecida: Ideias e Letras, 2011. p. 123-183.