

DIREITO, POTÊNCIA E  
DEMOCRACIA EM  
ESPINOSA

VIVIANE MAYUMI RESENDE UENAKA





---

DIREITO, POTÊNCIA E  
DEMOCRACIA EM ESPINOSA

---

## APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

Direção editorial: Evandro Oliveira de Brito  
(UNICENTRO/Brasil)

SÉRIE “Temas em teorias da justiça”

Editor da série: Charles Feldhaus (UEL/Brasil)

Comitê Editorial

- Aline Medeiros Ramos (UQAM e UQTR/Canadá)
- Alexandre Lima (IFC/Brasil)
- Arthur Meucci (UFV/Brasil)
- Caroline Izidoro Marim (PUC-RS/Brasil)
- Celso Reni Braidá (UFSC/Brasil)
- Charles Feldhaus (UEL/Brasil)
- Cleber Duarte Coelho (UFSC/Brasil)
- Elizia Cristina Ferreira (UNILAB/Brasil)
- Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO/Brasil)
- Evandro Oliveira de Brito (UNICENTRO/Brasil)
- Fernando Mauricio da Silva (FMP/Brasil)
- Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann (UFFS/Brasil)
- Gilmar Evandro Szczepanik (UNICENTRO/Brasil)
- Gislene Vale dos Santos (UFBA/Brasil)
- Gilson Luís Voloski (UFFS/Brasil)
- Halina Macedo Leal (FSL-FURB/Brasil)
- Héctor Oscar Arrese Igor (CONICET/Argentina)
- Jason de Lima e Silva (UFSC/Brasil)
- Jean Rodrigues Siqueira (UNIFAI/Brasil)
- Joedson Marcos Silva (UFMA/Brasil)
- Joelma Marques de Carvalho (UniSALZBURG, Áustria)
- José Cláudio Morelli Matos (UDESC/Brasil)
- Leandro Marcelo Cisneros (UNIFEBE/Brasil)
- Lucio Lourenço Prado (UNESP/Brasil)
- Luís Felipe Bellintani Ribeiro (UFF/Brasil)
- Maicon Reus Engler (UFPR/Brasil)
- Marciano Adílio Spica (UNICENTRO/Brasil)
- Marília Mello Pisani (UFABC/Brasil)
- Paulo Roberto Monteiro de Araujo (Mackenzie/Brasil)
- Renato Duarte Fonseca (UFRGS/Brasil)
- Renzo Llorente (Saint Louis University/Espanha)
- Rogério Fabianne Saucedo Corrêa (UFPE/Brasil)
- Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE/Brasil)

VIVIANE MAYUMI RESENDE UENAKA

---

**DIREITO, POTÊNCIA E  
DEMOCRACIA EM ESPINOSA**

---

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES  
2024

**APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES**  
**Coordenadora Administrativa**  
Simone Gonçalves

**Capa**  
Apolodoro Virtual Edições

**Revisão sob responsabilidade da autora**

**Concepção da obra**  
Dissertação de Mestrado  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da  
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”  
(UNESP) – Campus de Marília

**Concepção da Série**  
Grupo de Pesquisa “Teorias da Justiça” (UEL/CNPq)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com o ISBD

U22d Uenaka, Viviane Mayumi Resende.  
Direito, potência e democracia em Espinosa / Viviane Mayumi Resende Uenaka. Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, 2024.  
216 p.

ISBN: 978-65-88619-47-6 (Físico).

ISBN: 978-65-88619-49-0 (Digital).

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Direito. 3. Democracia. 4. Afetos. I. Uenaka, Viviane Mayumi Resende.; II. Espinosa, Baruch.; III. Título.

CDD: 191

Elaborada por Márcio Carvalho Fernandes – CRB 9/1815

Atribuição: Uso Não-Comercial  
Vedada a Criação de Obras Derivadas  
APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES  
editora@apolodorovirtual.com.br  
www.apolodorovirtual.com.br

*Aos meus pais.*



## Agradecimentos

A Deus, fonte de toda sabedoria, pelas misericórdias que se renovam a cada manhã, e pela graça alcançada com a conclusão deste trabalho. Sinto-me abençoada por esta oportunidade e por tantas outras.

Aos meus pais, aos meus irmãos, aos meus sobrinhos e ao Marcelo, os quais me ensinam o significado da vida. A minha vitória é a nossa vitória.

Ao meu orientador, professor Lúcio Lourenço Prado, pela bondade em aceitar me orientar. Eu, que vinha da área jurídica, mas sempre me encantei pela filosofia. Por me incluir no Grupo de Estudos do Idealismo e me apresentar com sabedoria ao pensamento de Espinosa. Pelas frutíferas orientações, pela leitura cuidadosa e por ser um orientador muito atencioso. O meu sincero agradecimento por todo o aprendizado.

Aos membros da banca, professor Hélio Alexandre da Silva e professor Luiz Carlos Montans Braga, pela disponibilidade, atenção e valiosíssimas contribuições, as quais foram fundamentais para que eu pudesse refletir - e abordar - alguns temas presentes neste trabalho. Especialmente pela generosidade que lhes é costumeira.

Sou particularmente grata ao professor Luiz Carlos Montans Braga, por suas obras que me inspiraram e nortearam os meus pensamentos.

À minha amiga Anaisa, pelos cafés, bolos, orações e incentivo.

Ao programa de pós-graduação em Filosofia da Unesp. A todo o corpo docente. E aos funcionários, sempre zelosos e prestativos.

A todos os colegas de pós-graduação, especialmente a Daiane, Jefferson e Iago, cujas trocas extrapolam os muros da universidade.

À CAPES, que me proporcionou um período de maior dedicação à pesquisa devido ao importantíssimo incentivo.



*Porque a alma do estado são os direitos.*

*Espinosa*



## SUMÁRIO

<b>PREFÁCIO.....</b>	<b>15</b>
----------------------	-----------

<b>INTRODUÇÃO: OS TRAÇOS GERAIS DO MAIS NATURAL DOS REGIMES.....</b>	<b>19</b>
--	-----------

### **CAPÍTULO I: PRESSUPOSTOS METAFÍSICOS ...32**

1.1 A herança cartesiana no pensamento de Espinosa	34
1.2 Ontologia da imanência.....	43
1.2.1 Substância, modo e atributo: univocidade dos atributos .....	44
1.2.2 O Deus imanente de Espinosa .....	48
1.2.3 Natureza naturante e natureza naturada .....	50
1.2.4 Acerca do paralelismo psicofísico .....	56

### **CAPÍTULO II: OS AFETOS.....63**

2.1 <i>Conatus</i> : essência repleta de positividade.....	71
2.2 Afetos primários: somos essencialmente desejo ...	79
2.3 Causa adequada e causa inadequada .....	87
2.4 Afetos passivos e afetos ativos.....	91
2.5 Medo e esperança .....	94
2.6 Virtude <i>sive</i> potência.....	101
2.7 A passagem da servidão à liberdade .....	106

**CAPÍTULO III: O DIREITO, A CONSTRUÇÃO DA  
POLÍTICA E A DEMOCRACIA.....115**

3.1 O direito e os afetos.....115

3.2 *Direito natural e direito civil*: dicotomias que se complementam .....121

3. 2. 1 Dos conflitos sociais à concórdia .....139

3. 2.2 O *conatus* coletivo e a potência da *multidão* no *Tratado Político* .....148

3. 2.3 Imitação afetiva .....154

3.3 Sobre os assuntos comuns da república e sobre as artes da paz .....164

3.3.1 Indignação da multidão .....180

3.4 A democracia como o mais natural dos regimes.190

**CONSIDERAÇÕES FINAIS .....205**

**REFERÊNCIAS .....211**

## PREFÁCIO

Espinosa forma com Descartes e Leibniz a grande tríade que representa o racionalismo moderno. No entanto, Espinosa não almeja em sua filosofia a fundamentação da física, nem se enreda pelos áridos terrenos da matemática pura, como fizeram seus colegas francês e alemão. O pensamento de Espinosa tem seu ápice na ética e mira, em última instância, a política. Almeja, antes de tudo, uma felicidade plena, que ele chama beatitude. Eis seu problema inicial: existe uma felicidade perene para além das alegrias fortuitas motivadas por causas muitas vezes extrínsecas à natureza do indivíduo? Se sim, como chegar até ela? Assim, ao pensar a política, o foco de Espinosa é estabelecer as bases de um Estado no qual os cidadãos sejam pacíficos e felizes. Em seu percurso sistemático, Espinosa parte de questões metafísicas elementares e caras ao cartesianismo - do qual é, em muitos aspectos, signatário - e aporta, primeiramente, numa ética naturalista fundada na potência humana e no conatus, e depois numa teoria política que almeja o Estado racional, regido por uma forma de governo capaz de refletir a natureza humana, levando em consideração a necessária 'perda de natureza' que o pacto social e a dicotomia lei natural/lei civil impõem. A morte prematura do filósofo, desafortunadamente, impediu que seu sistema fosse totalmente concluído e sua teoria política edificada e exposta com o mesmo rigor dedicado aos temas que abordou no gozo da plena saúde. O Tratado Político é uma obra inacabada e foi abandonada justamente no momento em que Espinosa começa a apresentar seu modelo de democracia, que em mais de uma ocasião afirmou ser "o mais natural dos regimes". Por conta disso, estudar a política e, em especial, a democracia em Espinosa é, por si só, um desafio. Trata-se de um objeto de pesquisa que está presente sistematicamente na filosofia espinosana, cujo percurso teórico parece apontar prioritariamente para ele,

mas sobre o qual há apenas algumas poucas linhas escritas pelo próprio filósofo.

O presente trabalho de Viviane Mayumi, ao abordar a democracia em Espinosa, tem primeiramente o mérito de adotar uma estratégia que coloca o problema mencionado ao seu favor. Não almeja especular sobre o que Espinosa teria escrito sobre a democracia se tivesse concluído sua obra derradeira, mas demonstrar, com base no próprio Tratado Político e em outros textos do autor, ao menos duas coisas importantes: a) que a política de Espinosa segue um nexu sistemático preciso e tem seus fundamentos extraídos tanto da teoria dos afetos, quanto das teses mais elementares constantes nos primeiros livros da *Ética* e em outras obras como o *Tratado da emenda do intelecto* e *Tratado teológico-político*, e b) que a defesa da democracia é uma consequência natural do espinosismo. Para isso, realiza um percurso que parte, primeiramente, da influência incontestável que o pensamento de Descartes exerceu sobre Espinosa e a problematização que este realizou acerca de alguns conceitos fundamentais da metafísica, como os de substância, Deus e mente. Em seguida, buscando seguir o nexu sistemático do próprio autor, apresenta aspectos importantes da teoria espinosana dos afetos, sempre deixando claro a dependência que esta teoria mantém com as teses ontológicas mais elementares estabelecidas pelo filósofo. Por fim, após apresentar os elementos sistemáticos fundamentais do pensamento de Espinosa, Mayumi adentra o árido universo de sua política. Desta forma, a leitura que realiza do *Tratado Político* não somente leva em consideração o todo do pensamento de seu autor, buscando sempre compreender o sentido das teses à luz de conceitos que são muito peculiares no contexto de uma filosofia da imanência, da potência e do conatus, como situa esse arcabouço metafísico e psicológico no limiar da política, fim para o qual está voltado. Espinosa é muito claro sobre este ponto: a felicidade plena e perene, a beatitude que se funda

prioritariamente no conhecimento da verdade e dos nexos naturais, nunca será solitária. O supremo bem, diz ele no Tratado da emenda do intelecto, consiste em compartilhar o conhecimento com os demais indivíduos da mesma natureza no sentido de constituir uma comunidade racional. A beatitude, em última análise, é coletiva, nunca individual. Ninguém pode ser verdadeiramente feliz rodeado de indivíduos infelizes, vivendo numa sociedade infeliz. E aqui o nexo entre o individual e o coletivo, o psicológico e o político, se mostra claro e necessário.

Outro aspecto importante do trabalho é a abordagem que faz da peculiaríssima teoria espinosana do direito. Seguindo o nexo sistemático já mencionado, é direito natural do indivíduo tudo o que ele pode e deseja, uma vez que, para Espinosa, a natureza humana consiste, em última análise, em potência e desejo. O direito civil, de modo oposto, constitui as leis do Estado; assim, é direito do indivíduo somente aquilo que a legislação civil prevê. Hobbes, por exemplo, tratará esta questão de forma categórica: ao passar do estado de natureza ao estado civil, passa-se de um estado natural para um estado, digamos, artificial, antinatural, que se opõe à natureza humana. Hobbes diz claramente com todas as letras: há uma filosofia natural e uma filosofia civil, e aqui “civil” é sinônimo de criado ao sabor da vontade por meio de acordos intersubjetivos, ou seja, pelo pacto social. Espinosa não quer uma solução assim simplória. Ele busca um Estado capaz de refletir da melhor maneira possível a natureza humana, uma vez que essa natureza é só parcialmente abdicada com o pacto social. Seguimos mantendo nossa natureza mesmo no estado civil e uma sociedade pacífica e feliz deve necessariamente estar em conexão com ela. Em Espinosa não cabe o Estado tirânico defendido pelo autor do *Leviatã*, pois não há paz verdadeira na tirania. A paz de Espinosa não é somente ausência de guerra, o que pode ser obtido por meio da repressão e imposta pelo medo num Estado autoritário. A paz

que preconiza é ativa, potente, não é silenciosa nem amedrontada. O trabalho de Mayumi percorre os meandros deste problema com bastante afinco e competência. É, portanto, uma obra que pode interessar tanto ao estudioso da filosofia moderna e da filosofia de Espinosa em especial, quanto ao interessado nos fundamentos da política e do direito. Trata-se, assim, de uma importante contribuição em língua portuguesa sobre temas que nunca deixaram de ser pertinentes.

Lúcio Lourenço Prado  
Marília, fevereiro de 2024

## INTRODUÇÃO: OS TRAÇOS GERAIS DO MAIS NATURAL DOS REGIMES

Há na filosofia de Espinosa<sup>1</sup> uma incessante busca pelo *verdadeiro e sumo bem*, pela *beatitude*, como também o combate a todo o tipo de superstição. Para entender a motivação política do pensamento do filósofo, é necessário, antes de tudo, a compreensão destas definições, a saber, verdadeiro e sumo bem, e beatitude. O conceito de *sumo bem* permeia praticamente todas as suas obras, além de estar presente de maneira importante no *Tratado da Emenda do Intelecto*, porque trata da *beatitude*, que é a felicidade perene. Para o autor, compreender referidos conceitos trará ao homem uma vida ética e feliz em sua plenitude, uma vez que buscará compartilhar conhecimento com indivíduos de mesma natureza. Na obra, é possível distinguir dois momentos: no primeiro, Espinosa faz uma reflexão acerca da *beatitude*, e realiza algumas considerações a respeito do que comumente é considerado como o bem. Já no segundo, ele se propõe a desenvolver um método<sup>2</sup> que permita que o intelecto obtenha o conhecimento verdadeiro da natureza, de forma mais potente. Em linhas gerais, o método consiste em inteligir as coisas conforme a norma de uma idéia verdadeira, cujo ápice é a idéia de Deus. Pensando acerca da *verdadeira felicidade*, e do *sumo bem*, o autor passa a refletir e a observar por meio da experiência<sup>3</sup> tudo que poderia retirar de útil.

---

<sup>1</sup> Utilizamos no trabalho a grafia Espinosa e, conseqüentemente o termo: espinosano. Quando o nome Espinosa aparecer com outra grafia, será em razão da grafia de cada obra citada.

<sup>2</sup> Com isso o autor pretendeu corrigir o intelecto (do ser humano), buscando um aperfeiçoamento das atividades cognitivas do indivíduo (o que não será explanado neste trabalho).

<sup>3</sup> “Depois que a experiência me ensinou que tudo aquilo que frequentemente ocorre na vida comum é vão e fútil; e como eu

Conclui, portanto, que os acontecimentos da vida comum são vãos e fúteis, e que os homens insistem em buscar a felicidade em coisas que poderão confundi-las, como: a riqueza, a honra e a libido/prazer<sup>4</sup>. Em razão ao amor a esses bens que consideram, ainda que equivocadamente, motivos de felicidade, incorrem em vários erros e enganos, por isso, padecem (pois são causa de afetos ativos, mas, na maioria das vezes, passivos, que diminuem a potência do sujeito, como a tristeza etc.). Adverte-se, ainda, que a riqueza, a honra e o prazer não são considerados afetos<sup>5</sup>, mas podem ser motivadores dos afetos (causas exteriores), segundo a terceira parte da *Ética*. Na verdade, são, de acordo com o homem, bens em si mesmos, mas, se compreendidos corretamente, devem ser *meios* para manter a sua existência. Espinosa aduz que de fato, ocorre uma confusão entre *fins* e *meios*. Ele assevera que se os homens perseguirem esses bens (riqueza, honra e prazer) como *meios*<sup>6</sup> para se alcançar um bem maior, certamente estarão mais

---

visse que tudo o que eu temia e o que me levava a temer nada tinha em si mesmo de bom nem de mau, senão enquanto por isso o ânimo fosse movido, pus-me finalmente a inquirir se dar-se-ia algo que, descoberto e adquirido, me fizesse fruir, pela eternidade, uma contínua e suma alegria." Ver: *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução de Cristiano Rezende. (ESPINOSA, 2015, p.33).

<sup>4</sup> São os termos utilizados a depender da tradução. No original é *libido*.

<sup>5</sup> Espinosa expõe na parte III da *Ética* uma lista de afetos.

<sup>6</sup> Apenas para aclarar: a riqueza, a honra e o prazer são considerados meios para se viver. Fazem parte das nossas necessidades básicas. Por isso, o homem precisa ser, na medida certa, honrado para ganhar a confiança de outros homens, possuir bens materiais, na medida certa, para subsistir, e a libido para gerar vidas. Em razão disso, para Espinosa, temos de querer a honra, a riqueza e o prazer na justa medida, sendo que a nossa natureza é capaz de estabelecer a dosagem necessária, basta conhecê-la adequadamente.

próximos do caminho para encontrar a *beatitude*. A partir daí se estabelece a justa medida para a existência plena, visto que os homens serão de certa forma refreados no sentido de não desejarem cada vez mais, mas tão somente aquilo que exija a sua própria natureza. Caso contrário, se forem tomados como *fins*, como normalmente se vê, então o homem nunca se tornará satisfeito, pois sempre precisará de novos eventos que produzam essa alegria que não é peregrina, mas fortuita. Se entende que é *meio*, aí sim ele conhecerá as suas verdadeiras necessidades e apenas buscará o que realmente precisa. Se, no entanto, a riqueza, a honra e o prazer forem almeçados como *meios* e não como *fins*, então haverá moderação. Não é, entretanto, o que ocorre na maioria dos casos. Aqui, reforça-se a importância da teoria dos afetos, e do conhecimento da Natureza. O ser humano, ao desconhecer sua verdadeira natureza, considera-se capaz de buscar uma natureza mais perfeita, podendo vir a ser causa adequada ou inadequada dos seus afetos, por mero desconhecimento. “Nada, pois, considerado em sua própria natureza será dito perfeito ou imperfeito, principalmente depois de sabermos que tudo que é feito se faz segundo uma ordem eterna e segundo leis certas da Natureza”. (ESPINOSA, 2015, p.33)<sup>7</sup>. Portanto, somente Deus é perfeito em sua própria natureza. Em decorrência disso, Espinosa chama de *verdadeiro bem*, os meios pelos quais os homens tentam alcançar a natureza humana mais perfeita.

O homem concebe uma natureza humana muito mais firme que a sua e, simultaneamente, vê que nada obsta a que adquira tal natureza, é incitado, pois, a buscar meios que o conduzam a tal perfeição; e tudo aquilo que pode ser meio para aí chegar

---

<sup>7</sup> *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende.

chama-se verdadeiro bem. (ESPINOSA, 2015, p. 33)<sup>8</sup>.

A respeito do *sumo bem*, o autor acentua a importância de fazer com que todos os homens (coisa singular, modo finito), na medida do possível, consigam alcançar e compartilhar essa natureza mais perfeita. “O sumo bem, contudo, é aí chegar de modo a que ele [homem] frua tal natureza com outros indivíduos, se possível.” (ESPINOSA, 2015, p.33)<sup>9</sup>. Percebe-se uma dinâmica pensada no coletivo, no âmbito social, que se lançará na política. Desta forma, os alicerces que sustentam a idéia vulgar de bem (riqueza, honra e prazer), dão espaço ao que, de fato, nos leva a um aumento efetivo da potência, sendo crucial, antes de tudo, inteligir sobre a natureza (entendê-la adequadamente), depois sobre a criação de uma sociedade desejável, segura, onde os homens queiram fazer parte (ponto que interessa à pesquisa), e também a outros saberes, etc. (ESPINOSA, 2015, p.35)<sup>10</sup>. Para Espinosa, alcançar esse conhecimento de *beatitudo* significa que o homem, durante sua vida, deve emendar/corrigir<sup>11</sup> o seu intelecto, para que possa inteligir da forma mais clara e verdadeira possível, compreendendo a Natureza e tudo que nela há, bem como entender que a felicidade suprema deve ser compartilhada com os homens, para que haja fruição, resultando em uma felicidade muito maior, uníssona. Ademais, para Espinosa, o aumento da felicidade equivale ao aumento da potência. Reflexão esta que está em perfeita consonância com seus

---

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Expressões utilizadas a depender da tradução. No original é *emendatio*.

argumentos utilizados na *Ética*. Assim, na vida, é útil<sup>12</sup>, sobretudo, aperfeiçoar, tanto quanto pudermos, o intelecto

---

<sup>12</sup> Espinosa em várias passagens de suas obras (por exemplo: no Tratado da Emenda do Intelecto, no Tratado Teológico Político, Tratado Político), utiliza o termo: utilidade. O que se verificará nas citações ao longo da presente pesquisa. Inclusive, o filósofo explica em que sentido devemos entender o termo e o seu contexto. Não é o caso de relacionarmos Espinosa a corrente utilitarista. Pois esta foi originada no século XVIII, com a participação do inglês Jeremy Betham (1748/1832), e James Mill (e também seu filho John S. Mill) surgindo aproximadamente 100 anos após a filosofia de Espinosa. Por isso, talvez os utilitaristas guardam alguma relação com a filosofia de Espinosa. Todavia, o utilitarismo não tem relação com a presente pesquisa, por isso este tema não será abordado. Mas, em linhas singelas, a proposta do utilitarismo é a de que as nossas atitudes devem se guiar pelo seguinte princípio: buscar aquilo que é útil, ou seja, que nos traga felicidade, e que produza o bem-estar; evitando aquilo que diminua a nossa felicidade e provoque o mal-estar. Inclusive, devendo ser um posicionamento coletivo. Em princípio, parece que o utilitarismo apresenta semelhanças com o que diz Espinosa, uma vez que podemos traduzir que devemos buscar aquilo que aumente a nossa potência, portanto, sentimento de alegria, e em Espinosa é muito claro que isso deve envolver o coletivo. O modelo utilitarista em muitos sentidos lembra o modelo de Espinosa, à vista disso, possivelmente, haja um campo de pesquisa para quem é estudioso do utilitarismo perguntar sobre a influência de Espinosa. “O credo que aceita a utilidade, ou o Princípio da Maior Felicidade, como fundamento da moralidade, defende que as ações estão certas na medida em que tendem a promover a felicidade, erradas na medida em que tendem a produzir o reverso da felicidade. Por felicidade, entende-se o prazer e a ausência de dor; por infelicidade, a dor e a privação de prazer. É preciso dizer muito mais para dar uma visão clara do padrão moral estabelecido por esta teoria - em particular, que coisas inclui ela nas ideias de dor e de prazer e em que medida isso ainda é uma questão em aberto. Mas essas explicações suplementares não afetam a teoria da vida em que

ou a razão, e nisso, exclusivamente, consiste a suprema felicidade ou beatitude do homem. Pois, a beatitude não é senão a própria satisfação do ânimo que provém do conhecimento intuitivo de Deus. E, da mesma maneira, aperfeiçoar o intelecto não é senão compreender a Deus, os seus atributos e as ações que se seguem da necessidade da natureza. Por isso, o fim último do homem que se conduz pela razão, isto é, o seu desejo supremo, por meio do qual procura regular todos os outros, é aquele que o leva a conceber, adequadamente, a si mesmo e a todas as coisas que podem ser abrangidas sob seu intelecto. (SPINOZA, 2019, p. 205)<sup>13</sup>.

Espinosa afirma em suas obras que os homens são orientados e submetidos a todos os tipos de superstições, mas sempre salientando a naturalidade destas. Sobre isso, Santiago (2021, p. 16) aduz:

A superstição é natural porque se enraíza em nossos afetos, precisamente naqueles que, passivos, denominam-se paixões e que se produzem com toda a naturalidade a partir da constituição físico-mental dos indivíduos humanos. Nesse sentido, a individualidade é o

---

esta teoria da moralidade se baseia - nomeadamente, a ideia de que o prazer e a isenção de dor são as únicas coisas desejáveis como fins, e de que todas as coisas desejáveis (que são tão numerosas no esquema utilitarista como em qualquer outro) são desejáveis ou pelo prazer inerente em si mesmas ou enquanto meios para a promoção do prazer e da prevenção da dor." MILL, John S. Utilitarismo. São Paulo: Editora Blucher, 2020. E-book. 9788521219491. Disponível em: <https://integrada.minhabiblioteca.com.br/#/books/9788521219491/>. Acesso em: 21 ago. 2022.

<sup>13</sup> *Ética*, IV parte, apêndice, capítulo 4. Tradução de Tomaz Tadeu.

ponto de partida para compreendermos a emergência da superstição.

No prefácio do *Tratado Teológico Político*, o autor evidencia a problemática acerca da superstição e a forma na qual ela interfere na constituição da política. Faz de certa forma uma ligação entre superstição e autoritarismo. Utiliza ainda o termo “prisioneiros da superstição” para se referir aos homens que não são orientados pela reta razão. Aduz que os indivíduos estão condenados por desejo desmedido dos bens incertos (os mencionados no *Tratado da Emenda do Intelecto*: riqueza, honra e prazer) e, portanto, flutuam sem tréguas entre a esperança e o medo e têm a alma inclinada à credulidade. (SPINOZA, 2014, p.43)<sup>14</sup>. Para o autor, o medo é a causa de os homens acreditarem em presságios (mesmo muitas vezes enganados), fruto de suas ideias inadequadas. Sendo que os mais inclinados a cair nas superstições são, sobretudo, os que desejam incessantemente os bens incertos, buscam-os como *fins* e não como *meios* para a manutenção da vida.

Em que pese a superstição fazer parte da condição comum do homem, pois está relacionada aos seus afetos, especialmente ao medo (e ao desconhecimento da Natureza), Espinosa ao falar sobre o assunto o relaciona também à religião. “A causa da qual nasce a superstição, que a conserva e alimenta, é pois o medo”. (SPINOZA, 2014, p.44). Desta maneira, as superstições e todas as credulidades, bem como os afetos advindos dessas superstições (sejam tristes ou alegres), não têm origem na razão, mas somente nas paixões (causas exteriores). Em contrapartida, se os homens conseguissem tomar suas decisões alicerçadas na segurança, esta afastaria as causas

---

<sup>14</sup> *Tratado Teológico Político*. Prefácio. Tradução de J. Guinsburg e Newton Cunha.

das suspertições, e conduziria os homens ao estado mais racional.

Os homens, segundo Espinosa, são suscetíveis de serem controlados pelas superstições, “é essa inconstância a causa de tantas desordens e guerras atrozes”. (SPINOZA, 2014, p.45). Logo, da superstição religiosa alinhada com a política, nasce o poder *teológico-político*, o que, para o autor, é algo responsável por nos desviar da reta razão. “Nenhum meio de governar a multidão é mais eficaz do que a superstição<sup>15</sup>”. (QUINTO CÚRCIO, apud ESPINOSA, 2003, p.45). Espinosa ainda continua: “pelo que se chega a induzi-la facilmente, sob o manto da religião, seja para adorar os reis como deuses, seja para execrá-los ou detestá-los como praga comum ou gênero humano”. (SPINOZA, 2014, p. 45). Para o autor, o poder *teológico-político* vai aos poucos diminuindo a potência do indivíduo, cegando-o diante de sua própria natureza (até então, totalmente desconhecida, e os afastando da reta razão). Desta forma, os governantes conseguem ter o controle sobre os homens, tornando-os, na verdade, indivíduos facilmente conduzidos para servirem a seus próprios interesses. Diante deste cenário político, os indivíduos anseiam por uma recompensa eterna no céu, por meio do medo e da esperança, do bem e do mal, da obediência e do pecado (binômios atrelados às surpertições religiosas). E, sem perceberem, os homens são subjugados, devido a suas

---

<sup>15</sup> Espinosa provavelmente faz essa citação de Quinto Cúrcio justamente para reforçar seu argumento de a eficácia de se governar pela superstição só reside onde os homens não tem a mínima consciência de sua verdadeira natureza. Apenas nesse contexto a superstição é eficaz. Por essa razão, o filósofo holandês sugere que quando os homens forem capazes de ter idéias adequadas, possivelmente estarão propensos a desejarem o regime democrático.

imaginações<sup>16</sup>. Aqui, a racionalidade, assim como o conhecimento da sua verdadeira natureza, estão longe de serem descortinadas. A imaginação, por sua vez, fica apenas no campo da mera especulação. Por conseguinte, Espinosa defende a necessidade do fim da espera da recompensa pela obediência imposta por seus governantes “protegidos” pela igreja, pois, para o autor, a igreja, e até mesmo alguns filósofos de sua época, legitimam os interesses dos governantes. Assim, resta evidente que a filosofia e a teologia não devem andar juntas, devido a sua incompatibilidade para com a racionalidade e o conhecimento da natureza humana. Com efeito, o autor, ainda no prefácio, faz uma breve crítica a respeito do poder monárquico, aludindo que a artimanha do seu sucesso

---

<sup>16</sup> Em linhas gerais, segue a distinção epistemológica entre imaginação e entendimento: a imaginação é a faculdade do conhecimento por imagens, e o entendimento é a faculdade do conhecimento por razões. A superstição é algo que tem como fundamento epistemológico a faculdade da imaginação, que por sua vez é aquela responsável pela produção das nossas superstições; enquanto a faculdade do entendimento é aquela responsável pelo conhecimento racional. Desta forma, temos que a superstição está ancorada na faculdade da imaginação e não no entendimento. Em suma, a superstição é fruto da imaginação. Não foi Espinosa que estabeleceu essa distinção. Esses conceitos são antecedentes a Espinosa. Tanto é que Descartes nas *Meditações Metafísicas* refere-se muitas vezes a faculdade da imaginação. Vale ainda mencionar a proposição 12, da terceira parte da *Ética*, quando Espinosa afirma que o homem por conta do seu *conatus*, sempre buscará imaginar algo que aumente a sua potência. “A mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo”. (SPINOZA, 2019, p. 108). Apesar desse esforço que o homem faz por imaginar coisas boas, não significa que haverá necessariamente o aumento de sua potência, pois trata-se da faculdade do conhecimento por imagens, e por isso, para os racionalistas, é entendimento frágil, precário.

para liderar/governar o homem dá-se em razão da religião com todas as suas implicações (medo, esperança, punição, absolvição, credulidade, imaginação, etc). Ressalta que o homem completamente guiado por uma desrazão segue fielmente as ordens dadas pelo monarca. Neste contexto, não há liberdade de pensamento, nem de escolha, ou melhor, não há que se falar em liberdade.

O segredo do regime monárquico e seu interesse maior é o de enganar os homens e colorir com o nome de religião o medo que lhes deve dominar, a fim de que combatam por sua servidão, como se se tratasse de sua salvação, e creiam não vergonhoso, mas honroso no mais alto nível, espalhar seu sangue e dar a vida para satisfazer a vaidade de um homem só. (SPINOZA, 2014, p. 46)<sup>17</sup>.

Em relação a uma república, contexto oposto ao da Monarquia, o autor argumenta que a “inteira liberdade de julgar e honrar a Deus conforme sua própria compleição é dada a cada um, e **todos têm a liberdade como o mais caro e doce dos bens**”. (SPINOZA, 2014, p. 46). Grifo nosso. No mais, referida liberdade não traz nenhuma ameaça para o estado, cuja finalidade é a de buscar o bem comum, aumentar a potência dos cidadãos e, conseqüentemente, a potência da cidade. Portanto, a partir dessas premissas, o autor infere que a superstição pode legitimar algumas das formas de governo, tendo como exemplo a monarquia. Pensando no contexto político e ao mesmo tempo na ignorância e submissão dos homens, Espinosa aponta nos últimos capítulos do *Tratado Teológico Político*, mormente no capítulo XX, a relevância do indivíduo estar inserido num estado livre, onde a liberdade do pensar e do dizer

---

<sup>17</sup> *Ibidem*.

sejam prioritários. Isto posto, é por meio da *Ética*, do *Tratado Teológico Político* e do *Tratado Político* que o filósofo expõe a transição da sua ontologia para o âmbito político. Portanto, para compreender como o autor estabelece as bases da sua teoria política, é essencial entender os seus objetivos quanto ao *sumo bem*, o estado de *beatitude*, a sua teoria dos afetos, uma vez que “não se pode imaginar nenhum outro remédio que dependa de nosso poder que seja melhor para os afetos do que aquele que consiste no verdadeiro conhecimentos deles” (SPINOZA, 2019, p. 218)<sup>18</sup>, e a sua concepção de Natureza. No inacabado *Tratado Político*, obra na qual discorreu acerca das formas de regimes políticos, mormente, em defesa do regime democrático, como será explanado na dissertação (especialmente no terceiro capítulo), Espinosa sugere que a democracia sobrepõe-se aos demais regimes, por tratar-se do regime que mais conserva o direito natural dos homens, além de alinhá-lo ao do *imperium*, e viabilizar a participação dos cidadãos<sup>19</sup>, há, neste sentido, um arranjo de potência nas “mãos” da multidão. Da mesma forma, no *Tratado Teológico Político*, precisamente no capítulo XVI, o pensador explicita sua predileção ao regime democrático. Embora haja uma posteridade de interpretações acerca da democracia em Espinosa (até mesmo porque não finalizou essa parte no *Tratado Político*), esta será a hipótese abordada na trabalho.

[...] penso ter demonstrado os fundamentos do Estado democrático, do qual falei em preferência aos demais, porque parece o mais natural e aquele menos afastado da liberdade que a natureza reconhece a cada um. Com efeito, nesse Estado ninguém transfere seu

---

<sup>18</sup> *Ética*, V parte, proposição 4.

<sup>19</sup> Assunto que será melhor abordado no capítulo III.

direito natural a outro, de tal maneira que não tenha mais que ser consultado em seguida; ele o transfere à maioria da sociedade da qual ele mesmo faz parte. E nessas condições todos permanecem iguais, como eram antes no estado de natureza. Em segundo lugar, quis falar expressamente unicamente desse governo porque é o que melhor se presta ao meu objetivo: mostrar a utilidade da liberdade no Estado. (SPINOZA, 2014, p. 287).

Como já foi mencionado, uma reflexão política com base nos afetos é importante para o desdobramento de seu sistema político, dado que somos atravessados pelas paixões. Espinosa argumenta que os conflitos da história política dão-se, especialmente, pelo desconhecimento da natureza dos afetos, e que são os afetos os responsáveis por embasar a política. O autor é repetitivo em seus principais pensamentos, o que não o faz aleatoriamente, mas com vistas à demonstrar categoricamente o sentido do seu sistema. A sua originalidade reside aí, ao estabelecer a união das circunstâncias políticas à natureza. Consequentemente, a teoria revela-se em conciliação com a prática.

Ante o exposto, no primeiro capítulo, serão abordadas as principais questões entre o pensamento de Descartes<sup>20</sup> e Espinosa, bem como a metafísica espinosana, que

---

<sup>20</sup> Importante salientar que Descartes não chegou com sua filosofia no campo da política. Mas sob o ponto de vista da metafísica, quando ele reproduz as questões de ética e religião, ele apresenta o modelo pelo qual Espinosa se contrapõe. Desta forma, Espinosa trabalha pontos metafísicos comuns com Descartes, mas em um dado momento, Espinosa desvia o seu percurso filosófico a partir de elementos apenas pincelados por Descartes. Espinosa, de certa forma, supera as dificuldades de Descartes, e a novidade é que Espinosa apresenta uma ética naturalista, que justificará, no limite, a política. Por isso, o

envolve a própria concepção de natureza humana, sem a qual é impossível conceber a instituição da ordem política. Na verdade, a constituição da natureza humana e política são expressões de uma única Natureza/Substância. No segundo capítulo, será tratado o estudo dos afetos, desmistificando-os, e delineando suas elaborações naturalistas, pela perspectiva necessária espinosana. Daí que se falar em desejo humano da manutenção da potência e perseverança na vida, com consequências políticas, quando lida sob o viés da multidão que compõe o corpo político, estabelecendo uma porta aberta entre a servidão e a liberdade. Por fim, o trabalho contemplará a política com os seus encadeamentos: direito, *conatus coletivo*, formas de regime, multidão, absoluto *imperium*<sup>21</sup> – leia-se democracia, etc. A democracia, em determinado sentido, coloca em prática os direitos e a participação da sociedade nessa trama política da forma mais ativa possível. Revela-se o papel importante do estado na organização da sociedade. Por meio dele, e das instituições, que a potência humana é mantida, ou aumentada. Ademais, aparenta ser o regime que melhor cultiva e expressa os afetos ativos (alegres) dos homens, sem os quais não há que se falar em uma existência feliz. No mais, proporciona, de certa forma, fundamentos que fortalecem as potências dos cidadãos, afastando o autoritarismo e a violência, servindo como o instrumento mais adequado para a efetivação do direito natural e do direito civil.

---

caminho que percorreremos na pesquisa, iniciará por Descartes, buscando uma contextualização, de certa forma, do debate filosófico. Os elementos imprescindíveis entre Descartes e Espinosa para o desenvolvimento da pesquisa, serão abordados no capítulo I.

<sup>21</sup> *Absoluto imperium* é o termo utilizado para se referir a democracia no *Tratado Político*.

## CAPÍTULO I: PRESSUPOSTOS METAFÍSICOS

Para estudar a teoria política de Espinosa, primeiramente, serão apresentados alguns pressupostos metafísicos de sua filosofia, bem como a influência deixada por Descartes. Para tanto, serão abordados por Espinosa os conceitos de: Deus, alma, corpo, método. Havia nessa época uma grande preocupação com a metafísica, pois os racionalistas estavam buscando respostas para questões que transpassassem a fonte de conhecimento baseada na experiência sensível, pois a consideravam falha.

A metafísica, entendida como estudo do fundamento de tudo o que há, bem como estudo do que está para além do sensório, do empírico, é tema importante no XVII. Há dois sentidos principais para tal importância. Primeiro: para que se entenda a gênese de boa parte dos pensadores do dezessete, isto é, o fundamento de seu pensamento. Segundo: para que, em Espinosa particularmente, se entenda a ligação entre ontologia – o estudo da substância única e sua expressão por meio dos atributos e modos – e política, bem como entre ontologia e direito-potência. (BRAGA, 2004, p. 42).

Tanto Espinosa quanto Descartes afirmavam que a origem do conhecimento seguro e verdadeiro está na própria razão (idéias inatas), e não nos sentidos<sup>22</sup> como defendem os empiristas. Ademais, vivenciaram o período da modernidade, cuja origem atribui-se ao movimento do

---

<sup>22</sup> Porquanto não oferecem segurança no conhecimento, pois partem do princípio de que a experiência sensível pode ser enganadora.

Renascimento (momento de profunda reflexão sobre a razão, ciência e política). Como aludido, Espinosa foi influenciado por Descartes; no entanto, rompeu com sua metafísica. “Espinosa se contrapõe à metafísica do possível e elabora uma ontologia<sup>23</sup> do necessário, cujo ponto de partida é um conceito muito preciso, o de substância”. (CHAUI, 2011, p.123). A propósito, o pensador holandês ressignificou alguns termos<sup>24</sup> filosóficos, a saber: Deus (compreendido como substância única e imanente), homem (compreendido como modificação dessa substância única, formado por dois atributos: pensamento e extensão), direito (que equivale a potência), liberdade (compreendida como necessidade), conceito de mente e corpo que serão abordados adiante, etc. Tais conceitos ganham um sentido totalmente diferente do experienciado pela tradição até então. Ele utiliza os mesmos termos com significados originários, que não se encaixam em outros sistemas filosóficos, o que torna Espinosa (para alguns de seus contemporâneos) um filósofo subversivo<sup>25</sup>.

Em razão de Espinosa reformular por completo muitos dos conceitos com os quais operava – realizando a tarefa máxima da

---

<sup>23</sup> Marilena Chaui faz ressalvas quanto a usar o termo metafísica, ela prefere o termo ontologia. Sobre isso ver: Chaui, Marilena. Spinoza: quarto coloquio. O fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário. Córdoba: Brujas, 2008.

<sup>24</sup> Sobre a reconfiguração dos termos da tradição por Espinosa, ver: CAMPOS, André Santos. *Ius sive potentia*. Individuação jurídico-política na filosofia de Spinoza. Tese de Doutorado apresentada ao Dep. de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa, 2008, p. 17/27.

<sup>25</sup> “[...] naquela Holanda da segunda metade do século XVII, [...] é nesse “extraordinário campo de produção metafísica” que Espinosa intervém, fabricando ele mesmo conceitos e maneiras de raciocinar que lhe permitem contribuir para esse processo de transformação” (MACHEREY, 2018, p.13).

filosofia, de colocar em xeque a tradição e os conceitos vigentes –, todo o seu sistema deve ser lido por dentro, sem que se recorra a teses externas. Ao reformular o conceito de substância (única, e não dupla, como em Descartes), e conceber o homem como modificação da substância, os conceitos éticos e políticos, que operam no interior da substância, tomam outra tonalidade. (BRAGA, 2019, p. 4)

No entanto, o objetivo do pensador não era menosprezar os conceitos construídos pela tradição e o modelo cartesiano, mas de corrigi-los, de acordo com o seu sistema proposto, possibilitando ao homem um entendimento acessível, adequando a linguagem à verdade das coisas. Esse brevíssimo contexto narrado, facilita, de certo modo, a compreensão do tema. Desta forma, as diferenças mais significativas para o objetivo desta dissertação serão expostas a seguir.

### **1.1 A herança cartesiana no pensamento de Espinosa**

Espinosa está diretamente introduzido no debate cartesiano, o qual foi sua principal referência, uma vez que foi leitor de Descartes, que por sua vez, é considerado um dos inauguradores do racionalismo. Trata-se de um período de matematização das ciências, que vem desde o Renascimento, passando por Isaac Newton (século XVII).

O século XVII é esse momento privilegiado em que o conhecimento da Natureza e da metafísica acreditaram encontrar um fundamento comum (...). Esse acordo extraordinário do exterior e do interior só é

possível pela mediação de um infinito positivo ou infinitamente infinito (visto que toda restrição a um certo gênero de infinidade seria um germe de negação). É nele que se comunicam e se soldam uma à outra a existência efetiva das coisas partes extra partes e a extensão pensada por nós, que, ao contrário, é contínua e infinita (...). A idéia de infinito positivo é, pois, o segredo do grande racionalismo e ele não durará senão enquanto ela permanecer em vigor (...) E, no entanto, ele permanece grande para nós (...), levou ao ponto mais alto a consciência do problema ontológico. Nisso ele não é passado(...) e se a passagem ao infinitamente infinito não nos parece ser a solução, é apenas porque retomamos mais radicalmente a tarefa que esse século intrépido havia acreditado haver cumprido para sempre. (MERLEAU-PONTY<sup>26</sup> apud BRAGA, 2004, p. 37).

Os racionalistas marcaram a história do pensamento pela singularidade de alinhar o conhecimento da natureza ao da metafísica. Desta forma, Descartes a partir de sua teoria epistemológica, buscou elaborar um método para se alcançar o conhecimento verdadeiro. Desde então, direcionou todo o seu empenho em criar um método seguro, com procedimento rigoroso e totalmente

---

<sup>26</sup> Sobre isso ver: Merleau-Ponty. *Partout et nulle part*. In.: *Élogie de la philosophie et autres essais*, Paris, 1960, p. 218 a 226 (segundo citação da nota 61 da Introdução de *A Nervura do Real*, de Marilena Chaui). e BRAGA, Luiz Carlos Montans. *DEMOCRACIA NECESSÁRIA: ontologia, direito e liberdade em Espinosa*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Direito da USP (DFD - Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito). 2004.

embasado no conhecimento racional. Outrossim, além de filósofo Descartes também era matemático. Em razão disso, motivado por obter conclusões filosóficas exatas, válidas, enfim, demonstradas como ocorre na própria matemática, se valeu deste procedimento, acreditando que há apenas um único método universal das ciências, o qual foi enunciado no *Discurso do Método* e aplicado nas *Meditações Metafísicas*. À vista disso, partindo de premissas básicas (claras e distintas) o pensador considerava que seria possível fundar todo conhecimento. Motivado por esse raciocínio, o pensador aplicou o procedimento matemático almejando para a filosofia a mesma necessidade. Deste modo, há que se reportar que a matemática se fazia presente em várias ciências. Por exemplo, a física de Newton, que se associou à matemática como instrumento para potencializar o conhecimento dos fenômenos físicos, em razão de sua lógica e da precisão de quantificar os efeitos. Ao passo que Descartes serviu-se da matemática como um modelo metodológico para a construção de sua metafísica, de forma matematista, ou seja, sistemática; com critério para se obter princípios claros e distintos, não envolvendo necessariamente expressões numéricas. Outrossim, Juan Arana (1991, p. 61), na mesma linha argumentativa, escreveu ao tratar do método matemático aplicado nas ciências modernas:

Para Newton la matemática es un instrumento que se aplica a la filosofía natural em orden a potenciar el conocimiento de los fenómenos físicos, mediante la solidez de su lógica y la capacidad que aporta para determinar cuantitativamente los efectos. Em cambio, em el ámbito cartesiano la matemática no es tanto un instrumento cuanto un modelo epistemológico, una suerte de ideal de conocimiento que la filosofía ha de tratar, no de

utilizar, sino de imitar, para emular la perfección cognosvitiva que aquélla representa, adaptándola a sus objetos específicos. O sea: para los cartesianos la matemática no puede ser el *organon*, sino la aplicación del auténtico organon (*la mathesis universalis*) al reino de lo cuantitativo. Por ello, el filósofo ha de prescindir de ese aspecto, cuantitativo demasiado particular, que poco tiene que ver con los temas que estudia, a fin de abstraer esa *mathesis universalis* que es la única que de verdad puede ayudarle.

Para Descartes, só existe um método universal e eficaz para as ciências: o geométrico. Essa asserção, bem como o racionalismo, são algumas das heranças deixadas por Descartes à filosofia espinosana e aos demais pensadores da modernidade.

Na busca de estabelecer filosoficamente o método, Descartes escreveu seu *Discurso do Método*. Neste feito, empreende logo nas primeiras linhas suas idéias inatistas (intrínsecas ao ser humano).

O bom senso é a coisa do mundo mais bem distribuída; porque cada um pensa estar dele tão bem provido que mesmo os mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar mais do que o que têm. Não é verossímil que todos se enganem; mas, pelo contrário, isto mostra que o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se chama o bom senso, ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens; e, assim, que a diversidade das nossas opiniões não provém de uns serem mais razoáveis do que os outros, mas apenas de que

conduzimos os nossos pensamentos por vias diversas e não consideramos as mesmas coisas. (DESCARTES, 2018, p.49).

O pensador ao se referir ao “bom senso”, reforça o cerne do problema, haja vista que expressa a sua tese das idéias inatas (o conhecimento está na cognição, intelecto), ou melhor, do seu racionalismo. Disso, entende-se que todos os homens nascem com os fundamentos do conhecimento necessário, e, conforme vai se desenvolvendo, pode alcançá-lo.

De acordo com nossos interesses específicos, o projeto cartesiano, em certo sentido, assim como fará Espinosa posteriormente, será buscar uma demonstração para ética, espelhada na matemática (ciência demonstrativa, uma vez que ‘demonstrar’ é um procedimento metodológico que advém da geometria, e busca provar que uma consequência segue-se necessariamente dos princípios dados). Assim, todas as ciências, incluindo a ética são demonstrativas e utilizam-se do método dedutivo. O objetivo de Descartes nas *Meditações Metafísicas* é provar a existência de Deus e a imortalidade da alma. Para tanto, ele aplica seu método.

Na epístola dedicatória aos senhores decano e doutores da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris, das *Meditações*, Descartes apresenta elementos que constituem os fundamentos de sua ética, a saber, a existência de Deus e a imortalidade da alma, que para o filósofo, servem de axiomas para demonstração de sua ética: “E, visto que frequentemente se propõem nesta vida maiores recompensas para os vícios que para as virtudes, poucas pessoas prefeririam o justo ao útil, se não fossem retidas nem pelo temor de Deus, nem pela esperança de uma outra vida.” (DESCARTES, 2017, p.3-4). Assim, para o pensador, Deus existe e é voluntarioso, pois os homens só irão

preferir as virtudes aos vícios se almejarem uma vida futura.

Sempre estimei que estas duas questões, de Deus e da alma, fossem as principais das que devem ser demonstradas antes pelas razões da filosofia que da teologia, pois, se bem que nos baste, a nós que somos fiéis, crer pela fé que há um Deus e que a alma humana não morre com o corpo, certamente não parece possível persuadir os infiéis de religião alguma, quase nem mesmo de alguma virtude moral, sem que primeiramente se lhes provem essas duas coisas pela razão natural. (DESCARTES, 2017, p. 03).

Dado que a alma não fenece com o corpo, uma pode existir sem o outro. Assim, vê-se que, na filosofia de Descartes, a alma e o corpo são duas substâncias distintas. Trata-se da teoria dualista da substância. Inclusive, para ele, há a prevalência da alma sobre o corpo (a alma controla o corpo). Para Descartes o corpo sem alma é um “cadáver”, matéria, inclusive, o pensador faz menção a isso em suas *Meditações*<sup>27</sup>. A alma ou substância pensante, por outro lado, é a responsável pelas vontades, movimentos, e tudo que seja vivo e animado. Descartes em sua obra *Princípios da Filosofia* (1644, p.29), estabelece a relação entre alma e corpo:

---

<sup>27</sup> “Considerava-me, primeiramente, como tendo um rosto, mãos, braços e toda essa máquina composta de ossos e carne, tal como ela aparece em um cadáver, a qual eu designava pelo nome de corpo.” (DESCARTES, 2017, p.44).

Também me parece que este é o meio mais adequado para conhecer a natureza da alma enquanto substância completamente distinta do corpo. Porque, examinando o que somos, nós, que pensamos agora, estamos persuadidos de que fora do pensamento não há nada que seja ou exista verdadeiramente, e concebemos claramente que, para ser, não temos necessidade de extensão, de figura, de estar em qualquer lugar, nem de outra coisa que se possa atribuir ao corpo, e que existimos apenas porque pensamos. Por conseguinte, a noção que temos de alma ou de pensamento precede a que temos de corpo, e esta é mais certa visto que ainda duvidamos que no mundo haja corpos, mas sabemos seguramente que pensamos.

Assim, ele conclui que o homem é formado por *res cogitans* (alma - coisa pensante, viva, seu verdadeiro eu, não é um elemento da ordem física, não está adstrita no espaço e no tempo) e *res extensa* (corpo, composto por mera extensão geométrica, que funciona de acordo princípios físicos, portanto, matéria, localizado no espaço e no tempo). Afirma que mesmo que ocorra a morte do corpo, a alma<sup>28</sup> continuará existindo. E, por serem substâncias diferentes, possuírem estatutos diferentes, a alma e corpo podem existir de forma autônoma, mas que é necessário que haja interação entre elas. Para Descartes, a alma permeia todo o corpo, influenciando-o (tomando decisões), isto é, a alma vivifica o corpo. O pensador expõe nas *Meditações Metafísicas* a independência dessas substâncias, e a prevalência do espírito sobre corpóreo (a

---

<sup>28</sup> A alma e o pensamento em Descartes são considerados sinônimos.

matéria). Concebe ainda que, não se pode duvidar que a coisa pensante exista, ao contrário do corpo. Por isso, a alma e o corpo não são idênticos. Logo, a matéria, ou seja, o corpo, precisa ser controlado pela alma, para produzir o movimento. Há, portanto, a primazia do espiritual sobre o material, tese que mais adiante Espinosa irá rechaçar.

O Deus de Descartes é um Deus trascentende e voluntarioso, servido de características humanas. O autor estabelece a necessidade da existência de Deus (criador de todas as coisas), a qual está atrelada à garantia da própria existência do homem e todo o seu saber. Empenhando-se em provar a existência de Deus de forma racional, ele sustenta que a idéia de Deus é intrínseca ao ser humano.

Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente, e pela qual eu mesmo, e todas as outras coisas que existem (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que a ideia que tenho dele possa tirar sua origem só de mim. E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir de tudo o que disse anteriormente que Deus existe; pois, ainda que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de eu ser uma substância, eu não teria, contudo, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido posta em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita. (DESCARTES, 2017, p.72)

O homem em si, para Descartes, dado que possui a ideia de perfeição, mas não é perfeito, não deve ser considerado perfeito. Por esse motivo, um ente perfeito, isto é, Deus, produziu a ideia de perfeição em seu intelecto. O pensador conclui que somente Deus é perfeito, infinito e eterno.

A ética de Descartes é baseada no critério do medo e da punição. Nesse sentido, é a metafísica que fornece os elementos para fundamentar que os indivíduos deveriam obedecer a Deus pelo medo da punição, pois andar pelos caminhos tortuosos seria o mais prazeroso, mas assim não receberiam nenhuma recompensa divina. Assim, a ética de Descartes exige um Deus transcendente capaz de punir ou gratificar o homem. Além disso, de uma alma imortal que será punida ou recompensada, objetivando uma outra vida baseada na fé<sup>29</sup>.

As considerações precedentes buscam resgatar elementos da filosofia cartesiana que serão caros a Espinosa. Em que pese Espinosa ter sido um contemporâneo de Descartes, ele possui importantes discordâncias em face do pensamento deste, tornando-as incompatíveis com a sua metafísica. Especialmente quanto a Deus, reflexão tão valiosa a Descartes, e elaborada em suas obras, é, no entanto, reformulada por Espinosa. Nesse passo, levando em consideração a nova compreensão e reflexão racional sobre a metafísica, bem como a aplicação e elaboração de um novo sistema, Espinosa concebeu a sua *Ética* da imanência/potência.

---

<sup>29</sup> “Pois, como a fé nos ensina que a soberana felicidade da outra vida consiste apenas nessa contemplação da Majestade divina, assim experimentamos desde já que semelhante meditação, embora incomparavelmente menos perfeita, faz-nos usufruir o maior contentamento de que sejamos capazes de sentir nesta vida.” (DESCARTES, 2017, p.82).

## 1.2 Ontologia da imanência

Em muitos sentidos, pode-se dizer que Espinosa é um filósofo de orientação cartesiana (conforme seção anterior). A relação entre eles se dá, principalmente, com relação ao método, ao rigor matemático, e ao racionalismo no qual estavam inseridos. A herança cartesiana no pensamento de Espinosa foi significativa para a concepção de sua filosofia, mas este diverge de Descartes em pontos importantes. O diálogo que Espinosa inicia com o cartesianismo tem como marco crucial a demonstração de sua *ética*, uma vez que é *naturalista*, por meio das razões naturais. São essas razões que devem explicar nossas atitudes, por isso, somos determinados a agir de diferentes maneiras, pois somos modificações da substância. Não se trata de uma ética da escolha. Enquanto Descartes, por seu turno, buscava fundar sua ética por meio do medo e da recompensa.

Há um desmonte das teses da tradição cartesiana. A partir disso, concebe uma metafísica, contrária à concepção mais comum de Deus em sua época. Espinosa recusa toda transcendência, à qual atribui sua defesa à superstição, explanando que Deus não pode ser concebido como alguém que possui uma série de características e atitudes humanas, fundada nas paixões, mas que não tem as limitações humanas. Defende que é o desconhecimento das causas naturais que leva o homem a postular entidades transcendentais. A ética e a política, para Espinosa, dão-se, em última análise, no interior de uma substância única, que é o real, que é a natureza e opera pela estrita necessidade. Para melhor compreensão, passa-se, a seguir, aos conceitos de substância, modos e atributos, sob o ponto de vista metafísico espinosano.

### 1.2.1 Substância, modo e atributo: univocidade dos atributos

Diferentemente de Descartes, que aduz que pensamento e extensão são substâncias distintas e que uma interfere sobre a outra (a primazia do espiritual sobre a matéria), Espinosa afirma haver apenas uma única substância (o todo que não é parte, a composição absoluta que dá origem a tudo) e essa substância é Deus. Espinosa estabelece: “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”. (ESPINOSA, 2019, p.13)<sup>30</sup>. Logo, a sua essência abarca a sua existência<sup>31</sup>. Portanto, “além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância”. (ESPINOSA, 2019, p.22)<sup>32</sup>. Espinosa demonstra que Deus é a substância única e criadora de todas as coisas, que tudo é ou está em Deus e age de acordo com suas leis naturais. É o real em autoprodução. O Deus de Espinosa torna-se distinto do Deus cartesiano. Trata-se de um Deus despersonalizado (sem nenhuma característica humana), e sem correspondência com o transcendente, mas uma substância absolutamente infinita e eterna. Como preceitua Deleuze (2002, p. 69) acerca da eminência<sup>33</sup>:

---

<sup>30</sup> *Ética*, I parte, definição 3.

<sup>31</sup> “A existência de Deus e sua essência são uma única e mesma coisa.” Ver: *Ética*, I parte, proposição 20. (SPINOZA, 2019, p.30).

<sup>32</sup> *Ética*, I parte, proposição 14.

<sup>33</sup> Deleuze utiliza o termo eminência para expressar toda a ideia de transcendência, antropomorfização, superioridade do ser. O comentador combate essas noções e tudo que elas implicam. A partir da ideia de Substância, atributos e modos em Espinosa, a concepção da superioridade do ser, e da exterioridade absoluta à natureza são desconstruídas. Afinal, a substância é o real em autoprodução.

“O que Espinosa reprova na noção de eminência é pretender salvar a especificidade de Deus, definindo-o por caracteres antropológicos ou mesmo antropomórficos. Atribuem-se a Deus traços tomados da consciência humana (os quais nem sequer são adequados ao homem como tal) [...]”.

O pensador holandês recusa toda a antropomorfização de Deus. E compreende por atributo “aquilo que, de uma substância, ou seja, o intelecto percebe como constituindo a sua essência” (ESPINOSA, 2019, p.13)<sup>34</sup>. Ou melhor, aquela característica essencial que faz parte do ser da substância. Segundo o autor, muito embora esteja contida em uma substância infinitos atributos, nós somos capazes de conhecer apenas dois<sup>35</sup>: atributo pensamento e atributo extensão. Ambos são concebidos por si mesmo, pois são a própria essência da substância divina. Emanam da substância, e não há prevalência do espiritual sobre o corpóreo (não primazia entre os atributos), pois há a relação de paralelismo, de igualdade e harmonia. Nota-se, que mais uma vez, Espinosa se contrapõe a Descartes. Deus além de ser causa de sua autoprodução e da produção de todas as coisas, produz os modos, que são partes da sua própria ex-

---

<sup>34</sup> *Ética*, I parte, definição 4.

<sup>35</sup> “Temos conhecimento de apenas dois atributos, sabendo entretanto que há uma infinidade deles. Conhecemos apenas dois porque só podemos conceber como infinitas as qualidades que envolvemos em nossa essência: o pensamento e a extensão, na medida em que somos espírito e corpo (II, 1e 2). Mas sabemos que há uma infinidade de atributos, porque Deus tem uma potência absolutamente infinita de existir, que não se deixa esgotar nem pelo pensamento, nem pela extensão.” (DELEUZE, 2002, p.59).

pressão. "Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido". (ESPINOSA, 2019, p.13)<sup>36</sup>. São as existências particulares, todos que são partes, ou seja, tudo aquilo que se apresenta ou ainda se manifesta de diferentes maneiras na realidade. Por exemplo: o homem é um modo finito da substância absolutamente infinita. Embora os atributos sejam infinitos em seu gênero, eles não são absolutamente infinitos, apenas a substância o é. Os modos existem no outro e precisam do outro para existir, ao contrário da substância, que existe em si e por si é produzida. À luz de Deleuze, a teoria da univocidade dos atributos<sup>37</sup> é o marco diferenciador entre substância e modos, pois os atributos constituem a essência da substância, mas também estão presentes na essência dos modos. Em que pese tal afirmativa, a essência da substância e a essência dos modos, são diferentes. Como mencionado, a essência da substância compreende a sua existência, é o real em autoprodução. Os modos, por outro lado, só existem por meio da substância, isto é, a existência daqueles dependem da existência desta. "A univocidade dos atributos é o único meio de distinguir radicalmente a essência e a existência da substância e as dos modos, conservando-se ao mesmo tempo, a unidade absoluta do Ser." (Deleuze, 2002, p.70).

De acordo com a citação acima, há de se notar que não há hierarquia advinda dessa imanência, mas tudo engendrando a univocidade do ser. Em suma, a substância é o infinito absoluto, constituída por infinitos atributos, cada

---

<sup>36</sup> *Ética*, I parte, definição 5.

<sup>37</sup> "Tal univocidade é a pedra angular de todo o espinosismo: é precisamente porque os atributos existem sob a mesma forma em Deus cuja essência constituem e nos modos que os envolvem em sua essência, que não existe nada em comum entre a essência de Deus e a essência dos modos, e existem, contudo, formas absolutamente idênticas, noções absolutamente comuns a Deus e aos modos." (DELEUZE, 2002, p. 70)

um dos quais infinito em seu gênero, dos quais só conhecemos dois. O homem é a modificação de apenas dois atributos da substância: o pensamento e a extensão. Por isso somos corpo e alma, dinâmicos, e expressões desses atributos, entre os infinitos existentes. Os conceitos de substância, atributo e modo são fundamentais para a *desantropomorfização* de Deus, pois há o grande equívoco de pensar que a essência de Deus e de suas criaturas são a mesma. Sendo assim, não cabe atribuir a Deus qualidades que pertencem aos modos finitos em geral, e aos homens em particular, que são movidos pelas paixões, como será visto no capítulo II.

A eminência e, com ela, a equivocidade e a analogia, caem no duplo erro de pretender ver algo de comum entre Deus e as criaturas aí onde nada existe de comum (confusão de essência) e de negar as formas comuns precisamente onde elas existem (ilusão de formas transcendentais): ao mesmo tempo fragmentam o ser e confundem as essências. A linguagem da eminência é antropomórfica, porque confunde a essência do modo com a da substância; é extrínseca, porque se modela segundo a consciência e confunde as essências com os próprios; e é imaginária, porque é linguagem de signos equívocos e não de expressões unívocas. (Deleuze, 2002, p.70).

Disso decorre a univocidade do ser (leia-se imanência), na medida que do naturalismo decorre a causa primeira de todas as coisas, os atributos e os modos, que no limite, estão e são a substância. Desta forma, Espinosa entende que as razões de Deus são as razões da natureza. Com isso, não só retira de Deus todo voluntarismo, como

assimila realidade<sup>38</sup> e necessidade. Logo, as leis da natureza são as leis de Deus que são as leis naturais.

### 1.2.2 O Deus imanente de Espinosa

Deus imanente é o real. “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas”. (SPINOZA, 2019, p.29). É a autoprodução absoluta, potência absoluta que se identifica à natureza. O Deus de Espinosa não pode ser algo diferente da própria natureza, não há que se falar em um ser com particularidades humanas, mas num ente imanente, Deus natureza<sup>39</sup>, pois tudo está nele. Ele existe em si e por si, e é causa de si, nada pode se dar fora da imanência da substância. O Deus que é tudo, ou seja, natureza.

“Tudo o que existe, existe em Deus, e por meio de Deus deve ser concebido; portanto, Deus é causa das coisas que nele existem [...]. Ademais, além de Deus, não pode existir nenhuma substância, isto é, nenhuma coisa, além de Deus, existe em si mesma [...]”. (SPINOZA, 2019, p.29).

Simplemente não há conceito de criação, ela se expressa eternamente, segundo uma ordem necessária de causa e efeito. Portanto, o Deus espinosano é a causa da essência e da existência de todas as coisas. A construção do

---

<sup>38</sup> “Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem.” Ver: *Ética*, I parte, proposição 9. (SPINOZA, 2019, p.18).

<sup>39</sup> “Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém.” Ver: *Ética*, I parte, proposição 17. (SPINOZA, 2019, p.27).

universo filosófico de Spinoza (2019, p.13)<sup>40</sup> sobrevém com a seguinte definição metafísica de Deus: “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”. Neste passo, Deleuze (2002, p.51) aduz: “O absoluto é precisamente a natureza deste ser, enquanto o infinito é apenas uma propriedade de cada “gênero” ou de cada um dos atributos”. Rememorando, o Deus imanente é um ente absolutamente infinito e não infinito em seu gênero, como o atributo. Espinosa constata que Deus é a Natureza, portanto, imanente. Observa-se que a Natureza concebida por Espinosa possui todas as características teológicas que sustentam o conceito de Deus (por exemplo: onipresente porque ela é tudo, onipotente porque tudo o que acontece é por sua causa, onisciente porque sabe de todas as coisas, e também causa primeira), exceto aquelas características antropomórficas (não necessárias para fundamentar o conceito de Deus, por exemplo: o juiz que pune). Nota-se que Espinosa confere diferentes nomes: “Deus”, “Substância”, “Natureza” para a mesma realidade. Argumenta que a infinitude dá-se por ser um ente único, por não existir outra substância (entretanto, se existirem duas substâncias<sup>41</sup>, seus atributos devem, necessariamente, ser diferentes).

Quanto à eternidade, concebe que a sua existência decorre da sua própria definição. “Por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna. (SPINOZA, 2019, p.13)<sup>42</sup>.” Nesse

---

<sup>40</sup> *Ética*, I parte, definição 6.

<sup>41</sup> “Duas substâncias que tem atributos diferentes nada têm de comum entre si.” Ver: *Ética*, I parte, proposição 2. (SPINOZA, 2019, p.14).

<sup>42</sup> *Ética*, I parte, definição 8.

sentido, Deleuze (2002, p.79) expressa que a eternidade deve ser a

Característica da existência enquanto é envolvida pela essência (Ética, I, def.8). A existência é pois “verdade eterna” do mesmo modo que a própria essência é eterna, e não se distingue dela senão por uma distinção de razão. A eternidade opõe-se assim à duração, mesmo indefinida, que qualifica a existência do modo enquanto esta não está envolvida pela essência.

Dessa forma, atribui-se a Deus a infinitude e a eternidade, tanto por ser um único causador de todas as coisas, infinito no sentido de que todo o real é a substância e por ser potência absoluta, gênese de tudo, quanto por ser eterno em virtude da sua causa eterna, além de ser onipotente, onisciente e onipresente.

### 1.2.3 Natureza naturante e natureza naturada

Quanto à produção necessária (tudo o que segue espontaneamente da natureza de um ser), a natureza é o que constitui a realidade. O pensador assimila um conjunto de predicados essenciais, tais quais: que Deus é causa de si (causa a sua própria existência) cuja essência envolve a existência; que existe em si mesmo, e que por si é concebido (não precisa de outra coisa para ser formado, é totalmente independente); que os atributos são essências da substância; que os modos são modificações da substância, ou melhor, tudo que é criado pela substância e/ou existe em outra coisa. (SPINOZA, 2019, p.13)<sup>43</sup>. Para esclarecer o caráter unívoco da natureza, o ser humano é

---

<sup>43</sup> *Ética*, I parte, definições.

parte da manifestação de Deus, e existe em Deus, por ele é concebido, portanto, eterno (não com relação ao tempo, mas pela causa). Ademais, a sua existência não é necessária (mas contingente: podendo existir ou não). Por outro lado, a existência de Deus é necessária, e ele é concebido por si mesmo, existe por si mesmo e é a causa de todas as coisas que existirem. O real em autoprodução, que confere estrutura para absolutamente tudo. Sobre a existência da substância, Deleuze (2002, p. 80) conceitua: “É envolvida na essência, de tal modo que a essência é potência absolutamente infinita de existir. Entre a essência e a existência, existe apenas uma distinção de razão, na medida em que se distingam a coisa afirmada e a sua própria afirmação.” Trata-se da diferenciação da *Natureza naturante* e da *natureza naturada*. O ser humano, enquanto modo, parte finita da substância, apenas existe se for em outra coisa, ou melhor, só pode existir pela imanência da substância. Disso decorre que os atributos pensamento e extensão que são parte da essência infinita de Deus, no ser humano (a parte que não é todo), se expressam de forma finita. Neste caso, tem-se a *natureza naturada* (a sua ‘criação’) em vez de *natureza naturante*<sup>44</sup> (a ‘criadora’).

---

<sup>44</sup> Laurente Bove (2012, p. 66): “Em Spinoza, não somente a Natureza produz apenas indivíduos como também esses indivíduos são eles mesmos indivíduos de indivíduos, ou seja, múltiplos convergentes. A questão da articulação do “Todo” e das partes ressurgem então, mas não mais sob a forma de Um subsumindo o múltiplo sob o seu poder, e sim como o múltiplo que encontra a potência de sua unidade nessa mesma multiplicidade e nessa mesma diversidade. Longe de ser então reduzida pela unidade, a multiplicidade encontra na unidade a própria afirmação da produtividade de sua potência: é uma metafísica da democracia segundo a qual o advento do indivíduo é correlativo àquele da “livre multiplicidade”. Em Spinoza, a participação torna-se assim material, no sentido de

Como já mencionado, somente Deus existe em si e é causa de si (sua essência e existência), tudo o que existe fora de Deus, só pode ser modificações/modos do mesmo. Em consequência, *Deus sive natura*, ou seja, a Natureza, trata-se da ontologia do necessário. Nada que está na substância pode ser considerado contingente, porque é absolutamente infinita. Destarte, nada há de contingente na natureza, porquanto são necessárias desde a substância até os modos. Veja-se que o pensador esclarece a distinção entre os conceitos de *natureza naturante (Deus)* e *natureza naturada (homem)*.

Antes de prosseguir, quero aqui explicar, ou melhor, lembrar, o que se deve compreender por natureza naturante e por natureza naturada. Pois penso ter ficado evidente, pelo anteriormente exposto, que 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, 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 concebidas. (SPINOZA, 2019, p.35)<sup>45</sup>.

Deus, ou seja, a natureza, deve ser considerada a causa de todas as coisas. E toda a criação é dependente, e

---

que o indivíduo é ele mesmo constituinte, parte ativa constitutiva e constituinte da potência divina”.

<sup>45</sup> *Ética*, I parte, proposição 29, escólio.

faz parte desta natureza. Os humanos enquanto modos são natureza naturada, são modificações simultâneas do atributo pensamento e do atributo extensão. Outrossim, sobre o tema Deleuze (2002, p. 94) aduz:

A Natureza dita naturante (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 o produto permanecem 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 contêm as essências de modos como Natureza naturada; univocidade da causa, em que causa de todas as coisas se diz de Deus como gênese da natureza naturada, no mesmo sentido que 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.

Vale destacar que o critério para entender a natureza naturante e natureza naturada está principalmente no conceber, tendo em vista no que se refere a natureza naturante é aquela que produz absolutamente tudo pela potência divina (Deus é um ser absolutamente potente), por ela mesma, de seus infinitos atributos, enquanto a natureza naturada, em linhas singelas, são os desdobramentos desses atributos, seus

efeitos. Entretanto, manifesta de forma explícita toda uma inovação em relação à tese cartesiana vinculada à religião. Chauí (2008, p. 33/34) explica:

A Natureza Naturada não depende de um intelecto que cria a partir de possíveis nem de uma vontade que cria contingentemente, mas é uma realidade ordenada nela mesma e esse ordenamento imanente é necessário porque sua causa é livre, isto é, age apenas pelas leis necessárias de sua natureza. **Eis a ruptura da filosofia de Espinosa com a imagem da ordem natural como hierarquia de seres segundo a inteligência, a vontade e a bondade divinas, graças à idéia da ordem como auto-ordenamento do que segue necessariamente das leis de uma essência e potência absolutamente infinitas. A ordem, entendida como mandamento transcendente, que pode ser rompida por alteração no decreto da vontade suprema, é subvertida pela idéia de ordem imanente necessária, que desvenda o irracional de toda contingência.** A imanência é concebida a partir da essência (*naturans* é a essência dos atributos e *naturatae* são as essências das coisas) e da potência (*naturans* é a causa de si livre, *naturatae* são as coisas que seguem da necessidade da causa eficiente, por si, próxima e primeira). Grifo nosso.

Com efeito, esse movimento textual com toda a sua singularidade expõe a ética espinosana da potência (divina), do poder da natureza. “A potência de Deus é a sua própria essência” (SPINOZA, 2019, p.40)<sup>46</sup>. Esta

---

<sup>46</sup> *Ética*, I parte, proposição 34.

potência divina expressa a ordem sobre a qual as potências singulares estão submetidas. A qual não aceita a concepção de causa final (não há uma finalidade específica), dando espaço a causa eficiente, uma vez que tudo emana da substância, sendo que todos os acontecimentos são meros desdobramentos e imanência da mesma, acontecem pela necessidade da potência da natureza (da potência dos atributos, da potência do agir e existir), por isso é ativa, acontece em ato. A natureza sempre será a causa primeira, ou eficiente de todas as coisas.

Um dos pontos fundamentais da Ética consiste em negar de Deus qualquer poder (*potestas*) análogo ao de um tirano ou mesmo de um príncipe esclarecido. **É que Deus não é vontade, mesmo que fosse uma vontade esclarecida por um entendimento legislador. Deus não concebe possíveis no seu entendimento, que realizaria por sua vontade.** O entendimento divino não é senão um modo pelo qual Deus não compreende outra coisa senão a sua própria essência e o que dela se segue, a sua vontade é apenas um modo sob o qual todas as consequências decorrem da sua essência ou do que ele compreende. **Também, ele não tem poder (*potestas*) mas apenas uma potência (*potentia*) idêntica à sua essência. Por esta potência, Deus é igualmente causa de todas as coisas que se seguem da sua essência, e causa de si mesmo, isto é, da sua existência tal como é envolvida pela essência (Ética, I, 34). (DELEUZE, 2002, p. 103).** Grifos nossos.

Diante desse argumento deleuzeano, resta evidente que o conceito de vontade na *Ética*, é muito diferente do de

Descartes, pois não há uma faculdade livre, não é a alma uma substância pensante, que determina as ações do corpo, suas vontades, que se associa a um Deus voluntarioso, mas na verdade, a coisa pensante é um modo finito do pensamento (atributo infinito), por isso não existe vontade livre, pois a alma é determinada a querer alguma coisa sempre por causa de outra coisa, e assim sucessivamente, e essa sequência de acontecimentos não tem fim. Acentua-se que, para Espinosa, vontade livre está relacionada ao desejar, e causa livre (como já mencionado no trabalho) refere-se apenas a Deus, a substância. A natureza naturante, mais precisamente.

### 1.2.4 Acerca do paralelismo psicofísico

Na segunda parte da *Ética*, Espinosa afirma que o homem consiste em uma mente e um corpo<sup>47</sup>. (SPINOZA, 2019, p.61)<sup>48</sup>. Embora o homem manifeste-se como pensamento (alma) e extensão (corpo), ele, portanto, é uma coisa só e não duas, em total equilíbrio. O enfrentamento de Espinosa contra Descartes relacionado ao tema, refere-se ao fato de que a alma não poder ser algo separado, independente e autônomo ontologicamente com relação ao corpo. Como já mencionado, Descartes considera que pensamento (alma) e extensão (corpo) são substancialmente distintos, pois só assim poderá justificar sua tese da imortalidade da alma nos termos que fundamenta sua ética (a ética do medo): aduz que só uma alma transcendente e imortal pode ser ameaçada com o castigo eterno. Postula, porém,

---

<sup>47</sup> “Por corpo compreendo um modo que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada coisa extensa.” Ver: *Ética*, II parte, definição 1. (SPINOZA, 2019, 51).

<sup>48</sup> *Ética*, II parte, proposição 13, corolário.

uma substância infinita que é Deus, fonte de tudo. Por outro lado, Espinosa afirma que a alma deve ser considerada como “a ideia do corpo”, como o relativo espiritual do corpo material. Diferentemente de Descartes, para quem a alma é separada do corpo (análogo ao movimento que leva a postular um Deus transcendente por desconhecimento da complexidade da natureza). Da mesma forma, por incompreensão da complexidade do corpo, desconhecemos também a complexidade da alma. Na verdade, Espinosa em toda a sua filosofia preconiza a busca da ideia verdadeira<sup>49</sup> e adequada, o autor em suas obras deixa explícito e/ou implícito tal raciocínio. E que “todas as ideias, quanto estão referidas a Deus, são verdadeiras” (SPINOZA, 2019, p.76)<sup>50</sup>. A partir desta premissa, o nexos e encadeamento de pensamentos e ideias se tornarão claros e distintos, por justamente exprimirem que Deus é a causa primeira de todas as coisas.

Logo no prefácio da segunda parte da *Ética*, o autor inicia sua argumentação apontando que esse tomo versará sobre a essência de Deus (seus atributos: corpo e mente), e que o paralelismo<sup>51</sup> corpo-mente ou extensão-pensamento

---

<sup>49</sup> “Uma ideia verdadeira deve concordar com o seu ideado.” Ver: *Ética*, I parte, axioma 6. (SPINOZA, 2019, p. 14).

<sup>50</sup> *Ética*, II parte, proposição 32.

<sup>51</sup> O termo paralelismo (tão caro para alguns comentadores espinosanos – devido aos diversos pontos de vista) não aparece expressamente nas obras de Espinosa, pois é um termo concebido por Leibniz. Todavia, ganha envergadura para muitos leitores de Espinosa, os quais, assim como nós, admitem se amoldar melhor no sistema espinosano. A presente pesquisa não entrará neste mérito, ficará para um eventual artigo. “De fato, apesar do termo “paralelismo” ter sido cunhado por Leibniz, a relevância de sua associação com a filosofia de Espinosa é tal que Deleuze chega a afirmar que o “paralelismo” convém melhor ao sistema espinosano do que ao sistema para o qual tal palavra fora forjada, pois, ainda que Leibniz o tenha

em Espinosa se contrapõe diretamente ao cartesianismo. O pensador afirma que a alma é a idéia do corpo<sup>52</sup>. Destacam-se dois pontos importantes desse raciocínio, tanto o corpo (composto por vários corpos complexos) como a alma (composta por várias ideias complexas claras ou confusas), embora elementos distintos, independentes, paralelos entre si, estão entrelaçados pelas leis da natureza divina que tem a capacidade de pensar e existir simultaneamente. São atributos do mesmo infinito potente. A extensão traduz-se pela ordem das coisas físicas no universo, isto é, os corpos; e o pensamento, a ordem das coisas da mente, ou seja, as ideias. Corpos e ideias são modos finitos (efeitos) da substância (causa primeira - infinita). O atributo pensamento é uma potência para pensar, e o atributo extensão é uma potência do movimento e do repouso. No paralelismo psicofísico espinosano não existe a primazia do pensamento sobre o corpóreo como leva a crer Descartes, mas uma sintonia e autonomia que permita que ambas as essências da natureza aconteçam sincronicamente, e harmonicamente. A potência dos atributos são equivalentes. Assim, a alma percebe todas as afecções do corpo, e o corpo pode ser afetado de várias maneiras. O ser humano pode ser considerado uma unidade destes atributos. O homem é uma coisa singular extensa, que obedece as leis do movimento e do repouso, e uma coisa singular pensante, que obedece as leis do pensar, e as leis do pensar são: conceitos e imagens.

---

introduzido para tratar da correspondência entre séries paralelas autônomas, substâncias e fenômenos, sólidos e projeções, seu sistema invoca-o muito genericamente e pouco precisamente, dado que os princípios que regem estas séries autônomas leibnizianas são singularmente desiguais, um deslize que não teria sido cometido por Espinosa." (ITOKAZU, p. 39-40, 2010).

<sup>52</sup> "O objeto de ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa." Ver: *Ética*, II parte, proposição 13. (SPINOZA, 2019, p.61).

Em síntese: o ente absolutamente infinito, substância única, constituído de infinitos atributos, cada um infinito em seu gênero, possui dois atributos intelegíveis, isto é, atributo pensamento e atributo extensão, os homens são modificações finitas desses atributos, portanto, potência limitada de pensar e potência limitada de manter essa estrutura corporal. Pois bem, se Espinosa concebe desta forma a sua ontologia, que a liga àquele que será responsável pela ação, o homem, que é expressão mental e expressão corporal simultaneamente da natureza, também é uma coisa só e não duas diferentes, como entendem os cartesianos. A mente e o corpo são duas coisas diferentes, mas dentro do ser absolutamente infinito, como atributos do mesmo, são uma coisa só. Desta forma, o que torna o paralelismo tão inovador ocorre “em virtude da crítica espinosista a toda eminência, a toda transcendência e equivocidade, nenhum atributo é superior ao outro, nenhum é reservado ao criador, e nenhum é remetido às criaturas e à sua imperfeição.” (DELEUZE, 2002, p. 74-75). Disso, segue-se que, pensamento e extensão possuem a mesma conexão natural. Mais uma vez rechaçando a tradição escolástica. “A consequência prática é imediata: contrariamente à visão moral tradicional, tudo o que é ação no corpo é também ação na alma, tudo que é paixão na alma é também paixão no corpo.” (DELEUZE, 2002, p. 75).

Logo, as coisas acontecem pela absoluta necessidade da natureza, a substância é totalmente livre, e não há distinção entre causa eficiente e causa final, pois tudo está acontecendo, em ato, as leis naturais agem pela sua necessidade somente, não há finalismo.

Em todas as suas obras, Espinosa demonstra que a noção de causa final ou de finalidade é uma construção imaginária na qual recorreremos à noção de um fim para suprir nossa ignorância quanto à causa real e

verdadeira de uma coisa, um acontecimento ou uma relação. Não existem causas finais; só existem causas eficientes. Uma vez que somos expressões finitas da causalidade imanente da substância absolutamente infinita, somos, como ela, causas eficientes – o *conatus* como potência de agir. (CHAUI, 2019, p. 62).

Ressalta-se que no escólio da proposição 17 da primeira parte da *Ética*, Espinosa argumenta que se houvesse primazia do pensamento sobre o corpóreo, Deus não seria onipotente, pois ele pensaria mais coisas do que poderia produzir, o que resultaria em destruição do seu poder, raciocínio totalmente oposto a sua onipotência. Contradição dizer que Deus poderia criar infinitas coisas, contudo, não as cria. Portanto, àqueles que pensam que Deus cria tudo apenas de acordo com sua livre vontade, e que o intelecto supremo de Deus que é o responsável pelas escolhas (acima de todas as coisas), enganam-se. Pois a onipotência da substância existe em ato. Deste modo, tudo que Deus quer, Ele cria. É causa tanto da sua essência quanto da sua existência. (SPINOZA, 2019, p. 27-29). Por fim, segundo a teoria espinosana, tal como a ideia de um Deus transcendente é fruto de superstição, a ideia de uma alma transcendente que governa o corpo ao seu bel prazer também o é.

Desta forma, com base na teoria dos atributos (já esboçada) o espiritual e o corporal são paralelos, e ambos derivam diretamente de Deus como atributos diferentes da mesma substância. Não há, portanto, primazia de um sobre o outro. A naturalização das relações Deus/mundo e corpo/alma leva a uma consequência fundamental para Espinosa: a política se dará nas manifestações da substância, uma vez que os homens estão nela e expressam suas modificações. Igualmente, os afetos são eventos naturais e estão diretamente relacionados às afecções do

corpo. Devem, por conseguinte, ser explicados racionalmente por meio de causas naturais. E por meios deles que podemos ler a política.



## CAPÍTULO II: OS AFETOS

“Somente os homens livres são utilíssimos uns aos outros e se unem pela máxima ligação de amizade [...], e por igual empenho de amor esforçam-se para fazer o bem uns aos outros [...]; e assim [...], somente os homens livres são muitíssimo gratos uns para com os outros”. (ESPINOSA, 2021, p. 487).

Após o pano de fundo metafísico<sup>53</sup> esboçado no capítulo anterior, onde enlaçam-se os conceitos básicos que oferecem sustento ao arcabouço filosófico espinosano, passa-se ao estudo da teoria dos afetos, ou melhor, da afetividade humana. Entretanto, apenas para alinhar e recapitular o que já foi exposto até o momento, o pensador no apêndice da parte 1 da *Ética*, resume:

Com isso, expliquei 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 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,

---

<sup>53</sup> “As grandes teorias da *Ética* – unicidade da substância, univocidade dos atributos, imanência, necessidade universal, paralelismo etc. – não são separáveis das três teses práticas acerca da consciência, dos valores e das paixões tristes. [...] Todo o caminho da *Ética* se faz na imanência; mas a imanência é o próprio inconsciente e a conquista do inconsciente.” (DELEUZE, 2002, p.34-35).

mas por sua natureza absoluta, ou seja, por sua infinita potência. (SPINOZA, 2019, p.41).

Disso ecoam as seguintes indagações: qual a relação entre a ontologia e os afetos humanos, e como esses laços refletirão na esfera política. Veja-se, o ser humano como já aludido, é uma expressão dessa potência absolutamente infinita e eterna (teoria do necessário), uma modificação finita do atributo infinito pensamento e do atributo infinito extensão. É, portanto, modo finito da substância, intensidade de potência. Por isso, a política se dará em manifestações dessa substância autoprodutora, ou melhor, entre as modificações humanas (entre os seres humanos), visto que suas potências estão sempre em conflito devido à força dos afetos, cada um perseguindo seus interesses particulares. Desta forma, dando início ao movimento argumentativo indispensável para se compreender a política, ousando sugerir, até mesmo, que é a partir dos afetos que o filósofo elabora sua política e, conseqüentemente, sua leitura de que a democracia supostamente será o verdadeiro responsável pela realização da máxima alegria e direitos dos cidadãos, que logo no prefácio da parte III, Espinosa volta a criticar Descartes. Pois era aquele que acreditava que o racional deveria se impor sobre os afetos, controlando as paixões humanas. Segundo o autor, até então, ninguém havia tratado dos afetos como uma questão natural, algo que realmente fizesse parte da natureza, que aconteciam pela estrita necessidade, pelo contrário, alegavam que o homem, na verdade, agia contra a natureza e opunha-se à naturalidade dos afetos.

Deste modo, o autor se propõe a realizar um estudo dos afetos por meio da razão natural. Argumenta: consideravam ainda que o homem era uma exceção à natureza e que tinha poder para exercer influência sobre ela. Disso decorre a afirmação “parecem conceber o homem na natureza como um império num império.” (SPINOZA, 2019,

p.97)<sup>54</sup>. Espinosa quer fazer a crítica da seguinte tese: o homem não seria uma potência decorrente da potência da substância (esta a tese espinosana), mas seria como que algo exterior, uma potência fora, um *imperium*, dentro de outra potência, de outro *imperium*. O homem seria uma causa fora da rede causal, por meio do uso de sua vontade livre. Esse o absurdo, segundo Espinosa, pois não há como o homem estar fora da substância, da natureza, como um império num império. Espinosa foi combativo nessa controvérsia, pois acreditava ser esta a razão pela qual os homens ridicularizavam e menosprezavam os afetos humanos, justamente por não entendê-los da forma adequada e por negá-los. Portanto, o pensador compreende que esses afetos (ação e paixão) ou qualquer acontecimento é evento natural, pois acontecem na natureza e, por isso, podem ser explicados racionalmente.

A esses parecerá, sem dúvida, surpreendente que eu me disponha a tratar dos defeitos e das tolices dos homens segundo método geométrico, e que queira demonstrar, por um procedimento exato, aquilo que eles não param de proclamar como algo que, além de vão, absurdo e horrendo, opõe-se à razão. Mas eis aqui o meu raciocínio. Nada se produz na natureza que se possa atribuir a um defeito próprio dela, pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma, em toda parte, sua virtude e potência de agir. (SPINOZA, 2019, p.97-98)<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> *Ética*, III parte, prefácio.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

O filósofo afirma e busca demonstrar que tudo na natureza é perfeito, suas leis imutáveis, trata-se de uma filosofia do necessitarismo (em uma relação eterna de causa e efeito). Assim, segundo o autor, o que motiva determinados afetos no ser humano são sempre as mesmas causas naturais e, por isso, poderão se repetir. “Homens diferentes podem ser afetados diferentemente por um só e mesmo objeto, e um só e mesmo homem pode, em momentos diferentes, ser afetado diferentemente por um só e mesmo objeto.” (SPINOZA, 2019, p.131)<sup>56</sup>. Por isso, os homens podem amar ou não a mesma coisa, assim como temer, desejar, odiar o mesmo objeto exterior, tudo a depender dos encontros que tiveram. As afecções das causas exteriores em relação ao homem são capazes de, no limite, refrear ou aquililar a sua potência. Há um campo de força entre os homens, cada um com sua potência determinada a agir de acordo com seus interesses.

Mais uma vez, destaca-se o deslocamento da ontologia para o âmbito da afetividade e relacionamentos humanos, pois tudo se trata da expressão da potência de agir da substância. Espinosa estabelece três afetos primários: alegria, tristeza e desejo. Sendo que o desejo/potência (que será abordada adiante) quando oscila para mais é alegria ou para menos tristeza. Então, a oscilação da potência é a alegria ou tristeza. Se aumenta, alegria. Se decrece, tristeza. Ademais, é salutar mencionar que os conceitos de afeto e afecção, em Espinosa, são diferentes. Apesar de entendermos que é impositiva a distinção entre afeto e afecção, sabemos que há quem defenda o pensamento oposto. Contudo, apresentaremos a distinção entre os referidos conceitos, com base na leitura do próprio Espinosa, e de Deleuze, por trazerem a maior coerência argumentativa. “Por afeto compreendo **as afecções** do corpo, **pelas quais**

---

<sup>56</sup> *Ética*, III parte, proposição 51.

**sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções.”** (SPINOZA, 2019, p.98)<sup>57</sup> Grifos nossos. Na explicação Spinoza (2019, p.98) afirma: “Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas **afecções**, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão.” Nota-se que a afecção faz parte da construção do conceito de afeto. Espinosa é claro ao estabelecer na própria definição de afeto (supracitada), especialmente nas partes grifadas a diferença entre afeto e afecção. Diante disso, temos que as afecções geram/causam os afetos. É pelas afecções (ele usa a expressão “pelas quais”), que há a variação de potência de agir do corpo. E, podemos entender que há a variação das ideias das afecções também (pois ocorrem simultaneamente), pela tese do paralelismo<sup>58</sup>, presente na proposição 7, da segunda parte da *Ética*. “A ordem

---

<sup>57</sup> *Ética*, III parte, definição 3.

<sup>58</sup> Como mencionado, há correntes divergentes a respeito do paralelismo. Porém, entendemos, assim como Deleuze e Braga que a tese do paralelismo é a mais coerente com o sistema espinosano, a qual adotamos. Entretanto, Marilena Chauí, discorda. Em linhas gerais, ela argumenta que afirmar a existência do paralelismo, é afirmar que existem duas potências: uma potência de pensar e uma potência de agir, e que elas operam paralelamente (expressão que vem da geometria). No entanto, Chauí defende que a potência de pensar tem a capacidade da reflexão e, não tem um paralelo na potência de agir que fosse paralelo a potência de pensar. Pois levaria a uma valorização da potência de pensar com relação a potência de agir. Por isso, há o desequilíbrio. Consequentemente, não há que se falar em paralelismo. “Evidentemente, todo o quíproco suscitado pelo corolário de II, P 7 vem da malfadada noção de “paralelismo” aplicada à filosofia de Espinosa. Se se supuser que os atributos e seus modos são “paralelos”, obviamente o sistema se desequilibra, uma vez que o atributo pensamento, potência da produção de ideias, é também, potência de reflexão, sendo, então, mais potente do que os outros e, com isso, responsável

e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas.” (SPINOZA, 2019, p.55). Ao passo que afeto é a transição da potência. Deleuze (2002, p. 56) aduz: “A *affectio*<sup>59</sup> remete a um estado do corpo afetado e implica a presença do corpo afetante, ao passo que o *affectus*<sup>60</sup> remete à transição de um estado a outro, tendo em conta a variação correlativa dos corpos afetantes”. Por exemplo: a alegria é uma variação para mais da potência. O que é causa dela é uma afecção, que pode ser externa (gerando um afeto passivo de alegria, uma paixão) ou interna (gerando um afeto ativo de alegria, uma ação). Logo, as afecções ou modos são os encarregados de receberem a impressão tanto na mente como no corpo dos encontros externos e, a partir disso, despertam o afeto, por isso, o afeto é transição de potência do modo. Marilena Chaui (2011, p. 146-147) elucida:

O corpo é uma estrutura singular determinada por relações proporcionais do movimento e repouso de seus constituintes e por relações com os demais corpos que o rodeiam e que o afetam e são por ele afetados. Essas relações constituem as afecções corporais. **A mente não é uma alma provisoriamente alojada no corpo, mas Espinosa a define como ideia de seu corpo e ideia de si mesma, ou seja, como consciência das afecções corporais e de suas próprias afecções. Na mente, as afecções são**

---

pela quebra do “paralelismo”. (CHAUI, 1999, p.737). Sobre o tema, consultar: CHAUI, Marilena de Souza. Nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. pp. 736-740. Não é aqui nosso propósito fazer uma análise do paralelismo, bastando-nos apenas a breve observação de que há interpretações contrárias sobre o assunto.

<sup>59</sup> Afecção em latim.

<sup>60</sup> Afeto em latim.

**os afetos. Corpo e mente são realidade complexas ou múltiplas, aptas para a pluralidade simultânea de afecções ou percepções (corpo) e de afetos e ideias (mente). Grifo nosso.**

Deleuze (2002, p.55-58) clarifica esses conceitos: reitera que as afecções são os próprios modos e que os modos são as afecções da substância ou dos seus atributos. Por isso, serão ativas e sempre causa adequadas, pois são oriundas da fonte criadora estritamente positiva: a substância. Ademais, a afecção designa o que acontece ao modo, e acrescenta que a idéia que formamos das coisas após as afecções (*affectio* em latim) podem implicar mais ou menos perfeição/realidade que o estado precedente. Neste ínterim, há a variação de potência, de realidade, de perfeição, e a isso atribui-se o nome de afetos (*affectus* em latim). Outrossim, de uma forma geral, a afecção está relacionada ao corpo, enquanto o afeto se refere ao espírito. O afeto também pode ser um tipo particular de afecção. Mas cumpre dizer que o afeto tem ação tanto no corpo, como no espírito, variando a potência de agir. Na explicação da definição 3 da parte III<sup>61</sup>, Espinosa diz que compreende por afeto uma ação (quando for causa adequada) e uma paixão (quando não se é causa adequada). Deleuze (2002, pp.56-58) argumenta que quando o modo é afetado por outro modo, pode ocorrer o bom encontro, ou o mau encontro, a depender da composição ou decomposição com o outro modo. Se houver a composição entre os modos, passa-se ao estado de perfeição/potência/realidade maior, porém, caso haja a decomposição entre os modos, dá-se o estado de perfeição/potência/realidade menor. As paixões, por sua vez, são o afeto que explica-se pelos encontros com as

---

<sup>61</sup> Ver, *Ética*, 2019, p. 98.

causas exteriores (inadequadas). Até mesmo o afetos baseados na alegria são considerados paixões, na medida que a potência de agir do homem não é totalmente dominada, uma vez que somos passivos cujas idéias são confusas.

Sobre a força do afeto, Spinoza (2019, p. 162)<sup>62</sup> afirma que “um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado”. Isso acontece porque o afeto é prioritariamente o esforço (*conatus*) pelo qual a mente e corpo, juntos, estabelecem relações que tendem a elevar a sua potência no existir. E do surgimento do afeto, apenas outro contrário e mais forte será capaz de destruí-lo, e assim, sucessivamente. Da mesma forma, na natureza (causas exteriores), sempre existirá alguma coisa mais forte e potente que a outra, capaz de aniquilá-la. Por isso, o afeto passivo, isto é, uma paixão, será vencido apenas por outro afeto passivo contrário e mais forte, nunca pela razão. Neste caso, o afeto ação (por depender exclusivamente do ser – ser causa total e adequada, além de responsável por seus efeitos – assunto que será explanado na próxima seção) sempre será mais forte<sup>63</sup> que uma paixão. Ressalta-se a semelhança entre o raciocínio precedente, cuja potência do afeto e a potência das coisas da natureza (incluindo o homem- modo finito) resultam na prevalência do mais forte. “ 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.” (SPINOZA, 2019, p. 159)<sup>64</sup>. Por analogia, podemos citar o caso do indivíduo humano. Espinosa falará que no estado de natureza cada homem possui uma intensidade de potência (da mais baixa à mais

---

<sup>62</sup> *Ética*, IV parte, proposição 7.

<sup>63</sup> Há afetos ativos e afetos passivos. Os afetos ativos são mais fortes que os passivos.

<sup>64</sup> *Ética*, IV parte, axioma.

alta), e que esta potência pode ser destruída ou refreada por um indivíduo de potência maior (o modo mais forte prevalece sobre o modo mais fraco, e cada um se esforça ao máximo para persistir na sobrevivência). Por isso, viver em sociedade, com leis instituídas, sob uma forma de governo organizado, capaz de equalizar as diferentes intensidades de potências dos homens, vislumbrando o interesse coletivo, e não apenas o particular, é útil a todos, e traz a verdadeira felicidade.

## 2.1 *Conatus*: essência repleta de positividade

Todo indivíduo (assim como qualquer outro modo) é considerado uma coisa singular, em razão de ser finito, ou melhor, por não ter o controle sobre a sua existência, criação, eternidade, e por ter uma existência determinada. Embora a definição de coisa singular seja oposta à definição de Natureza, esta faz parte dos seus efeitos, do seu desdobramento. Veja-se:

Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular. (SPINOZA, 2019, p. 52)<sup>65</sup>.

Esta definição supracitada encontra-se na parte II da *Ética*, cujo título é *A natureza e a origem da mente*, logo, refere-se diretamente ao indivíduo e repercutirá na política (momento que surgirá a multidão – a união de vários indivíduos que formam um único indivíduo coletivo, ecoando

---

<sup>65</sup> *Ética*, II parte, definição 7.

o mesmo efeito). Há dois movimentos nesta definição: a) o movimento já mencionado, ou seja, de que o homem é uma coisa singular finita, um modo finito do atributo pensamento e do atributo extensão da substância, e b) o movimento de vários indivíduos que também podem constituir uma coisa singular, desde que todos estejam comprometidos com os mesmos desígnios e ajam unidamente, sendo, em conjunto, causa do mesmo e único efeito. Essa descrição sobre as coisas singulares pode até, em um primeiro momento, parecer incoerente, por isso o destaque da articulação ontológica entre os laços afetivos da política.

[...] 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. (SPINOZA, 2019, p.169)<sup>66</sup>.

É nesse sentido que o *conatus* de todos os homens deseja a felicidade, a beatitude, através deste instinto primordial pela existência e sobrevivência em uma sociedade que lhes traga o máximo<sup>67</sup> de segurança e concórdia, entre tantas outras coisas que serão abordadas no capítulo terceiro. Em outros termos, a vida em sociedade é útil aos homens, e lhes oferece o benefício do aumento ou da manutenção de suas potências. Trama que será conferida com mais atenção no desencadeamento do capítulo terceiro,

---

<sup>66</sup> *Ética*, IV parte, proposição 18, escólio.

<sup>67</sup> Para conseguir o máximo de segurança e concórdia, levando em conta o que foi dito na introdução, dentro daquilo que exige a nossa natureza, na justa medida.

uma vez que essa ontologia será retomada e o seu deslocamento fundamentará as questões políticas, visto que Espinosa falará sobre a formação da sociedade, que se dará pela união de vários indivíduos singulares, várias intensidades de potência, que ele chamará de multidão: um indivíduo coletivo.

Após essa breve consideração, tem-se que o ser humano, bem como qualquer outro modo singular da substância absolutamente potente possui uma essência repleta de positividade. Esta afirmativa se convalida na teoria de que para Espinosa nada na natureza se autodestrói, pois cada coisa (individual-singular), isto é, toda e qualquer modificação/afecção finita dos atributos infinitos da substância (absolutamente eterna e infinita), carrega consigo uma essência cheia de positividade que, por sua vez, permite a afirmação de que só haverá aniquilação de algo sobrevivendo uma causa exterior, jamais de algo intrínseco a esse modo, uma vez que o modo é a pura expressão da substância absolutamente positiva, (SPINOZA, 2019, p.104)<sup>68</sup>. A esse esforço incessante pela busca da vida dá-se o nome de *conatus* (esforço em latim). Spinoza (2019, p.105)<sup>69</sup> conceitua *conatus* da seguinte maneira: “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser”. E completa: o *conatus* é “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual” (SPINOZA, 2019, p.105)<sup>70</sup>. A busca desta perseverança é ininterrupta, como o próprio pensador diz, é uma essência atual, acontece em ato, dinamicamente, por isso, a mente esforça-se por imaginar coisas que aumentem a sua potência, buscando a manutenção ativa e permanente desse esforço. Disso, segue-se que “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser

---

<sup>68</sup> *Ética*, III parte, proposição 4.

<sup>69</sup> *Ética*, III parte, proposição 6.

<sup>70</sup> *Ética*, III parte, proposição 7.

não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido.” (SPINOZA, 2019, p.105)<sup>71</sup>. Este efetivo esforço das coisas singulares, ou em conjunto, acontecerá no intuito de aumentar a sua potência. Em linhas gerais, o homem, por ser um modo finito e singular da natureza (natureza naturada, o produto desta natureza naturante) e a expressão do atributo pensamento e do atributo extensão, emana de sua essência positividade, ou seja, é apenas uma parte da potência da substância em autoprodução, dado que tudo é ou está nela, criadora de todas as coisas, cujas ações dão-se pela estrita necessidade. Assim, se esforça tanto na mente como no corpo para perseverar em seu ser (em sua existência), visto que há um impulso natural pela manutenção da vida. Por isso, da essência de cada indivíduo também emana positividade, simplesmente por fazer parte da realidade da potência absoluta. Sendo contraditória a hipótese de que o homem, ainda que em última análise, agiria de alguma forma contra a sua natureza, que é prioritariamente positiva. Spinoza (2019, p.105)<sup>72</sup> explica:

Com efeito, as coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada (pelo corol. da prop. 25 da P.1), isto é, (pela prop. 34 da P.1), são coisas que exprimem de uma maneira definida e determinada a potência de Deus, por meio da qual ele existe e age. E nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual possa ser destruída, ou seja, que retire a sua existência (pela prop. 4); pelo contrário, ela se opõe a tudo que possa retirar a sua existência (pela prop. prec.). E esforça-se,

---

<sup>71</sup> *Ética*, III parte, proposição 8.

<sup>72</sup> *Ética*, III parte, proposição 6, demonstração.

assim, tanto quanto pode e está em si, por perseverar em seu ser.

Destarte, a natureza expressa-se de forma absolutamente potente. O *conatus* é, então, concebido como o próprio fundamento da *ética da potência*. Ressalta-se ainda que, no *conatus*, não há que se falar em tempo finito para manutenção deste esforço, muito pelo contrário, não há limites para o empenho da potência no existir. Exceto, como já apontado, as causas exteriores a essa natureza. Neste passo, Spinoza (2019, p.104)<sup>73</sup> aduz: “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior”. Se assim não o fosse, invalidaria o argumento da essência repleta de positividade do *conatus*. Na filosofia espinosana é inconcebível que haja algo na essência da natureza ou nas essências das coisas singulares presentes na natureza (no caso, o homem), que retire qualquer coisa do ser. Entretanto, a potência ou o *conatus* do indivíduo, poderá ser destruída por uma causa exterior. Neste caso, Spinoza (2019, p.104)<sup>74</sup> declara: “à medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, não podem estar no mesmo sujeito”. Lembrando que o aumento da potência está firmado sobre um segmento de variação. Deleuze (2019, p. 57-58) exemplifica: “nada me garantirá que, na esquina da rua, eu não vá receber um golpe de bastão na cabeça e que minha potência de agir sucumba”. Todos estes conceitos estão conectados a uma mesma linha argumentativa, que repercute diretamente na potência (leia-se *conatus*) do indivíduo, até mesmo porque a parte II da *Ética* versa sobre o ser humano, e toda reflexão ética é destinada a ele. Chauí (2011, p.146) escreve:

---

<sup>73</sup> *Ética*, III parte, proposição 4.

<sup>74</sup> *Ética*, III parte, proposição 5.

O *conatus*, que define a essência singular de cada ser humano, é uma potência de existir ou uma causa que produz efeitos bem como recebe os efeitos de outras causas ou de outros *conatus*. É uma unidade dinâmica de forças internas em relação com forças externas que podem auxiliá-lo, regenerá-lo, aumentar-lhe a potência ou destruí-lo.

A busca do indivíduo pelo aumento de sua potência é algo natural, faz parte de sua natureza. Por isso, existem tantos conflitos entre os modos, as coisas singulares, os homens, posto que todos, sem exceção, almejam esse aumento de potência. Na esfera civil, onde se desencadearão os regimes políticos, a percepção deste esforço será notório, basta nos atentarmos à experiência<sup>75</sup>, segundo Espinosa. São eles que refletem a demonstração de sua teoria. Além disso, o pensador, na proposição 11 da *Ética*, deixa evidente: “se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente.” (SPINOZA, 2019, p.106). Apenas recordando sobre o paralelismo psicofísico, que acontece de maneira simultânea e harmônica. O esforço de pensar da mente e o esforço de agir do corpo estão adequadamente entrelaçados. Com efeito, o atributo pensamento,

---

<sup>75</sup> “E, por mim, estou sem dúvida plenamente persuadido de que a experiência já mostrou todos os gêneros de cidades que se podem conceber para que os homens vivam em concórdia, bem como os meios com que a multidão deve ser dirigida ou contida dentro de certos limites, de tal modo que não creio que nós possamos chegar, através da especulação sobre esta matéria, a algo que não repugne à experiência ou à prática e que ainda não tenha sido experimentado e descoberto.” Ver: *Tratado Político*, capítulo I. Tradução de Diogo Pires Aurélio. (ESPINOSA, 2009, p.07).

assim como atributo extensão, têm sua próprias manifestações (as ideias da mente são consideradas as ideias das afecções do corpo). Assim, embora a mente e corpo sejam considerados paralelos entre si, são um único e mesmo indivíduo, unidos pela potência da natureza, pois os atributos pertencem à natureza. Outrossim, à medida que a potência do ser humano diminui, a sua essência atual também é afetada, isto é, diminuída. Logo, à medida que o indivíduo padece (enfraquece-se), a sua capacidade de afetar e ser afetado também perde intensidade nesse impulso em perseverar no ser. Consequentemente, todas as ações do indivíduo são na intenção do aumento dessa potência, ainda que, na pior das hipóteses, ele a diminua (devido ao mau encontro). Esta capacidade de afetar ou de ser afetado dos modos singulares, nem sempre gerará um aumento ou diminuição de potência, algumas vezes a potência poderá ser inalterada (neutra). “O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam sua potência de agir nem maior nem menor”. (SPINOZA, 2019, p.99)<sup>76</sup>. Neste sentido, há que se mencionar um exemplo citado pelo próprio pensador “a música é boa para o melancólico; má para o aflito; nem boa, nem má, para o surdo” (SPINOZA, 2019, p.157)<sup>77</sup>. Logo, percebe-se em termos práticos, a variação da potência: do aumento da potência no melancólico por conta do bom encontro com a música (leia-se alegria), da diminuição da potência do homem aflito, pelo mal encontro com música (leia-se tristeza), e da potência do surdo que se manteve, tendo em vista que este último não sofreu nenhuma afecção com relação à música, pois o encontro entre os modos aconteceu; entretanto, não foi causa de aumento, nem de diminuição, porque não pertence à natureza deste indivíduo o sentido

---

<sup>76</sup> *Ética*, III parte, postulado 1.

<sup>77</sup> *Ética*, IV parte, prefácio.

da audição. Por isso, o corpo humano é o mais complexo em relação a outros corpos, pelo fato de possuir mais capacidade de afetar e ser afetado simultaneamente, almejando, conseqüentemente, o aumento de sua potência.

Pois o corpo humano é composto de um grande número de indivíduos de natureza diferente e pode, portanto, ser afetado de muitas e diferentes maneiras por um só e mesmo corpo e, inversamente, uma vez que uma só e mesma coisa pode ser afetada de muitas maneiras, poderá igualmente afetar de muitas e diferentes maneiras uma só e mesma parte do corpo. Por isso tudo, podemos facilmente conceber que um só e mesmo objeto pode ser causa de muitos e conflitantes afetos. (SPINOZA, 2019, p.111)<sup>78</sup>.

Levando-se em consideração que cada afecção<sup>79</sup> experienciada pelo indivíduo afeta diretamente a sua potência, e que cada um terá uma variação particular e diferente de potência, Spinoza (2019, p.137)<sup>80</sup> afirma: “um afeto qualquer de um indivíduo discrepa do afeto de um outro tanto quanto a essência de um difere da essência do outro”. O que significa que cada homem avalia o que lhe é útil segundo o seu afeto e seus interesses particulares, cabe ao homem a tomada de decisões<sup>81</sup>. Assim, a essência, isto é, o

---

<sup>78</sup> *Ética*, III parte, proposição 17, escólio.

<sup>79</sup> “Um certo corpo é afetado de muitas maneiras.” (SPINOZA, 2019, p.51).

<sup>80</sup> *Ética*, III parte, proposição 57.

<sup>81</sup> “[...] Tanto a decisão da mente, quanto o apetite e a determinação do corpo são, por natureza, coisas simultâneas, ou melhor, são uma só e mesma coisa, que chamamos decisão quando considerada sob o atributo do pensamento e explicada

desejo dos indivíduos é diferente (essência e desejo para Espinosa são consideradores sinônimos, e serão abordados na seção seguinte). Dados esses passos, na sequência serão abordados os afetos primários responsáveis pela alteração da potência no homem.

## 2.2 Afetos primários: somos essencialmente desejo

A teoria dos afetos proposta na *Ética* desenvolve-se com base no que o autor define por afetos primários<sup>82</sup>, a saber: a alegria, a tristeza e o desejo<sup>83</sup>. Referidos afetos são considerados a transição da potência no homem. O afeto de alegria causará o aumento da potência do homem, aumentará a realização do ser, por outro lado, o afeto de tristeza, sempre causará diminuição da nossa potência, da nossa força. Assim, os afetos revelam-se como uma transição de potência. É a partir dos afetos primários que os afetos secundários surgirão. Chauí (2019, p.92) diz que os afetos primários “combinam-se em múltiplas formas dando origem a inumeráveis afetos, ainda que cada um dos três afetos originários forme um sistema com sua lógica própria”. Mais adiante, serão abordados alguns afetos secundários, os mais relevantes para se refletir a política. O raciocínio de Espinosa, como já aludido, será sempre no sentido de esforçar-se ao máximo a mente para imaginar, e do corpo para agir, na intenção do aumento da potência. Essa tese é ratificada a todo momento em sua

---

por si mesma, e deduzida das leis do movimento e do repouso [...]” Ver: *Ética*, III parte, proposição 2, escólio. (SPINOZA, 2019, p.103).

<sup>82</sup> “Reconheço, pois, apenas três afetos primitivos ou primários, a saber, a alegria, a tristeza e o desejo.” Ver: *Ética*, III parte, definições dos afetos 4, explicação. (SPINOZA, 2019, p.142).

<sup>83</sup> “O desejo é a própria essência do homem.” Ver: *Ética*, IV parte, proposição 18, demonstração. (SPINOZA, 2019, 168).

*Ética*. Aliás, seus argumentos estão concatenados por todas as suas obras. Além dos afetos serem compreendidos por modificações do corpo e da mente (simultaneamente) aumentando ou diminuindo a sua potência, Spinoza (2019, p. 98)<sup>84</sup> explica: “assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão”. Destarte, o afeto é constituído por ação e paixão, como já mencionado. Retomando, como será analisado, os conceitos de alegria e de tristeza permeiam a realidade (no sentido de potência) do corpo, para mais ou menos.

A mente pode padecer grandes mudanças, passando ora a uma perfeição maior ora a uma menor, paixões essas que nos explicam os afetos da alegria e da tristeza. Assim, 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. [...] Quanto ao desejo, expliquei-o no esc. da prop. 9. Afora esses três, não reconheço nenhum outro afeto primário. (SPINOZA, 2019, p.107)<sup>85</sup>.

Nesta citação, destacam-se três partes. A primeira versa sobre as modificações que a mente, ou seja, o atributo do pensamento pode sofrer (simultaneamente o corpo - em razão da teoria do paralelismo psicofísico), indo de uma perfeição maior para uma menor, variando, portanto, o seu grau de intensidade de potência, uma vez que o afeto paixão é a variação da intensidade de potência no homem (que advém da potência absoluta), o desejo equivale a

---

<sup>84</sup> *Ética*, III parte, definição 3, explicação.

<sup>85</sup> *Ética*, III parte, proposição 11, escólio.

*conatus* (nos homens) que equivale a potência (nos homens). A segunda parte expõe que alegria é um aumento da potência, aumento esse causado por uma afecção, seja interna, seja externa. Quando interna, ação. Quando externa, paixão. A alegria é o próprio aumento da potência (sinônimo de aumento do desejo ou aumento do *conatus*). Na terceira parte, há o conceito de tristeza, que é igualmente uma variação da potência, para menos, a qual sempre é ocasionada por uma afecção externa. Como já abordado em seção anterior, o pensador equipara perfeição a realidade<sup>86</sup>. Consequentemente, os afetos, sejam eles o de alegria, o de tristeza ou de desejo, são vistos como os responsáveis pelas atividades afetivas do corpo e da mente do homem. Bem como a própria natureza de cada homem, na medida em que o desejo é a sua força motriz. A busca em cultivar os bons encontros dos corpos, e evitar os maus, verifica-se, sobretudo, na vivência em sociedade, cujos homens precisam lidar diariamente com afetos conflitantes, com inúmeros encontros entre os corpos. Para tanto, faz-se necessário haver certa equalização dessas potências para conviverem em harmonia, com uma regra de vida, normas de conduta (direitos e deveres), por isso a importância da política e do estado como reguladores desses assuntos.

---

<sup>86</sup> Quando Espinosa afirma que perfeição e realidade são a mesma coisa, não o faz no sentido leibniziano. Resumidamente, a principal diferença entre Espinosa e Leibniz, é que para Leibniz o mundo é uma criação de Deus, de um Deus que não é a natureza. Para o filósofo alemão este mundo real não é perfeito, porque para ele perfeito é só Deus. Logo, a natureza nunca será perfeita. No entanto, é o melhor que se pode ter, mesmo não sendo perfeita. Ao passo que para Espinosa Deus é imanente. Espinosa equipara o mundo a Deus, a natureza, e para ele a natureza é perfeita. Portanto, a realidade é perfeita pois é a natureza se manifestando.

Espinosa declara que a essência do homem e essência da substância são distintas. “À essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem.” (SPINOZA, 2019, p. 58)<sup>87</sup>. E nem poderia, tendo em vista as suas propriedades, pois apenas a substância é o real em autoprodução, potência absoluta, única, infinita, eterna, criadora de todas as coisas, causa de si, e tudo é ou está nela, os homens são somente parte de seu desdobramento, uma fração de sua criação. Qualquer afirmação contrária a este entendimento seria irracional. Todavia, diz: “disso se segue que a essência do homem é constituída por modificações definidas dos atributos de Deus”. (SPINOZA, 2019, p. 58)<sup>88</sup>. Em outras palavras, a essência do ser humano (coisa singular finita) é formada pelo atributo pensamento e pelo atributo extensão. E quanto à essência de Deus? A essa indagação, responde: “com efeito, o ser da substância não pertence à essência do homem.” (SPINOZA, 2019, p. 58)<sup>89</sup>.

Em recapitulação, temos que a essência de Deus compreende a sua existência, são a mesma coisa, essência esta repleta de positividade caracterizado pela univocidade do ser. Voltando ao desejo, este deve ser entendido como a própria essência do homem, na medida que se tem consciência do que se deseja. “O desejo é definido não por diferença mas por aproximação com a lei geral de comportamento de todas as coisas singulares”. (RAMOND, 2019, p. 32). Aliás, o desejo é o afeto comum (assim como os outros afetos primários) a todos os homens, isto é, pertence ao homem (modo singular da natureza infinita e eterna) esse esforço em perseverar no

---

<sup>87</sup> *Ética*, II parte, proposição 10.

<sup>88</sup> *Ética*, II parte, proposição 10, corolário.

<sup>89</sup> *Ética*, II parte, proposição 10, demonstração.

ser. O desejo além de ser a própria essência do homem, se encontra em perfeita harmonia com as leis naturais.

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 a 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. Pode-se fornecer, assim, a seguinte definição: o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem. **Torna-se, assim, evidente, por tudo isso, que não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa.** (SPINOZA, 2019, p. 106)<sup>90</sup>. Grifo nosso.

Tem-se que o julgamento sobre as coisas não determina o desejo, mas o próprio desejo que as determina. Por sermos seres passíveis de afecções externas, possuímos fora de nós a causa do desejo/afeto. Neste passo, a vontade (*voluntas* em latim) em Espinosa não é livre (no sentido de livre- arbítrio), e a vontade, enquanto esforço na mente e somada ao esforço do corpo, torna-se o apetite, ou seja, a

---

<sup>90</sup> *Ética*, III parte, proposição 9, escólio.

força que leva o homem a realizar sua conservação. Igualmente, o apetite quando acompanhado de sua consciência torna-se o desejo. Para Espinosa, a força do desejo atua diretamente sobre o *conatus*, podendo diminuí-lo, aumentá-lo, estimulá-lo ou refreá-lo, tanto na potência de agir do corpo, quanto na potência de pensar da mente. Espinosa (2020, p.121)<sup>91</sup> aduz: “dissemos que o desejo é uma inclinação da mente a algo que ela avalia como bom; de onde segue que, antes que nosso desejo se dirija a algo exterior, produz-se em nós uma conclusão de que isso é bom”. Argumento que serve para reforçar o grifo da citação anterior. As coisas acontecem por uma rede causal. Da mesma forma que a vontade não é livre, o desejo também não o é. Espinosa cita um exemplo de uma criança que ouviu pela primeira vez um som agradável de uma campainha. E a partir disso, devido a uma experiência boa, algo que era desconhecido a ela, passa a ser conhecido e desejado. Ela não conhece nenhum outro som agradável, então, resta a inquirição: como desistir deste desejo? Algo que lhe soa tão bom. A resposta será sempre a mesma, pelo curso da natureza (por sua leis estritamente necessárias). Assim, a criança só desistiria dessa vontade caso afetada por algo que lhe fosse mais agradável que o som da campainha. (ESPINOSA, 2020, p. 126)<sup>92</sup>. Por isso, apenas um afeto mais forte e contrário poderá anular ou refrear o anterior, como já esboçado. Um ponto é comum a todos os homens, todos são conduzidos por seus desejos e interesses particulares. O pensador conclui:

Compreendo, aqui, portanto, pelo nome de desejo todos os esforços, todos os impulsos,

---

<sup>91</sup> *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, capítulo XVI: da vontade, parágrafo 2.

<sup>92</sup> *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, capítulo XVII: da diferença entre a vontade e o desejo.

apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir. (SPINOZA, 2019, p. 141)<sup>93</sup>.

O desejo é o afeto que “comanda” o homem, que o leva a realizar todos os projetos que ele acredita ser útil, causando supostamente (e não necessariamente) o aumento de intensidade de potência. “É a pulsação de nosso ser entre os seres que nos afetam e são por nós afetados”. (CHAUI, 2019, p. 46). Percebe-se que as decisões tomadas, na verdade, são seus próprios desejos, desta forma, cada pessoa exprime o seu afeto e essência mais íntima.

Assim, cada um regula tudo de acordo com seu próprio afeto e, além disso, aqueles que são afligidos por afetos opostos não sabem o que querem, enquanto aqueles que não têm nenhum afeto são, pelo menor impulso, arrastados de um lado para o outro.” (SPINOZA, 2019, p.103)<sup>94</sup>.

Por isso, é natural do ser humano desfazer os laços com as causas que o enfraquecem, mas nem sempre isso é possível, a depender das idéias claras e distintas, da compreensão do desejo, bem como da sua gênese. Uma vez que estamos a todo momento nos relacionando com as coisas a nossa volta e vice-versa. Ademais, o desejo nascido

---

<sup>93</sup> *Ética*, III parte, definição 1, explicação.

<sup>94</sup> *Ética*, III parte, proposição 2, escólio.

da alegria é mais forte<sup>95</sup> do que o desejo nascido da tristeza. Não sermos “enganados” pelos desejos dos afetos tristes, é tentar conduzir a passagem de uma perfeição menor a uma perfeição maior, no sentido de ação e realização do ser.

Esses afetos revelam a complexidade do corpo humano, que não é mesma para todos os modos singulares, há corpos menos complexos, contudo, todos são conduzidos exclusivamente pelas leis da natureza. O homem é o único modo singular que tem consciência do seu *conatus*, ou melhor, que tem a consciência do seu desejo/esforço/potência em persistir em tudo que for indispensável a sua existência. Chaui (2019, p. 27) aduz: “somos desejo natural – é nosso *éthos*<sup>96</sup> sermos desejanter e desejosos como tudo o que existe no mundo sublunar ou no mundo do movimento”. Disso resulta que o desejo faz parte dos homens, pois nele se origina. Além do mais, “o desejo é um terreno de tensões; campo em que as partidas são jogadas, as apostas são feitas, sem ganhos nem perdas garantidos.” (SANTIAGO, 2012, p. 16). A partir do momento em que se pensa esses desejos de forma clara e distinta, é o primeiro passo para saber o que se deseja e o porquê se deseja. Além disso, refletir o desejo à sua causa interna, é possibilitar a compreensão dos seus afetos, tornando-se um ser mais ativo e feliz. Spinoza (2019, p. 171)<sup>97</sup> assevera que “ninguém pode desejar ser feliz, agir e viver bem sem, ao mesmo tempo, desejar ser, agir e viver, isto é, existir em ato.”

---

<sup>95</sup> “O desejo que surge da alegria é, em igualdade de circunstâncias, mais forte que o desejo que surge da tristeza.” Ver: *Ética*, IV parte, proposição 18. (SPINOZA, 2019, p.168).

<sup>96</sup> *Éthos* é a disposição natural.

<sup>97</sup> *Ética*, IV parte, proposição 21.

### 2.3 Causa adequada e causa inadequada

Como vimos, o *conatus*/potência, ou ainda, o desejo de agir, singular e finito de autopreservação do homem esbarra nos conceitos de causa adequada e causa inadequada, concepções responsáveis por realizar a sua causalidade. Por conseguinte, o autor escreve: “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.” (SPINOZA, 2019, p.98)<sup>98</sup>. Em outros termos, a causa adequada é aquela na qual o efeito explica-se pela causa, portanto, é uma causa integral, e o próprio homem tem conhecimento das causas primeiras. Então, o que ocorre em nós e fora de nós é explicado pelo próprio ser, e depende dele. Em contrapartida, a causa inadequada é o oposto: o homem conhece apenas os efeitos das coisas, pois é afetado negativamente, sendo assim uma causa parcial. É tudo o que ocorre em nós que não depende totalmente do nosso ser, mas das causas externas. Logo, o autor assevera que o homem será ativo e livre, ou seja, ele agirá quando for causa adequada dos seus afetos (quando a sua natureza causar esses afetos), pois isto está relacionado à ideia verdadeira (conhecimento da essência). Ao contrário, será causa parcial ou inadequada quando a sua natureza for parte da causa desses afetos, pois existem causas alheias a sua natureza a serem levadas em consideração. “A nossa mente, algumas vezes, age; outras, na verdade, padece. Mais especificamente, à medida que tem ideias adequadas, ela necessariamente age; à medida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente padece.” (SPINOZA, 2019, p.99)<sup>99</sup>. No que se refere aos conceitos de

---

<sup>98</sup> *Ética*, III parte, definição 1.

<sup>99</sup> *Ética*, III parte, proposição 1.

ideias adequadas e inadequadas, Deleuze (2017, p. 166) esclarece:

O que é a ideia adequada? E, como contraprova: o que é a ideia inadequada? A ideia adequada é a ideia que exprime sua própria causa e que se explica pela nossa própria potência. A ideia inadequada é a ideia inexpressiva e não explicada: a impressão que ainda não é expressão, a indicação que ainda não é explicação.

Após essas ponderações, e resgatando o assunto anteriormente abordado, a questão fica mais especialmente visível na explicação de Chauí (2019, p. 62).

Ser causa inadequada é encontrar fora de si a causa de nosso desejo; ser causa adequada é encontrar força interna do corpo e da mente a causa plena de nosso desejo. Eis porque o desejo é definido por Espinosa como causa eficiente que pode ser determinada do exterior, na paixão, e do interior, na ação. No entanto, e isso é essencial, quer seja causa inadequada quer adequada, o desejo é sempre *conatus*, esforço de perseveração da existência. Isto significa, **em primeiro lugar, que o desejo nos exprime tanto na passividade como na atividade** e, como consequência, em segundo, que **a passagem da paixão à ação não é passagem do desejo ao poderio imperial da vontade, nem é supressão do desejo pela razão, mas mudança qualitativa do próprio desejo, que passa de causa inadequada a adequada.** Por isso a *Ética* demonstra que os mesmos desejos que experimentamos quando passivos

podemos experimentar quando ativos. Grifo nosso.

Depreende-se, então, que o ser humano promove suas ações baseado em causas adequadas ou inadequadas e, em razão disso, conseqüentemente, ele pode ter sua potência aumentada (quando for causa adequada) ou diminuída (quando for causa inadequada). Apenas retomando o que fora dito na seção anterior, quando da definição de afeto, o autor explica que, no momento em que o ser humano for causa adequada e possuir ideias claras e distintas de alguma dessas afecções do corpo (encontros dos corpos), ele entenderá por afeto uma *ação*, mas, se o homem for causa inadequada e tiver ideias falsas, confusas de alguma dessas afecções do corpo, ele compreenderá por afeto uma *paixão*. Por isso, a paixão não pode ser considerada como algo irracional, mas causal, pois está relacionada ao quanto se pode ser causa de suas próprias afecções. A passagem da condição passiva à condição ativa (da causa inadequada à causa adequada) se concentra na formação da idéia clara e distinta de uma paixão, que deixa de ser paixão para se tornar ação. E não há nada no corpo que fuja de uma idéia clara e distinta. Vale mencionar dois exemplos claros e práticos que Deleuze traz a respeito de termos ideias adequadas, facilitando a compreensão de quando somos causa adequada e quando não somos. O primeiro exemplo é o do arsênico<sup>100</sup>. O pensador diz que se conhecermos a característica do corpo do arsênico, e também se conhecermos a característica do corpo humano, seremos capazes de ter ideias claras e distintas sobre o que acontecerá com a mistura dos dois corpos, isto é, que resultará na destruição do corpo humano, uma vez que o corpo

---

<sup>100</sup> Ver Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981), 2019, p. 58-60. ; e BRAGA, Luiz Carlos Montans. Ontologia, Desejo e Política em Espinosa. 2019, p.148.

humano não se compõe com o arsênico (veneno). Ser causa adequada é saber que não pode haver composição entre esses corpos, é agir no sentido de evitar o encontro, o que nos leva a sermos causa adequada, por evitar o mau encontro. Para Espinosa, o *conatus* está presente em todos os modos singulares, por esse motivo, tanto o corpo humano, como o arsênico irão persistir na sua existência, e um produzirá sobre o outro os efeitos do seus *conatus*. Esta dinâmica de forças internas refletirão em seus corpos, desnaturando o homem e o levando à morte. Outro exemplo trazido por Deleuze versa sobre a onda do mar<sup>101</sup>. Tal como o exemplo anterior, ter as ideias claras e distintas sobre as características dos corpos, deteminará as suas ações e fugirá da sua aniquilação. Entretanto, o pensador ao contrário da situação precedente, coloca a hipótese de o homem saber nadar. Embora a relação entre os corpos (onda do mar, e corpo humano) seja um encontro que, em tese, levaria a sua morte, isso não acontece, porque o homem acaba se compondo com a onda, por saber nadar. Por outro turno, se o homem não soubesse nadar, e enfrentasse um encontro com a onda (por ideias confusas), se afogaria. Pois seria apenas parte de seus afetos e a causa exterior o levaria a ser causa inadequada.

Na filosofia espinosana não há que se falar em morte, nada na natureza busca a sua autodestruição, jamais a morte virá do interior do ser, mas tão somente de causas exteriores a sua natureza. Levando em consideração este cenário espinosano, reforçando o que já foi tratado sobre o *conatus*, o ser humano em todo tempo esforçar-se-á para perseverar na sua existência, ainda que na hipótese dele ter alguma atitude que diminua sua potência; esse o

---

<sup>101</sup> Sobre o tema ver Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981), 2019, p. 254-256.; e BRAGA, Luiz Carlos Montans. Ontologia, Desejo e Política em Espinosa. 2019, p.148.

fará, exclusivamente, em virtude de suas ideias inadequadas e não pelo motivo de não querer perseverar em seu ser, uma vez que o homem jamais buscaria sua própria destruição. No mais, o homem acredita estar agindo sempre no sentido de aumentar sua potência. Para arrematar estes conceitos Chaui (2011, p. 147) escreve:

Nosso ser mergulha na passividade quando somos causa inadequada do que se passa em nós, do que fazemos, sentimos e pensamos, e conquista a atividade quando somos causa adequada do que se passa em nós, do que fazemos, sentimos e pensamos.

Logo, a diferenciação dessas causalidades encontra-se na passividade (paixão) e na atividade (ação), bem como na mudança qualitativa do desejo. Ser causa adequada é entender o que se passa em nós, e deixar a condição de ignorância quanto à causa irreal. Para o homem, especialmente, o conhecimento verdadeiro da causa o leva a agir de maneira adequada ante um acontecimento ou relacionamento.

## **2.4 Afetos passivos e afetos ativos**

Somos seres afetivos - passivos e ativos - (tanto na vida do corpo como na vida da mente). E como já fora dito, existe um rol de afetos demonstrados por Espinosa, e todos eles são desdobramentos dos afetos primários. Os afetos secundários que estão relacionados ao afeto da alegria, resultam em um aumento de potência no homem, em compensação, os afetos secundários provenientes da tristeza, produzem uma diminuição de potência no indivíduo. Lembrando que são os afetos primários que ditam a variação da força vital dos homens. Outrossim, por sermos essencialmente desejo, Espinosa concebe a ciência dos afetos

(estabelecida nas bases sólidas de sua ontologia). Por essa razão, embora o homem imagine ser livre para tomar decisões da mente, na realidade, ele está condicionado aos seus afetos - ação e paixão, sendo afetado por causas exteriores e agindo de acordo com a sua própria natureza. Por isso escreve “aqueles, portanto, que julgam que é pela livre decisão da mente que falam, calam, ou fazem qualquer outra coisa, sonham de olhos abertos.” (SPINOZA, 2019, p.103)<sup>102</sup>. O desconhecimento da Natureza resulta em uma ilusão, na medida em que os homens interpretam a realidade e seus sentimentos de uma forma equivocada. Costumava-se entender por passivo e ativo definições distintas a que Espinosa atribui em sua obra. Para eles (tradição), passivo é o termo que incide a ação do outro, e ativo é o termo que incide a sua ação sobre o outro. Estabelecendo, portanto, um predomínio de um sobre o outro.

Para a tradição (que se prolonga nos filósofos modernos, salvo Espinosa), passivo e ativo são termos reversíveis: passivo é o termo sobre o qual recai a ação de outro; ativo é o termo que faz recair sua ação sobre o outro. Para a tradição as paixões na alma são ações do corpo, e as paixões do corpo ações da alma. Entre os termos, cimenta-se uma relação hierárquica, pois um deles o ativo, é imaginado como poder de mando sobre o outro, passivo ou subordinado. (CHAUI, 2011, p. 147).

Na concepção espinosana, os afetos passivos são aqueles em que os sujeitos são afetados por uma causa exterior, também chamados paixões. Eles surgem devido aos encontros dos corpos. Resumidamente, é ter fora de si a causa do afeto. Todos os afetos passivos derivam dos

---

<sup>102</sup> *Ética*, III parte, proposição 2, escólio.

afetos primários. As paixões acontecem quando somos causa inadequada, ou melhor, quando não somos a causa total de nossos afetos, ou apenas a causa parcial. Tais afetos expressam uma diminuição ou aumento de potência do ser humano, justamente quando não estão de acordo com a natureza.

O afeto, que se diz *pathema* [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele, ideia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra. (SPINOZA, 2019, p.152)<sup>103</sup>.

O afeto de tristeza, por exemplo, diminui ou refreia a potência de agir do homem. Na medida em que ele é afetado negativamente, ele afeta o *conatus*, pois é contrário a esse esforço. Por isso, o homem é impelido a afastar essa tristeza, e o esforço que ele terá que utilizar para afastar essa tristeza será proporcional à intensidade dessa tristeza. (SPINOZA, 2019, p.123)<sup>104</sup>. Como observamos, a passividade faz parte dos efeitos da natureza, portanto, ser passivo, em certo sentido, é estar de acordo com a legalidade da natureza.

Por isso, através da imaginação (um engano da mente) constituída pelas ideias confusas estabelecidas, que acreditamos imaginariamente e não realmente estar aumentando a nossa potência. Sobre isso, Chaui (2019, p.88) argumenta:

A passividade natural possui, assim, três causas: a necessidade natural do apetite e do

---

<sup>103</sup> *Ética*, III parte, definição geral dos afetos.

<sup>104</sup> *Ética*, III parte, proposição 37, demonstração.

desejo de objetos para sua satisfação; a força das causas externas maior do que a nossa; e a vida imaginária, que nos dirige cegamente ao mundo, esperando encontrar satisfação no consumo e apropriação das imagens das coisas, dos outros e de nós mesmos. Por isso, na paixão somos causa inadequada de nossos apetites e de nossos desejos, isto é, somos parcialmente causa do que sentimos, fazemos e desejamos, pois a causa mais forte e poderosa é a imagem das coisas, dos outros e de nós mesmos; portanto, a exterioridade causal é mais forte e mais poderosa do que a interioridade causal corporal e psíquica.

Além dos afetos introduzidos pelas paixões, Espinosa também apresenta os afetos que são estritamente ativos. Na medida em que o ser humano age, ou seja, quando se torna causa adequada, os afetos primários que estão presentes no indivíduo são somente os positivos, a saber, a alegria dada ao necessário aumento de potência das ações e o desejo por ser nossa essência atual. “Além da alegria e do desejo que são paixões, há outros afetos de alegria e de desejo que a nós estão relacionados à medida que agimos.” (SPINOZA, 2019, p.138)<sup>105</sup>. Então, ser ativo é ser causa adequada dos afetos. Mobilizados esses pontos importantes que esclarecem a forma pela qual podemos refletir a naturalidade dos afetos, na sequência, trataremos do par afetivo medo-esperança.

## 2.5 Medo e esperança

O par de afetos *medo e esperança* são sublinhados nas obras de Espinosa, especialmente no *Tratado Teológico*

---

<sup>105</sup> *Ética*, III parte, proposição 58.

*Político, Ética, e Tratado Político*. Espinosa desenvolve uma argumentação que justifica o modo pelo qual os políticos governam, alega que eles entendem a força que esses afetos exercem sobre os homens, bem como a constante variação de potência que pode torná-los facilmente “manipuláveis” e, portanto, governarem a seu bel-prazer. São arguidas considerações a esse respeito, uma delas é da utilização indiscriminada da transcendência para se fundamentar o conhecimento do mundo, e tudo que nele há, bem como tornar divina as decisões de um príncipe ou tirano, o que, espinosanamente, discrepa do sistema necessário.

A Ética opera a dupla crítica de um entendimento divino, que seria o de um legislador, com modelos ou possíveis pelos quais Deus regularia a criação, e de uma vontade divina que seria a de um príncipe ou de um tirano [...]. São estes os dois grandes contra-sensos que desnaturam tanto a noção de necessidade como a de liberdade. (DELEUZE, 2002, p. 71).

O par medo-esperança são afetos simbióticos, o medo deriva da tristeza, é diminuição de potência, ao passo que a esperança deriva da alegria, é aumento de potência. Medo e esperança estão ligados à instabilidade, dúvida em relação a algo que ocorreu no passado ou ocorrerá no futuro. Tais afetos quando manifestados nos homens, são grosso modo, uma maneira de revelar o quanto suas mentes são impotentes, voláteis, e precisadas de verdadeiro conhecimento. Spinoza (2019, p.112)<sup>106</sup> conceitua:

---

<sup>106</sup> *Ética*, III parte, proposição 18, escólio 2.

A *esperança* nada mais é do que uma alegria instável, surgida igualmente da imagem de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos dúvida. O *medo*, por outro lado, é uma tristeza instável, surgida igualmente da imagem de uma coisa duvidosa.

Por isso, enquanto houver alguma dúvida, haverá o par *medo/esperança*, por outro lado, se a dúvida for extinta, o que surgirá será o par *desespero/segurança*, respectivamente. A terceira parte da *Ética* discorre que não cabe aos filósofos desprezarem e ridicularizarem os afetos passivos (e os vícios), mas apenas entender que se trata de eventos naturais. Quando falamos em *medo*, discorremos sobre as paixões tristes, uma vez que o medo sempre será uma paixão, aliás, do *medo* advém o afeto do *desespero*, outra paixão triste. Este estado de servidão (domínio das paixões) determinará o modo de viver e agir dos homens. A *esperança*, por sua vez, decorre da alegria, e dela surgirá a *segurança*, afetos positivos. Lembrando que a *esperança* e o *medo* surgem de alguma coisa futura ou também passada sobre a qual temos dúvida. Disso decorre que não há *esperança* sem *medo* e não há *medo* sem *esperança*, pois, na medida que se tem mais *medo*, diminui-se proporcionalmente a *esperança*, pois ambas estão baseadas na dúvida da realização de uma coisa passada ou futura.

Ressalta-se mais uma vez a relevância desse par de afetos *medo/esperança* para os objetivos do trabalho, pois explicam o *desespero* e a *segurança* que forjarão a política. Nesse passo, entende-se por *desespero* aquele afeto no qual a pessoa não tem nenhuma *esperança*, não há dúvida de sua realização, mas há a certeza negativa, atrelada ao afeto de tristeza. “O *desespero* é uma tristeza surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, na qual foi afastada toda

causa de dúvida.” (SPINOZA, 2019, p.144)<sup>107</sup>. Por outro lado, a *segurança* implica uma alegria, em virtude da causa do *medo* e/ou dúvida ter sido completamente afastada. “A segurança é uma alegria surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, da qual foi afastada toda causa de dúvida.” (SPINOZA, 2019, p.144)<sup>108</sup>. O autor afirma que essa é a origem das superstições que afligem todos os homens. (SPINOZA, 2019, p.130)<sup>109</sup>. Para arrematar esses conceitos, Braga (2016, p. 72) explica:

Transição de potência: em havendo a dúvida quanto à realização da coisa imaginada, a experiência do modo finito é ou a de aumento da alegria ou a de aumento da tristeza. Se o que existe no modo é variação da alegria, em razão da dúvida quanto ao desfecho da coisa imaginada, o que tal homem experiencia é a esperança. Se o que existe é variação da tristeza, pela mesma lógica, mas no sentido inverso, isto é, de baixa da potência, tal homem experiencia a tristeza. A experiência mental da dúvida gerada pela ideia dessa coisa futura ou passada, enquanto imagem na mente em ato, é a esperança ou o medo como afetos de alegria [laetitia-spes] ou tristeza [tristitia-metus]. Se variação de potência para mais, é a esperança. Se para menos, é tristeza. A instabilidade da alegria é a esperança, ao passo que a instabilidade da tristeza é o medo. E em ambas a dúvida acerca do desfecho do que é imaginado é o cerne desses dois afetos, por assim dizer, simbióticos.

---

<sup>107</sup> *Ética*, III parte, definição dos afetos, 15.

<sup>108</sup> *Ética*, III parte, definição dos afetos, 14.

<sup>109</sup> *Ética*, III parte, proposição 50, escólio.

Uma vez consolidado que a política deve ser entendida pelo viés ontológico, o qual nos ensina que somos preenchidos por afetos, sejam eles ativos ou passivos (predominantes no homem), mas que naturalmente vivemos em discórdia, devemos, então, com o auxílio da reta razão buscar a concórdia. Neste momento, o *medo* e a *esperança* entram mais uma vez em cena. Um simples exemplo: quando o homem vive sozinho, isolado, ele naturalmente sente *medo* (afeto triste), porque sabe que a qualquer momento pode ter sua potência aniquilada por uma mais forte. Logo, viver isolado, por conta própria é ameaçador para a sua existência, diminui o seu eu, o seu *conatus*. Ao passo que, se ele entender que a socialização o auxiliará, ou melhor, dará *esperança* (afeto alegre), a fim de conservar e aumentar a sua potência, devido aos benefícios da vivência em coletividade, este certamente a preferirá, pois entendeu o sentido da utilidade, é a razão se expressando. “Poderíamos até mesmo falar numa “astúcia da razão”, que se serve de uma paixão, a esperança, para dar força operante à potência racional das noções comuns”. (CHAUI, 2011, p. 182). Tais afetos expõem a nossa finitude, bem como a nossa interdependência. Esse raciocínio também vale para o *desespero* e para a *segurança*, porquanto são afetos contrários, e como Espinosa já nos explicou, neste caso, o afeto mais forte sempre vence. Marilena Chaui (2011, p. 182) elucida:

O que permite essa passagem de uma paixão à sua contrária é, de um lado, sob a lei do mal menor e do bem maior, a vitória afetiva da esperança, paixão de alegria, cuja força é superior e contrária à do medo, paixão da tristeza; e, de outro, o fato de que o que reforça a esperança, mesmo que ela não o saiba, são as noções comuns da razão, visto que estas são o

fundamento ontológico da *convenientia* e, portanto, a mola racional invisível da cooperação entre os humanos.

Importante ainda delinear que Spinoza (2019, p. 111)<sup>110</sup> define por *flutuação de ânimo* “o estado da mente que provém de dois afetos contrários [...] e está para o afeto assim como a dúvida está para a imaginação; a *flutuação de ânimo* e a dúvida não diferem entre si a não ser por uma questão de grau.” Por conseguinte, tem-se que o par de afetos *medo/esperança*, nos seres humanos, são exemplos pelos quais reproduzem bem essa *flutuação* indicada pelo pensador, assim como a alegria e a tristeza. Posto que, o homem é um ser essencialmente afetivo, podendo ao mesmo tempo manifestar vários afetos, inclusive, afetos divergentes que possivelmente entrarão em conflitos, trata-se de um constante equilíbrio-desequilíbrio. Por esse motivo, percebe-se que referida *flutuação* causa certa instabilidade na potência do homem, espelhando até mesmo um ânimo impotente, cujo resultado pode ser totalmente indesejado, expondo as fragilidades do homem, e a sua carência de conhecimento adequado. A vida afetiva humana, definitivamente, é um campo passionalmente conflituoso. Rememorando que a capacidade de afetar e ser afetado do homem, de muitas e diferentes maneiras, é imensa.

Referidos afetos estão em constante oscilação nos homens (*flutuação de ânimo*), tudo a depender, segundo o autor, dos inúmeros fatores externos, por exemplo, a superstição. Entretanto, vale mencionar que o par *medo-esperança* é constitutivo dos homens, e por isso não dependem exclusivamente da superstição para existir. Sobre a superstição, Espinosa começa a estabelecer uma correspondência sequente entre ela e a servidão (assunto

---

<sup>110</sup> *Ética*, III parte, proposição 17, escólio.

que será mais elaborado à frente). À vista disso, Homero Santiago (2012, p. 16) esclarece:

O que é superstição? É a servidão tornada sistema. Não é um preconceito nem um conjunto de preconceitos, não é redutível a credices ou superstições, não é falsa consciência nem ignorância, não é tristeza nem medo. Superstição é o nome que se pode dar ao que emerge a partir do momento em que tudo isso se sistematiza; ao que resulta da elevação desses elementos a uma forma de sistema que explica, estrutura, organiza, o real, incluindo aí nós mesmos, nossos desejos, nossa vida. Superstição é sistema da servidão. O seu segredo é a passagem do ocasional e fortuito ao necessário, sistêmico, estrutural. Transformação qualitativa dos elementos de nossa condição que a superstição consegue precisamente pelo desprezo à variação, pela rareação das transições, pela supressão do meio; no limite, ela acaba com a história para que seu império seja o mais perfeito, o mais perene possível.

Nesta direção, exhibe-se um raciocínio de que a superstição é uma organização complexa, toda sistematizada, que envolve vários elementos (internos e externos), cuja gênese se dá na esfera afetiva e em situações temerárias, onde há o completo desconhecimento da causa primeira, isto é, da natureza absolutamente potente. E para os homens não serem prisioneiros dela, não terem o seus *conatus* enfraquecidos, nem subjulgados a esse sistema servil, mas, ao mesmo tempo, instrumento eficiente para os maus intencionados governarem, que eles precisam emergirem ao mais alto nível de conhecimento, o

imane. A chave da filosofia de Espinosa está em nos libertar do imaginário e de toda a forma de *medo* que ele pode nos causar, tal como: *medo* dos homens, dos nossos desejos, dos governantes, da punição divina, assunto aludido na introdução do trabalho.

Esses afetos serão melhor percebidos na esfera civil, no campo da política, quando serão colocados em prática. Ficará aclarada a relação de intensidade de potência entre os cidadãos e o governante, bem como a autoridade exercida por este último, a depender da forma de governo. Sem contar que os afetos experienciados pelos homens refletirão suas atitudes, formas de pensar, e determinarão a potência do estado, uma vez que ela está ligada à potência do corpo social. O estado potente é àquele que segundo os ditames da razão impele a *esperança* e a *segurança* nos súditos. O governo que desperta o afeto do *medo* e, conseqüentemente o *desespero* em seus cidadãos, seja pelas ideias disseminadas, seja pela força, ou por instigar a fértil imaginação dos súditos, será enfraquecido, podendo ser até mesmo destruído por não garantir a paz.

## 2.6 Virtude *sive* potência

A virtude em Espinosa significa potência. Há, portanto, uma ruptura em relação à concepção de virtude como moral de valor, em termos de bondade, de características a serem admiradas. Assim, um homem virtuoso, para o pensador, não é um homem cujo modelo de vida, de princípios morais devam ser seguidos, mas na realidade corresponde a um homem potente (aquele capaz de compreender as ideias adequadas). Conseqüentemente, esta potência está vinculada ao seu *conatus* e ao seu desejo (como desenvolvido em seções anteriores). Virtude, *conatus* e desejo são conceitos equivalentes em seu sistema. Em outros termos, é a própria essência do homem (que não se contradiz), aquilo que ele tem de mais íntimo, a sua

força vital, aquilo que o leva a perseverar na realização e fortalecimento do ser, agindo e existindo como efeito da natureza absolutamente potente. Logo, a virtude do homem pode ser explicada como esse esforço inesgotável pela alegria (afeto que, em regra, eleva a sua potência), bem como parte da potência infinita da natureza, ou melhor, de sua própria essência. Na verdade, seria um absurdo afirmar que exista alguma virtude precedente a esse esforço primordial<sup>111</sup>: o *conatus*. Destarte, Spinoza (2019, p. 159)<sup>112</sup> escreve:

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

Ressalta-se que a virtude, cujo fundamento é o *conatus*, tem o sentido etimológico de força interna - sentido que vem do latim<sup>113</sup>. Desta forma, a virtude do corpo é a capacidade de afetar e ser afetado pelo corpos de várias maneiras simultâneas, cujas forças internas estão em equilíbrio (os corpos internos, leia-se nossos órgãos, uma vez que somos compostos por vários corpos), e as externas com os demais corpos (leia-se outros homens) também. No que diz respeito à virtude da mente, sua capacidade é a de pensar, e pensar com qualidade, tendo em vista que sua força interior dependerá da condição da passagem da

---

<sup>111</sup> “Não se pode conceber nenhuma virtude que seja primeira relativamente a esta (quer dizer, ao esforço por se conservar).” Ver: *Ética*, IV parte, proposição 22. (SPINOZA, 2019, p. 171).

<sup>112</sup> *Ética*, IV parte, definição 8.

<sup>113</sup> Em latim, *virtus* pertence à família de *vis*, força. (CHAUI, 2019, p. 96).

causa inadequada a causa adequada, portanto, é pura ação (agir, conhecer). Em suma, a virtude é o desejo, um movimento interno de causalidade, e ao mesmo tempo, a relação com a exterioridade enquanto benéfica. Assim, todo este desenvolvimento explicitado efetua-se pelos próprios afetos, resultando no fortalecimento do *conatus*. Daí a originalidade de Espinosa. (CHAUI, 2019, p. 96-97). Exige-se, sobretudo, realizar um movimento reflexivo, onde a mente possa interpretar os afetos da mente e do corpo, bem como estimular o fortalecimento do *conatus* (da ação e verdadeiro conhecimento), para tanto, apoia-se no afeto da alegria. Conhecer (adequadamente) para Espinosa é simplesmente alcançar a sua virtude. Com efeito, a virtude realiza-se em agir pelas leis da natureza<sup>114</sup>, através do impulso de conservação do seu ser, visto que é útil ao homem tudo que lhe convir, ou melhor, que componha com a sua natureza, e não há nada que seja mais importante ao homem do que esse desejo de virtude, porque através dele atinge-se a verdadeira felicidade, tal como foi mencionado na introdução do trabalho.

O ser humano para perseverar em sua existência necessita de encontros externos com os demais modos. Para aclarar essa questão, basta o simples exemplo de se alimentar. Sem o encontro como o modo alimento, o homem não é capaz de sobreviver. Por isso, deve desejar apenas o que lhe seja útil, como esboçado, e que convenha com a sua natureza. Outrossim, Spinoza (2019, p. 169) <sup>115</sup>escreve: “Se, por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um indivíduo duas vezes mais potente do que cada um deles considerado separadamente. Portanto, nada é mais útil ao

---

<sup>114</sup> “O bem supremo da mente é o conhecimento de Deus e a sua virtude suprema é conhecer Deus.” Ver: *Ética*, IV parte, proposição 28. (SPINOZA, 2019, p. 173).

<sup>115</sup> *Ética*, IV parte, proposição 18, escólio.

homem do que o próprio homem.” Para o pensador, o homem sozinho não é capaz de atingir a real felicidade, uma vez que precisa de encontros com os outros corpos (internos e externos), além de se tratar de um ser afetivo que precisa se relacionar com outros seres humanos, e é vital que ocorram esses encontros. Esta dinâmica faz parte da constituição da sua natureza, torna-o mais forte, feliz, real, e vivo. A chave espinosana está em desejar essa utilidade<sup>116</sup>, que ocorre através da ação reflexiva, isto é, quando os homens interpretam os afetos da mente e do corpo e têm idéias adequadas, daí tornam-se causas adequadas (nota-se a passagem da passividade à atividade). É exatamente por isso que buscam o afeto da alegria. Portanto, na naturalidade da união dos homens (leia-se união dos *conatus*), de desejarem coisas em comum, felicidade coletiva, proteção e desenvolvimento coletivo, tornam-se um: o ser coletivo duas vezes mais potente, logo, efetivam sua essência. Spinoza (2019, p.169)<sup>117</sup> finaliza:

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 com 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.

---

<sup>116</sup> “Quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, à medida que cada um se descuida do que lhe é útil, isto é, à medida que se descuida de conservar o seu ser, é impotente.” Ver: *Ética*, IV parte, proposição 20. (SPINOZA, 2019, p.170).

<sup>117</sup> *Ética*, IV parte, proposição 18, escólio.

Espinosa demonstra que, em circunstâncias naturais, a formação da sociedade, da reunião de vários indivíduos (uma vez que não é viável para o ser humano viver sozinho, devido à fraca potência), como um só corpo e uma só mente, se esforçando na autoconservação é a decisão mais assertiva para se viver o máximo possível, cooperando, uns com os outros, e evitando situações temerárias. Acerca disso, discorre: “é útil aquilo que conduz à sociedade comum dos homens, ou seja, aquilo que faz com que os homens vivam em concórdia e, inversamente, é mau aquilo que traz discórdia à sociedade civil.” (SPINOZA, 2019, p. 184)<sup>118</sup>. O problema acontece quando essas várias e diferentes intensidades de potência começam a divergir (daí surge o estado como protagonista e “detentor” dessas potências singulares, constituindo-se na potência absoluta). Por isso, repita-se, a importância da busca da utilidade. Quando Espinosa se refere ao termo “utilidade”, ele o faz não no sentido egocêntrico, de cada um procurar o que é mais agradável para si (visando interesses próprios). Mas o faz, como já explanado, para cada um assimilar que se formos a causa adequada dos nossos afetos, do que se passa em nós e fora de nós, entenderemos que desejar o que é útil é ser virtuoso, é pensar no coletivo e individual ao mesmo tempo<sup>119</sup>. Apenas assim o *conatus* singular é sustentável (na sociedade civil). Inversamente, ter ideias inadequadas<sup>120</sup> é

---

<sup>118</sup> *Ética*, IV parte, proposição 40.

<sup>119</sup> Cabe dizer que há muitos conflitos na vivência em sociedade, independente da forma de governo, afinal, somos seres afetivos. Tentarei desenvolver melhor essas questões no capítulo terceiro, e, conseqüentemente mostrar de que forma a democracia parece coadunar os interesses individuais e coletivos.

<sup>120</sup> “Não se pode absolutamente dizer que o homem, à medida que é determinado a fazer algo porque tem ideias inadequadas, age por virtude, o que só ocorre à medida que ele é determinado

carecer de virtude. Sobre os assuntos ventilados: a formação da sociedade (indivíduo coletivo), a união dos *conatus*, e a constituição do estado como mediador desse campo de forças, referidos temas serão melhor abordados mais adiante.

Cabe ainda salientar que a virtude em Espinosa é a própria beatitude. Assim, nos dizeres de Spinoza (2019, p. 238): “A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude”<sup>121</sup> ou seja “a beatitude consiste no amor para com Deus”<sup>122</sup>. E esta beatitude suprema, leia-se a compressão de si mesmo como parte da potência de Deus infinita e eterna, é o desencadeamento do conhecimento da ideia verdadeira de Deus. Assunto este já abordado na introdução do trabalho.

## 2.7 A passagem da servidão à liberdade

Espinosa trata na *Ética sobre a servidão humana ou a força dos afetos, bem como da potência do intelecto ou a liberdade humana* (na quarta e quinta parte, respectivamente). O pensador revela que o estudo das paixões e ações possibilita a mudança da condição de escravos das paixões para a liberdade. Entende que a condição servil dos homens é aquela na qual a sua potência de agir e existir é fraca, incompleta, e a falta de conhecimento da sua verdadeira natureza o leva a sua impotência, infelicidade, situação na qual é incapaz de controlar suas paixões. Por esse motivo, é cegamente movido por causas exteriores, sendo exposto a toda sorte de adversidades, correndo o risco, inclusive, de ter o seu *conatus* aniquilado (a vida do corpo e a vida da mente). É a passividade ganhando espaço

---

a fazer algo porque compreende.” Ver: *Ética*, IV parte, proposição 23. (SPINOZA, 2019, p. 171).

<sup>121</sup> *Ética*, V parte, proposição 42.

<sup>122</sup> *Ética*, V parte, proposição 42, demonstração.

em detrimento da atividade. Nesse sentido, Spinoza (2019, p. 155)<sup>123</sup> estabelece o conceito de servidão:

Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior<sup>124</sup>.

Dessa maneira, o homem, por meio da imaginação (movido pelas paixões), tem uma ideia que, na verdade, é um falso positivo, pois a falsidade só tem positividade na imaginação e não na ordem do intelecto. Mas como sabemos, a potência é variável (a causa exterior interfere no *conatus* do homem, porque ele acaba usando uma essência atual que não é dele, mas o *conatus* do outro), inconstante, a depender do conhecimento da nossa natureza. Quanto mais a conhecemos, mais potente somos. Chauí (2019, p. 90-91) explica:

A servidão não resulta dos afetos, mas das paixões ou afetos passivos. E não de todas elas

---

<sup>123</sup> *Ética*, IV parte, prefácio.

<sup>124</sup> Espinosa não apresenta nenhuma hierarquia como acontece em Descartes, por exemplo: entre alma e corpo, razão e paixão. Quando Espinosa diz que a servidão é deixar-se governar pelas causas exteriores, e escolher o pior, mesmo sabendo o que é o melhor para si, ele quer dizer que é difícil controlar os afetos. Espinosa explica os motivos dessa servidão, a partir do inventário das paixões traçada na *Ética*. E mais, Espinosa apresenta uma explicação racional e natural para os afetos, demonstrando essa dinâmica de acontecimentos, exatamente como a geometria trata. O que o afasta completamente de Descartes.

em qualquer circunstância, mas da força de algumas delas sobre outras em certas circunstâncias. Passividade significa ser determinado a existir, desejar, pensar a partir das imagens exteriores que operam como causas de nossos apetites e desejos. A servidão é o momento em que a força interna do *conatus*, tendo se tornado excessivamente enfraquecida sob a ação das forças externas, submete-se a elas imaginando submetê-la. Ilusão de força na fraqueza extrema, a servidão é deixar-se habitar pela exterioridade, deixar-se governar por ela e, mais do que isto, Espinosa a define literalmente como alienação.

Por isso, a impotência humana está ligada à potência das causas exteriores que são mais fortes que a nossa. Assim como o medo e a esperança, o desejo e a ignorância estão sempre lado a lado, em constante variação, a servidão e a liberdade também, pois os homens são habitados pelas paixões. Como já exposto no trabalho, o problema da transição dos afetos primários: alegria e tristeza (alegria como passagem/transição para um grau de perfeição maior, e tristeza para um grau de perfeição menor), são fatores determinantes dos variáveis graus de potência da nossa natureza, ditando a complexidade do nosso ser. Santiago (2012, p. 16) aduz:

Servidão e liberdade são palavras de que nos servimos para indicar certa predominância na direção assumida por um desejo, portanto certa estruturação momentânea de um ser, conforme prevaleça ou o rebaixamento ou o aumento de sua potência. Entre um e outro há diferença decisiva de grau, proporção, não de natureza. Tanto a servidão quanto a liberdade

radicam-se na mesma busca do útil, na mesma natureza desejante. *Ex natura nostra libertas & servitudo*: é o que nos obriga a pensar ambas, conjuntamente, como parte de nós e sem exclusivismos fáceis.

Não obstante o homem estar submetido à força das paixões, ainda assim pode sofrer mudanças<sup>125</sup>, e se tornar uma causa adequada, visto que o seu *conatus* é uma essência atual, parte da potência infinita da natureza, e por consequência, se esforça no que seja útil. Em que pese a naturalidade das paixões, e a sua capacidade de adaptação à natureza das coisas<sup>126</sup>, o foco deve estar na sua passagem à liberdade (sendo causa adequada dos seus afetos). Para tanto, Spinoza (2019, p.169)<sup>127</sup> diz: “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.” O que nos leva a concluir que tudo encaminha-se para uma convivência social. O homem é um ser social por natureza, e compartilhar o conhecimento com os demais, eleva o seu estado de completude e afasta-o da ignorância. “É útil aquilo que conduz à sociedade comum dos homens, ou seja, aquilo que faz com que os homens vivam em

---

<sup>125</sup> “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 causa adequada.” Ver: *Ética*, IV parte, proposição 4. (SPINOZA, 2019, p. 161).

<sup>126</sup> “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.” Ver: *Ética*, IV parte, proposição 4, corolário. (SPINOZA, 2019, 162).

<sup>127</sup> *Ética*, IV parte, proposição 18, escólio.

concordia e, inversamente, é mau aquilo que traz discórdia à sociedade civil.” (SPINOZA, 2019, p. 184)<sup>128</sup>. A razão é o meio pelo qual se pode produzir a verdade, a potência e a constância humana. Se os homens obedecessem os ensinamentos da razão, não estariam sujeitos às más<sup>129</sup> tomadas de decisões, mas somente às boas<sup>130</sup>, e nem seriam arrastados de um lado para o outro, sem o controle das rédeas de suas vidas. Desta forma, “a razão exige que cada qual ame a si próprio; que busque o que lhe seja útil, mas efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que, efetivamente conduza o homem a uma maior perfeição<sup>131</sup>”. SPINOZA (2019, p. 168)<sup>132</sup>. Sobre a razão, Chaui (2019, p. 142) ainda diz:

O pensamento moderno, porém, descobre que a razão, luz natural finita, encarregada de guiar a vontade livre, ao esbarrar na paixão, não depara simplesmente como o risco da bestialidade, mas encontra um fundo

---

<sup>128</sup> *Ética*, IV parte, proposição 40.

<sup>129</sup> “Por mal compreenderei, por sua vez, aquilo que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem.” Ver: *Ética*, IV parte, definição 2. (SPINOZA, 2019, p. 158).

<sup>130</sup> “Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil.” Ver: *Ética*, IV parte, definição 1. (SPINOZA, 2019, p. 158).

<sup>131</sup> Como já mencionado no trabalho, Espinosa entende por perfeição realidade. Diferentemente daqueles, como ele mesmo explica no apêndice da parte quarta, que entendiam por perfeição aquilo que o homem via estar de acordo com a ideia universal que tinha formado das coisas do mesmo gênero, para tanto, deveriam ter modelos comparativos. Cita, inclusive, o exemplo da construção de uma casa, a perfeição dela vai depender do estado no qual se encontra, daí o homem será capaz de julgar perfeita ou imperfeita de acordo com sua experiência de vida e modelos concebidos.

<sup>132</sup> *Ética*, IV parte, proposição 18, escólio.

irracional que a espreita e pode, a qualquer momento, invalidá-la.

É através da razão que efetuam-se os afetos alegres, e é por ela também que o conhecimento surge. São afastadas as meras opiniões, e o homem passa a fazer coisas que entende como importantes para ele e para o próximo. Ele se torna senhor de si mesmo, logo, livre. A liberdade em Espinosa não se refere a livre-arbítrio de vontade, ou melhor, não se trata de uma escolha humana ou transcendente sobre opções possíveis, mas deve acontecer pela livre necessidade (imanência), pelos efeitos imanentes da natureza absolutamente potente. “Disse que é livre quem se conduz exclusivamente pela reta razão. Assim, quem nasce livre e permanece livre não tem senão ideias adequadas.” (SPINOZA, 2019, p. 200)<sup>133</sup>. É à luz dos princípios, termos indispensáveis até agora percorridos, mais precisamente, o deslocamento ontológico ao político que a teoria da sociedade nascerá, e com ela a concepção de indivíduos políticos e de corpo político. Sem perder de vista os dois modelos de existir: o da natureza/substância, e o segundo modelo sendo os efeitos dessa substância, por exemplo desta última, a relação direta entre as coisas singulares e a coletividade.

Spinoza (2019, p. 203)<sup>134</sup> diz: “O homem que se conduz pela razão é mais livre na sociedade civil, onde vive de acordo com as leis comuns, do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo.” As teses espinosanas amarram-se de tal forma que nos levam a constatar que o homem livre não é aquele conduzido pelo medo, mas aquele que busca viver sob as leis da sociedade civil, pelo princípio da utilidade e pela reta razão. Ademais, paixão e razão são eventos naturais que fazem parte da condição

---

<sup>133</sup> *Ética*, IV parte, proposição 68, demonstração.

<sup>134</sup> *Ética*, IV parte, proposição 73.

humana, “a paixão pode dividi-los enquanto a razão necessariamente os une, para chegar à instituição da política é preciso encontrar um monte de intersecção entre a razão e paixão”. (CHAUI, 2011, p. 179).

Por fim, fechado este capítulo com a exposição da passagem da servidão à liberdade (onde Espinosa nos fornece a chave para abertura da porta à caminho da liberdade), juntamente com todos os temas até aqui articulados, percebemos, de certa forma, um desembaralhar de ideias até chegar ao político. A metafísica com todas as ênfases exibida da primeira até a terceira parte da *Ética* ampara o pensamento político iniciado/mais evidenciado nas seguintes partes da obra. Na quarta parte da *Ética*, Espinosa chega a discorrer sobre questões civis, direito civil, direito natural, etc. Não se pode olvidar os dizeres de Diogo Pires Aurélio (2003, p. 101):

Porque a razão, já se disse, aponta para o verdadeiro fim do homem – o conhecimento da sua condição como modo finito da substância infinita – conhecimento este que nem todos procuram, ao passo que todos buscam a preservação de si mesmos. **Claro que o verdadeiro fim não é incompatível com a autopreservação. Se todos conhecessem o verdadeiro fim da vida humana, conheceriam também as vantagens da entreajuda e o acréscimo de potência que advém ao agregado se actuar de forma organizada.** Grifo nosso.

É, com efeito, pela metafísica naturalista que anelamos pela convivência social (é algo intrínscico a nós), sendo incabível vivermos na solidão (causa de diminuição de potência), pois somos naturalmente indivíduos sociais

(no ambiente social, as chances são maiores de estender a brevidade da vida e dar sentido a ela). A origem da sociedade e o cumprimento aos direitos comuns instituídos pelo estado, os regimes políticos, sobretudo a forma democrática, acabam sendo a coroação acerca do seu sistema sobre a individualidade (*conatus*) do homem firmada na sua ontologia do necessário.



## CAPÍTULO III: O DIREITO, A CONSTRUÇÃO DA POLÍTICA E A DEMOCRACIA

“[...] todos têm a liberdade como o mais caro e doce dos bens”. (SPINOZA, 2014, p. 46).

### 3.1 O direito e os afetos

Eis o objetivo desta seção: compreender o elo entre o direito e os afetos. Como visto até agora, os afetos determinam o comportamento humano. Tudo acontece a depender do nosso desejo (*conatus*), da nossa natureza (humana) e da natureza em geral (substância). Tanto é assim que, no capítulo I do *Tratado Político*, Espinosa inicia o primeiro parágrafo com argumentos muito parecidos com aqueles utilizados no prefácio<sup>135</sup> (que já foram abordados anteriormente) da terceira parte da *Ética*. Faz, digamos, uma recapitulação sobre a importância dos afetos. Consequentemente, critica novamente os filósofos que não são capazes de admitir os afetos como parte da nossa natureza, mas como vícios, erros, falhas humanas. Aponta repercussões éticas e políticas, ao afirmar que eles “concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem” e “tenham escrito sátira em vez de ética e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação, mas sim política que é tida por quimera [...]” (ESPINOSA, 2009, p. 5). Não podemos perder de vista que,

---

<sup>135</sup> “Sei, é verdade, que o muito celebrado Descartes, embora também acreditasse que a mente tem um poder absoluto sobre suas próprias ações, tentou aplicadamente, entretanto, explicar os afetos humanos por suas causas primeiras e mostrar, ao mesmo tempo, a via pela qual a mente pode ter um domínio absoluto sobre os afetos. Mas ele nada mais mostrou, em minha opinião, do que a perspicácia de sua grande inteligência, como provarei no momento oportuno”. (SPINOZA, 2019 p.97).

para Espinosa, o afeto é o elemento que constitui o humano, aquele que consegue compreendê-lo, ou aquele que mais se aproximar dessa compreensão (adequada), é capaz de utilizá-lo a seu favor (não no sentido egoísta, mas pensando sempre na coletividade, devido ao bem supremo).

Contrariando a tradição platônica,<sup>136</sup> Espinosa aponta no *Tratado Político* que os homens mais habilitados a tratarem de assuntos políticos são os próprios políticos e não os filósofos<sup>137</sup> (os quais concebem o homem não como são, e criam ideias, modelos de política que, definitivamente, não são factíveis). Segundo Espinosa, os políticos conseguem pensar os meios pelos quais melhor podem enfrentar as adversidades, até os julga habilidosos. E o seu segredo, ao que parece, é que não depreciam os vícios humanos (afetos), mas entendem que essa condição de “vicissitude” desde sempre esteve presente nos homens.

---

<sup>136</sup> Platão anuncia a ideia de que os filósofos deveriam governar ou, então, de que os governantes se tornassem filósofos. Para ele, só assim haveria menos adversidades no mundo. Ideia esta totalmente afastada do que Espinosa protege, e que culmina na democracia. Desde Platão as questões envolvendo os afetos e a política eram abordadas. “Iniciar um tratado de política começando pelas paixões não surpreende. Esse começo é clássico desde Platão e Aristóteles. O platonismo difuso na tradição ensina que é preciso um único dirigente para ordenar a desordem social, que esse dirigente precisa ser racional e detentor da ciência do político para controlar as paixões que perpassam a cidade e que deve ser o mais virtuoso dentro todos para coibir os vícios dos demais”. (CHAUI, 2003, pp. 153-154.). Conferir também: PLATÃO. *A República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Excerto 540d - 541a.

<sup>137</sup> “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”. (ESPINOSA, 2009, p. 6).

Os políticos, pelo contrário, crê-se que em vez de cuidarem dos interesses dos homens lhes armam ciladas e, mais do que sábios, são considerados habilidosos. A experiência, na verdade, ensinou-lhes que, enquanto houver homens, haverá vícios. Daí que, ao procurarem precaver-se da malícia humana, por meio daquelas artes que uma experiência de longa data ensina e que os homens, conduzidos mais pelo medo que pela razão, costumam usar, pareçam adversários da religião, principalmente dos teólogos, os quais creem que o poderes soberanos devem tratar dos assuntos públicos segundo as mesmas regras da piedade que tem o homem particular. É no entanto inquestionável que os políticos escreveram sobre as coisas políticas de maneira muito mais feliz que os filósofos. Dado, com efeito, que tiveram a experiência por mestra, não ensinaram nada que se afastasse da prática. (ESPINOSA, 2009, p.6). Grifos nossos.

Um dos traços peculiares em Espinosa é a conexão que ele faz do afeto com o direito<sup>138</sup>, tese que ficará mais clara a frente. O filósofo equipara direito e potência (*jus sive potentia*). O que queremos frisar aqui é a potência absoluta da natureza.

“ Segue-se daqui que qualquer coisa natural tem por natureza tanto direito quanta potência para existir e operar tiver, pois a potência de cada coisa natural, pela

---

<sup>138</sup> Para aprofundar no tema, conferir: BRAGA, Luiz Carlos Montans. Spinoza e nós. Transições do desejo. Rio de Janeiro: Editora Puc Rio, v.2: Spinoza atual/inatural, p.224-233, 2017.

qual existe e opera, não é outra senão a própria potência de Deus”<sup>139</sup>.

Espinosa argumenta que a natureza é absolutamente potente e tem direito a tudo, devido a sua potência ser o seu próprio direito. Essa afirmação é tão necessária quanto dizer que o nosso direito, ou melhor, o direito dos modos humanos estende-se até onde se estende a sua potência, segundo o pensador. Afinal, somos direito, potência, desejo/*conatus* (termos equivalentes). O homem é uma potência singular dentro dessa potência absoluta. Então, é correto dizer que para compreendermos o conceito de direito, precisamos entender a teoria dos afetos (o *conatus*). Por isso, vale lembrar que da mesma forma que há conflitos entre os nossos desejos/potência, há também em relação ao nosso direito, uma vez que são termos equiparados.

Desta feita, inovando significativamente o ponto de vista do direito, como já mencionado no *Tratato Político*, Espinosa (2009, p. 12) aduz:

Assim, por direito de natureza entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso **o direito natural de toda a natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo,**

---

<sup>139</sup> “A partir, pois, daqui, quer dizer, do fato de a potência pela qual existem e operam as coisas naturais ser a mesmíssima potência de Deus, entendemos facilmente o que é o direito de natureza. Com efeito, uma vez que Deus tem direito a tudo e que o direito de Deus não é senão a própria potência de Deus na medida em que se considera esta como absolutamente livre, segue-se daqui que qualquer coisa natural tem por natureza tanto direito quanta potência para existir e operar tiver, pois a potência de cada coisa natural, pela qual existe e opera, não é outra senão a própria potência de Deus, que é absolutamente livre”. (ESPINOSA, 2009, p. 12) Grifo nosso.

**estende-se até onde se estende a sua potência. Consequentemente, aquilo que cada homem faz segundo as leis da sua natureza fá-lo segundo o supremo direito de natureza e tem tanto direito sobre a natureza quanto o valor da sua potência. Grifo nosso.**

Conforme se evidencia pela parte acima destacada, o conceito de direito natural abarca a tese da natureza e da potência, teses estas que regem a *Ética* de Espinosa. E não poderia ser diferente, dado que na referida obra o filósofo objetiva explicar e demonstrar sobremaneira os comportamentos humanos. Em que pese o filósofo versar sobre a sua ontologia, especialmente nos primeiros livros, ela está presente em favor da sua ética, e não o contrário. Ao defender que a natureza é absolutamente potente e os homens, modos finitos, potências finitas, natureza naturada desta potência absolutamente infinita e que o seu direito (da natureza e dos homens) é a sua potência, e até onde esta pode se estender, Espinosa articula toda a sua filosofia. Esse é o teor da sua *Ética* da potência. Vale ainda mencionar que o filósofo apresenta a mesma linha argumentativa no *Tratado Teológico Político*:

De fato, é certo que a natureza, considerada absolutamente, tem direito soberano sobre tudo o que se encontra em seu poder; isso quer dizer que o direito de natureza estende-se também até onde se estende sua potência, pois o poder da natureza é a própria potência de Deus, que tem sobre todas as coisas um direito soberano. Mas não estando o poder universal da natureza fora da potência de todos os indivíduos, tomados em conjunto, **segue-se**

**daí que cada indivíduo tem direito soberano sobre o que está em seu poder; dito de outra forma, o direito de cada um estende-se até onde se estende a potência determinada que lhe pertence.** (SPINOZA, 2014, pp. 279-880).  
Grifo nosso.

E continua: “o direito natural de cada homem define-se, portanto, não pela razão sã, mas pelo desejo e pela potência.” (SPINOZA, 2014, pp. 279-880). Lembrando sempre que o desejo é o nosso *conatus*, e também um dos afetos primários. Após essa identificação entre direito natural e potência, e pelas próprias exposições ontológicas feitas por Espinosa, sem as quais é praticamente inconcebível assimilar que o direito do homem se estende até onde se estende a sua potência (potência: assunto trabalhado no capítulo anterior, que equivale a desejo, virtude, *conatus*), podemos afirmar que a teoria dos afetos, além de guardar diretamente relação com o conceito do direito apresentado por Espinosa (que se unem pelos laços ontológicos), ampara toda a sua exposição política. Aqui vislumbra-se uma arquitetura espinosana *sui generis*, cujos percursos políticos estão em convergência com todo o seu sistema. Natureza e política possuem um vínculo ontológico inegável. Afinal, são entre os modos finitos/potências finitas/ homens, que a política se dá. Tudo acontece em ato, no interior dessa potência absoluta e infinita que é a natureza. Talvez, por isso, os políticos, amparados por seus afetos, e pela experiência (além de bons observadores), conseguem reproduzir de maneira mais eficaz os assuntos da coletividade. A seguir será tratada a concepção espinosana de direito natural e civil.

### 3.2 *Direito natural e direito civil: dicotomias que se complementam*

Espinosa aborda a questão do direito natural e do direito civil dos indivíduos em mais de um lugar. No *Tratado Teológico Político*, ele desenvolve o assunto no capítulo XVI. Já no *Tratado Político*, dedica o capítulo II para tratar novamente do direito natural, e o capítulo terceiro para falar do direito civil (entre outros assuntos). É salutar mencionar que o pensamento político de Espinosa é majoritariamente desenvolvido no *Tratado Político*. Percebe-se que ao abordar os temas, no *Tratado Teológico Político*, Espinosa expressa uma preocupação com a liberdade do indivíduo. Liberdade em sentido amplo: liberdade de pensar e de expor o que se pensa. Logo, envolve, de certa forma, um cuidado com a saúde psíquica e corporal do homem, etc. E essa liberdade almejada por Espinosa, na vida prática, aparenta realizar-se na política. Destarte, uma vez estabelecido que é importante aos homens se esforçarem, em união, visando aquilo que for bom para a realização da sua natureza humana, ou seja, espallhar ao máximo as boas novas da beatitude, do verdadeiro bem, melhor será a forma de regime para a sociedade.

Quando a singularidade do pensamento de Espinosa passou a exigir um arranjo conceitual próprio, afastado do cartesiano, um dos problemas fundamentais de sua investigação mostrou ser o da nossa união com a natureza – em outras palavras, **foi sua maneira de retomar a clássica inquirição sobre o que é sumamente bom para nós**. As finalidades do conhecimento humano, em conformidade com as bases da imanência, dizem respeito a essa união ontológica entre indivíduo e totalidade, **e, do ponto de vista das formas de união,**

**implicam a comunicação do maior número possível de pessoas. A orientação primordial dessa sorte de conhecimento - essencial à vida livre - finda por remeter, evidentemente, à política. Ou melhor, é na política que o horizonte de liberdade pode ser concretamente tocado.** ( SILVA, 2020, p. 39).  
Grifos nossos.

Nesse capítulo dissemos que o direito de natureza de cada homem estende-se até onde se estende a sua potência. Por isso, no *Tratado Teológico Político*, concatenando o seu argumento, Spinoza (2014, p. 279) aduz: “Por direito de instituição da natureza não entendo outra coisa senão as regras da natureza de cada indivíduo, regra segundo as quais, concebemos cada ser como determinado a existir e a se comportar de uma certa maneira”. Desta feita, nota-se que sempre haverá uma ordem natural de acontecimentos, justamente em razão da lei suprema da natureza. Extrai-se também que, em certo sentido, os homens no estado de natureza, obedecem a si mesmos, não havendo limites para defender-se de outro homem, ou até mesmo atacar outro indivíduo para satisfazer seu objetivo. Assim, os homens vivem num constante estado de guerra<sup>140</sup>. O que isto quer

---

<sup>140</sup> Lembrando que Hobbes no *Leviatã*, diz que o homem no estado natural, vive de forma caótica, por serem competitivos, desconfiados e almejam a glória. Não há respeito entre eles. Diz ainda que todos tem direito a tudo, por causa do esforço em sobreviver. Por isso, estão em constante situação de guerra. “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 preservação de sua própria Natureza; isto é, de sua própria Vida; e, consequentemente, de fazer qualquer coisa que conceba em seu próprio Julgamento e em sua própria Razão como sendo o meio mais adequado para tal fim”. (HOBBS, 2022, p. 121). “A partir

dizer? Que aquilo que realmente prevalece é a regra da natureza de cada indivíduo, que cada um fará exatamente aquilo que melhor lhe aprouver, que se esforçará ao máximo para sobreviver e, conseqüentemente aumentar a sua potência (alegria). E nem poderia ser diferente, haja vista o *conatus* de cada ser. Por isso, dado que em última instância a natureza do homem é *desejo/potência*, o direito natural de cada homem vai até onde se estende sua potência, logo, no estado de natureza o que o homem *deseja e pode*, é seu por direito, por causa das leis naturais. Mas como sabemos que absolutamente todos os *conatus* (além do homem) se esforçam naturalmente tanto quanto podem para perseverar em seu ser, por consequência, a tensão entre as potências/direito de cada um está a todo momento em desequilíbrio, interagindo entre si e sem a observância de nenhum princípio regido ao coletivo. O filósofo cita um exemplo: “Os peixes estão determinados pela natureza a nadar, e os grandes a comer os pequenos; por conseguinte, os peixes aproveitam a água e os grandes comem os pequenos, em decorrência de um direito natural soberano.” (SPINOZA, 2014, p. 279). Com os homens vale a mesma regra, a do direito natural<sup>141</sup>. Neste passo, os homens mais fortes aniquilam os mais fracos. Estão “legitimados” por seu direito de

---

disso, torna-se claro que, enquanto os homens viverem sem um Poder comum para mantê-los todos intimidados, eles viverão nesse estado que é chamado de Guerra; e um tipo de guerra em que cada homem se opõe ao outro.” (HOBBS, 202, p. 117). Sobre isso ver: HOBBS, 2022. Especialmente capítulos XVIII, XIV, XV.

<sup>141</sup> Sabemos que Hobbes também trabalha a questão do direito natural. E que em certo sentido, se assemelha ao de Espinosa. Não é aqui nosso propósito procurar a exata associação entre o pensamento deles a respeito do direito natural, ficando para outra oportunidade o desenvolvimento de um artigo sobre. No entanto, Deleuze faz algumas considerações sobre o direito natural segundo Hobbes (até menciona o exemplo dos peixes,

natureza. Os homens são as suas potências/direito. Logo, as coisas seguem o curso imposto pela ordem natural.

**O direito natural de cada homem define-se, portanto, não pela razão sã, mas pelo desejo e pela potência.** Ninguém, com efeito, está determinado naturalmente a se comportar conforme as regras e as leis da razão; ao contrário, todos nascem ignorantes de todas as coisas e a maior parte de suas vidas transcorre antes que possam conhecer a verdadeira regra de vida e adquirir o estado de virtude, mesmo que tenham sido bem educados. (SPINOZA, 2014, p. 280-281). Grifo nosso.

---

parecido com o exemplo dado por Espinosa): “Ele diz que as coisas não se definem por uma essência, elas se definem por uma potência. Então o direito natural é, não o que é conforme à essência da coisa, mas sim, tudo o que pode a coisa. E no direito de alguma coisa, animal ou homem, tudo o que ele pode. Está em seu direito tudo que pode. Neste momento começam as grandes proposições do tipo: mas os peixes grandes comem os pequenos. É seu direito de natureza. Se vocês encontram uma proposição deste tipo, vocês veem que ela esta assinada por Hobbes, está no direito natural que o peixe grande come o pequeno. [...] Hobbes lança uma espécie de provocação que é enorme, pois o que até então se chamava direito natural, era o que é conforme a essência; e, portanto, o conjunto das ações que estavam permitidas em nome da essência. Aqui, permito tomar outro sentido: Hobbes nos anuncia que é permitido tudo o que podemos. Tudo o que vocês podem é permitido, é o direito natural. [...] Hobbes chega e diz: direito natural igual potência, então o que você pode é seu direito natural. [...]a partir daí, o estado de natureza se distingue do estado social, e teoricamente o precede.” (DELEUZE, 2019, p. 103-104). Sobre o assunto ver: Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981), 2019, p. 97-108.

Eis porque sempre retomamos ao que foi exposto nos capítulos anteriores. A citação nos mostra que há uma busca obstinada pela coerência no sistema espinosano, como que em um “quebra-cabeça”. Falar do direito de natureza, implica necessariamente em falar da natureza do desejo/potência/*conatus*/virtude, da razão (da importância de sermos causa adequada dos nossos afetos). Tudo, no limite, resume-se a potência/direito. Nessa citação, Espinosa acrescenta que o direito natural do homem é potência, é desejo. Esses elementos são abordados a todo tempo, e agora, definem a tese do direito para Espinosa. Portanto, a todo momento retomamos as essas definições. Sabemos que o desejo (afeto primário), nossa essência, nossa potência, é intrínscico ao modo desde o início de nossas vidas (finitas) até o fim dela. Força interna em constante variação, passando da mais alta à mais frágil potência, e vice-versa. E não há um homem sequer que nasça conhecendo-a, sabendo controlá-la, muito pelo contrário. E não se trata das condições/expectativas de vida do homem, se possui bens ou é paupérrimo, intelectualmente emancipado ou inculto, ou de como foi conduzida a sua educação/desenvolvimento. No fim, nada disso importa. Aliás, isso não é uma crítica, mas uma constatação elaborada por Espinosa. O que realmente deve ser observado, conforme Espinosa indica, é se em algum momento da vida (e de preferência que isso aconteça brevemente) o homem seja capaz de atingir o estado de razão, aquele no qual é capaz de ter ideias adequadas e, por isso, tomar as mais sábias decisões, buscando qualidade e longevidade de vida coletiva, por exemplo. E, sem dúvida, o aumento da virtude/potência. Nesse passo, Spinoza (2014, p. 281) continua:

Logo, considerando como submetido apenas ao império da natureza, tudo o que um indivíduo julgar como lhe sendo útil, seja pela conduta da razão, seja pela violência de suas

paixões, é-lhe permitido desejar, em virtude de um soberano direito de natureza e tomar por qualquer via que seja, pela força, pela artimanha, por preces, enfim, pelo meio que mais fácil lhe pareça. Consequentemente, também ter por inimigo aquele que quiser impedi-lo de se satisfazer.

De fato, o homem no estado de natureza vive de forma completamente temerária. E pior, isolado. A solidão enfraquece o *conatus* do indivíduo. É normalmente o que se percebe na prática. Por isso, não há que se falar em formação da sociedade, cidade, governo, leis civis, apenas para um homem só. Logo, ele vive em constante receio de algum mal, em uma desconfiança mútua, pois tem por inimigo qualquer indivíduo que se oponha ao seu desejo. Vale lembrar que tudo pode ser objeto de desejo, uma vez que temos a capacidade de afetar e sermos afetados de muitas e diferentes maneiras (simultaneamente), além disso, um modo pode ser objeto de desejo de muitos outros modos. Um exemplo banal é o alimento. Todo homem precisa se alimentar, porque faz parte do processo de perseverança na existência. Sem o alimento, ele fenece. E naturalmente, ele sabe disso. Se, por ventura, vários homens desejarem a mesma refeição, seguramente, irão avocar toda sua obstinação, força e todos os meios possíveis e inimagináveis para obtê-la. Daí que se falar em prejuízo próprio e de outrem. O direito natural legitima as mais reveladoras atrocidades do homem para alcançar seu objetivo. A lei natural o permite. Percebe-se que no estado de natureza ele é incitado por todos os tipos de afetos (os afetos primários e secundários elencados na *Ética*). Como nada lhe é proibido,

pode-se dizer que há grande perigo de vida em se viver dessa forma<sup>142</sup>.

Quanto mais os homens se debatem com a ira, a inveja ou algum afeto de ódio, mais se deixam arrastar de um lado para o outro e estão uns contra os outros, pelo que são tantos mais de temer quanto mais podem e quanto mais hábeis e astutos são que os restantes animais. **E uma vez que os homens estão a maior parte do tempo sujeitos por natureza a tais afetos, os homens são por natureza inimigos. Com efeito, o meu maior inimigo é aquele a quem mais devo temer e de quem mais me devo precaver**". (ESPINOSA, 2009, p. 18-19). Grifo nosso.

7Na última parte da citação, Espinosa fala expressamente que o nosso maior inimigo é aquele a quem mais devemos temer e nos precaver. Porém, no estado de natureza, cuja potência é "mera" opinião, conforme será afirmado pelo próprio pensador, parece irrazoável apontar categoricamente quem é o maior inimigo, haja vista todos serem inimigos de todos. Por pior que se afigure este cenário, não é absurda a situação, mas ao mesmo tempo, não é favorável. Como visto anteriormente, o homem não quer viver com medo (nem com os afetos derivados deste), ou melhor, não almeja a diminuição de sua potência, mas sempre

---

<sup>142</sup> "Segue-se daí que o direito e a instituição da natureza, sob os quais todos nascem e vivem a maior parte de suas existências, nada proíbe, senão o que a pessoa não deseja e não pode: nem os conflitos, os ódios, nem a cólera ou a aversão, qualquer que seja o objeto que o apetite inspire". (SPINOZA, 2014, p. 281).

o aumento, a positividade, a alegria. Assim, todos os homens<sup>143</sup>, sejam eles sábios ou ignorantes, não escapam da maneira como devem existir e agir (decretos da natureza). Espinosa chega a dizer que o homem no estado de natureza tem sua potência nula. Porque cada um está sob sua própria sorte, proteção, jurisdição (e sempre haverá um ser mais forte e capaz de aniquilar a sua potência) e vive miseravelmente.

Como, porém, 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 por precaver-se de todos, **segue-se que o direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um, é nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade**, porquanto não há nenhuma garantia de o manter. E o certo é que cada um pode tanto menos, e, conseqüentemente, tem tanto menos direito quanto mais razão tem para temer. (ESPINOSA, 2009, p. 19). Grifo nosso.

Por isso, após desenhado esse panorama, não é desejável ao homem viver no estado de natureza, cujo direito/potência não passa de uma “opinião”, ou melhor, onde sua vida é curta e bruta, além de triste. A partir desta necessidade: a de se viver em harmonia com outros ho-

---

<sup>143</sup> “O homem, com efeito, seja sábio ou ignorante, é parte da natureza e tudo aquilo por que cada um é determinado a agir deve atribuir-se à potência da natureza, na medida em que esta pode definir-se pela natureza deste ou daquele homem.”. (ESPINOSA, 2009, p. 13).

mens (sem colocar suas vidas em risco), nasce o direito civil. Nota-se a modificação do estado de barbárie (direito natural) para um estado civilizado.

“Que se considere ainda que, se as pessoas não se ajudam mutuamente, vivem os homens muito miseravelmente; que se não cultivam a razão, permanecem submetidos às necessidades da vida [...], e **então se verá claramente que, para viver em segurança e o melhor possível, os homens tiveram necessariamente de se unir em um corpo e por aí fizeram com que o direito que cada um tinha naturalmente sobre todas as coisas pertencesse à coletividade e fosse determinado não pela força e o apetite individual, mas pela potência e a vontade de todos em conjunto.**” (SPINOZA, 2014, p. 282).  
Grifo nosso.

No direito civil é afastado, em certo sentido, o temor contínuo de o homem ter sua vida ceifada a qualquer momento, ou ainda de serem ameaçados em terem as suas integridades violentadas. Os homens aceitam (acordam) que viver sob leis instituídas pelo estado (mediador desse campo de forças) os auxiliará a terem uma vida longa e feliz. É, pois, miserável, aquele que prefere a solidão. Este, sem saber, afasta-se da reta razão, vivendo apenas para suprir os seus instintos mais básicos. Em razão disso, não consegue vislumbrar a vida segura e feliz que pode conquistar ao se unir a outros homens, para engendrar a vida coletiva, impulsionando o desenvolvimento individual e coletivo ao mesmo tempo, não pela força, mas pela razão e escopos em comum. Importante atentarmos ainda ao grifo da citação. O pensador já realiza o movimento de desenhar a formação da *multidão*, que será tema abordado adiante.

Mas, de forma geral, Espinosa assegura-nos que a partir do momento em que cedemos uma parte do nosso direito natural em favor do direito da coletividade, dando origem a esse novo corpo, a saber, a *multidão*, o ato de abdicar (em parte) do seu desejo individual, em prol do desejo coletivo, viabilizará a segurança tão desejada individualmente.

Não é menos verdade, e ninguém pode duvidar, ser muito mais útil aos homens viver em conformidade com as leis e injunções da razão, que tendem unicamente, como o dissemos, ao que é realmente útil aos homens. Além disso, não há ninguém que não deseje viver ao abrigo do medo, tanto quanto se possa, e isso é inteiramente impossível enquanto for permitido a cada um fazer o que lhe agrade, não sendo reconhecidos à razão mais direitos do que ao ódio, inimizades e artimanhas, e não há ninguém, por conseguinte, que não tente escapar-lhes, na medida em que lhe for possível. (SPINOZA, 2014, p.282).

No entanto, não é uma tarefa fácil do estado, lidar com tantos diferentes desejos e a liberdade de cada um. Potências que se opõem e se reconhecem. Embora a união dos homens seja uma forma de almejar a conquista de direitos e proteção, não é raro os homens, como Espinosa menciona, sábios ou ignorantes, se depararem no estado de servidão (complexos afetivos). “A concepção espinosana de lei e direito natural nos encaminha, nesse sentido, pela tensão que habita a necessária obediência civil [...] e pela “sombra” da necessidade das paixões, mais abrangente na vida comum que a racionalidade”. (SILVA, 2020, p. 90).

Com efeito, cumpre dizer que ninguém pode renunciar o seu direito de natureza, ainda que passe a viver

em sociedade<sup>144</sup>. O direito natural é intrínseco ao homem, faz parte de sua natureza. Entretanto, para conservar o seu *conatus*, o homem tem a opção de entre dois males, escolher o menor. Em outros termos: o homem não renuncia o seu

---

<sup>144</sup> Sabemos que na Carta 50, de Espinosa a Jarig Jelles (Haia, 2 de julho de 1964), o autor responde a seu colega em que momento diverge de Hobbes com relação a permanência do direito natural no estado civil. “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 do soberano sobre o súditos, em qualquer cidade, a não ser na medida em que, pelo poder, aquele prevaleça sobre estes; é a continuação do direito de natureza.**” (SPINOZA, 2014, p. 218). Grifo nosso. Não nos cumpri aqui, eis porque citamos tão superficialmente apontar as diferenças destas questões políticas, ou ainda criticá-los, mas apenas fomentar o interesse do leitor. Mas é salutar que diferentemente de Espinosa, o direito natural em Hobbes, “morre” na sociedade. O homem renuncia o seu direito em razão de um contrato, e obviamente, por interesses particulares. Desta forma, o direito supremo estaria nas mãos do governante, que estaria, de certa forma, acima das leis, ou melhor, seria a lei (legitimidade do soberano e legalidade, neste caso, se enlaçam). Daniel Santos da Silva (2020, p. 91), diz: “**O traçado espinosano destoa de outros tantos da Modernidade filosófica. Para o contratualismo hobbesiano, há a gênese filosófica da autoridade política, legitimada pelo livre assentimento dos indivíduos, que leva à transferência ou à renúncia da totalidade ou de parte do direito natural do indivíduo.** Em sua radicalidade esse abandono significa o abafamento da faculdade de resistir ou do direito de resistência.” Grifos nossos. Para aclarar esse tema, Diogo Pires Aurélio (2009, XVII-XIX), escreve na introdução do *Tratado Político*: “[...] Espinosa observa que a potência individual não é transferível por nenhuma espécie de contrato, uma vez que ela constitui precisamente a essência dos seres vivos, a qual não é senão o *conatus*, o esforço de cada um para resistir tanto quanto possa ao que o pode destruir ou reduzir-lhe a liberdade.”

direito de natureza para viver no âmbito social, mas apenas o delega (em parte) para outrem (neste caso, o estado) capaz de fazer dessa união de potências delegadas, uma muito maior e mais forte, visando a proteção de todos. Norteado por essa premissa (da lei universal), que acontecem certas declinações do desejo na coletividade.

Observemos que é uma lei universal da natureza que ninguém renuncie o que julga ser bom, a não ser pela esperança de um bem maior, ou pelo receio de um dano também maior, nem aceite um mal senão para evitar outro pior ou pela esperança de um grande bem. (SPINOZA, 2014, p. 282-283). Grifo nosso.

Em que pese o desejo de domínio de cada ser, e os conflitos que não cessam, deve-se sempre mirar na convivência social, Espinosa busca elementos concretos na afetividade que enlacen a cooperação entre os homens, proporcionando-lhes a melhor condição humana de se viver. No início do capítulo III do *Tratado Político*, Espinosa (2009, p. 25), estabelece: “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**<sup>145</sup>”. Continua tra-

---

<sup>145</sup> Espinosa utiliza as expressões: república (*imperium* - no original) e estado, a depender do contexto, com significados equivalentes. Diogo Pires Aurélio, nos fornece, em nota de rodapé, a seguinte explicação: “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, como a seu tempo anotaremos. Tal como acontece no original latino, redige-se “estado” com minúscula, entre outras razões porque o contrário poderia sugerir a plena autonomização do conceito, a qual não

zendo uma diferenciação entre o conceito de cidadãos e súditos. “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”. (ESPINOSA, 2009, p.25) Grifos nossos. Com essa exposição, percebe-se a organização política toda desenhada por Espinosa. No escólio 2, da proposição 37, da quarta parte da *Ética*, o pensador trata sobre o estado natural e o estado civil do homem. Reforçando sempre a tese do direito supremo de natureza ao falar do estado natural, e quanto ao civil, novamente apresenta os aspectos fulcrais da gênese da cidade. Dentre elas, a tese de evitar prejuízo a outrem por medo de um dano maior, ou seja, dentre os males escolhe-se o menor, e entre os bens, escolhe-se o maior. Sob essas condições, que os modos, com suas potências individuais outorgam ao estado (parte) do seu direito de vingança (punição), de estabelecer leis, de delimitar o seu direito, enfim, de decidirem o melhor curso de suas vidas. Para isso, obviamente, deve haver uma confiança mútua entre os envolvidos, e o afeto comum, uma série de concessões pela busca da liberdade e proteção. Logo, o direito natural é resguardado no interior da sociedade (mas essa manutenção do direito natural em prol da coletividade, a depender do contexto, pode ser tanto boa, como perigosa ao direito civil, por mais paroxial que pareça).

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

---

se verifica no texto”. (AURÉLIO, 2009, p. 3). Por isso, optamos utilizar a palavra estado, com “e” minúsculo, ao longo do trabalho.

de prescrever uma norma de vida comum e de elaborar leis, fazendo-as cumprir não pela razão, que não pode refrear os afetos, mas por ameaças. (SPINOZA, 2019, p. 181-182).

Nessa toada, Aurélio (2000, p. 157) escreve:

No plano, enfim, da política, justifica não só identificação do direito natural de cada um com o respectivo poder de agir, mas também a formação da comunidade como um processo que é condição e não restrição para a liberdade individual, na medida em que exponencia a potência de cada um pela associação com os demais e estabiliza a defesa e a independência perante o exterior. (AURÉLIO, 2000, p. 157).

A sociedade civil toma forma, a saber, a de um indivíduo coletivo (multidão), capaz de avocar e determinar o poder, as garantias e os direitos dos cidadãos. Como dito acima, no *Tratado Político* (dando continuidade), Espinosa aduz que cidadão é o homem que possui, na cidade, as conveniências da vivência na cidade (lembrando que os súditos, ao contrário dos cidadãos devem obedecer as leis determinadas pela cidade). Na *Ética*, o pensador volta a tratar do conceito de cidadão e de sociedade. “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**”. (SPINOZA, 2019, p. 182). Grifos nossos. É, pois com o nascimento da sociedade (onde, em tese, existe o consenso de todos, porque não estamos mais lidando com o direito natural), que

emergem as noções de justo e injusto<sup>146</sup>, até então, não havia que se falar sobre, pois tais noções não se aplicam ao direito natural. É pelo consenso dos homens que estipulam o que é bom e o que é mau no interior da coletividade. Da mesma forma, ocorre com o pecado (más condutas) e a obediência (o homem que segue exatamente o que designa a lei civil).

O homem no âmbito social, não pratica nenhuma conduta desinteressada, é pelo desejo (afeto primário – nossa essência), ora urgente, ora flutuante, que anseia pelo que lhe apetece. A lei, na cidade, faz-se complementemente necessária para estabelecer os limites desse apetite, por assim dizer, serve de instrumento para controlar os conflitos que naturalmente ocorrem, devido à multiplicidade de desejos.

No capítulo IV do *Tratado Teológico Político*, Espinosa versa sobre a lei.

---

<sup>146</sup> “Por essas razões é evidente que o justo e o injusto, o pecado e o mérito são noções extrínsecas e não atributos que expliquem a natureza da mente”. (SPINOZA, 2019, p. 182). “Assim, o pecado não pode conceber-se senão no estado, ou seja, onde o que é bom e o que é mau é determinado com base no direito comum de todo o estado e onde ninguém faz segundo o direito senão aquilo que faz segundo o decreto ou consenso comum. É com efeito, pecado o que não se tem direito de fazer ou o que é proibido no direito; a obediência, porém, é a vontade constante de cumprir aquilo que é bom segundo o direito e que, segundo o decreto comum, deve fazer-se. Costumamos, contudo, chamar também pecado àquilo que é contra o ditame da sã razão, e a obediência à vontade constante de moderar os apetites conforme o preceituado pela razão”. (ESPINOSA, 2009, p. 21). “Tal como pecado e a obediência estritamente tomada, assim também a justiça e a injustiça não podem conceber-se senão no estado [...]. 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 por fazer seu o que é de outrem”. (ESPINOSA, 2009, p. 23).

A palavra lei, entendida absolutamente, aplica-se todas as vezes que os indivíduos, tomados um a um, na totalidade dos seres ou como alguns da mesma espécie, se conformam a uma só e mesma regra de ação bem determinada. De resto, uma lei depende às vezes de uma necessidade natural, às vezes de uma decisão entre homens. Uma lei depende de uma necessidade de natureza quando ela decorre da própria natureza<sup>147</sup> ou da definição de um objeto; ela depende de uma decisão tomada pelos homens, e então se chama mais justamente uma regra de direito, quando, para tornar a vida mais segura e mais cômoda, ou por causas semelhantes, os homens a prescrevem a si mesmos ou prescrevem a outros. (SPINOZA, 2014, p. 107).

Deste excerto, podemos extrair que a lei preceitua uma regra de vida. Uma regra de conduta humana, elaborada pelos homens, que determina as ações dos indivíduos, anelando a tranquilidade. Espinosa fala em leis da natureza e leis dos homens. A lei da natureza pode ser compreendida como aquela já mencionada no capítulo primeiro da pesquisa: conhecer a Deus adequadamente. “Por lei divina, uma regra tendo por objeto apenas o soberano bem, quer dizer, o verdadeiro conhecimento e o amor de Deus”. (SPINOZA, 2014, p. 110). Como Deus é a causa de tudo e sem ele nada pode existir, os modos têm de se esforçar tanto quanto possam para dele ter uma ideia sem

---

<sup>147</sup> “Um homem, quando se lembra de alguma coisa, logo se lembra de outra semelhante, ou que havia percebido ao mesmo tempo, é uma lei que se segue necessariamente da natureza humana.” (SPINOZA, 2014, p.107-108).

nenhuma confusão (não podemos nos esquecer que a lei natural determina o desejo do homem). O homem como parte da natureza absolutamente potente, constitui certa fração dessa potência, portanto, as leis humanas também expressam, em certo sentido, as leis naturais.

É por metáfora, no entanto, que a palavra lei se vê aplicada às coisas naturais e, comumente, entende-se por lei um mandamento que os homens podem igualmente cumprir ou negligenciar, considerando-se que ele constringe a potência do homem dentro de limites determinados, além dos quais nada ordena por ultrapassar suas forças. Parece, pois, que se deve definir a lei mais particularmente como uma regra de vida que o homem impõe-se a si mesmo ou a outros, com uma finalidade qualquer. (SPINOZA, 2014, p. 109).

A criação das leis civis são uma resposta à multiplicidade de desejos e as tensões dessas potências no âmbito social. É abrir mão da totalidade da sua potência, para almodá-la dentro dos limites estabelecidos pela multidão, pelo próprio senso comum, da vontade de todos. Tal orientação levará os homens a se ajudarem, é uma ferramenta imprescindível para o campo político, pelas leis que os direitos acabam se efetuando na prática. A lei opera contra as “más-condutas” humanas, apenas aquelas consideradas destrutivas no âmbito social (quem diminui a potência da multidão). Nesse trilhar, há que reportar-se a *Ética*, quando nela, Espinosa preceitua (já mencionado no trabalho), grosso modo, que é lei suprema (e eterna) da natureza que todos se esforcem ao máximo para perseverar no seu ser, e o que o homem fizer para garantir o seu direito, estará de

acordo com essa lei suprema. Desse modo, a lei civil permite, garante o exercício natural do *conatus*. Nota-se, portanto, uma sujeição das leis civis a leis naturais. Sem estas, aquelas nem existiriam, pois são “produtos” das leis naturais.

É a ontologia do necessário que se afirma por meio das leis eternas; o conhecimento adequado nada mais é que a conexão causal necessária entre as ideias verdadeiras; em horizonte ético e político, as leis eternas da natureza determinam a conveniência entre corpos e mentes, entre os indivíduos, enfim – determinações sem as quais a sociedade seria uma quimera. (SILVA, 2020, p. 45).

As leis, para Espinosa, tanto naturais, como humanas, abarcam o necessitarismo absoluto (acontecem por necessidade, ou seja, por natureza), afastando, sempre a ideia de contingente e do possível, que caracterizam o pensamento de outros filósofos de sua época<sup>148</sup>. A seguir, faremos algumas considerações a respeito dos conflitos sociais.

---

<sup>148</sup> Não apenas os filósofos da época de Espinosa, mas toda a tradição desde Aristóteles. Em linhas gerais, o contingente é compreendido como o acaso, a fortuna, algo que não está em nosso poder. Podendo ocorrer ou não. Ao revés, o possível é aquilo que está em nosso poder, que depende da decisão de um agente para acontecer ou não. É o que ocorre na filosofia política de Hobbes, por exemplo. O soberano (agente) preceitua as leis, e os súditos as devem cumprir, ainda que coercitivamente. Sobre a distinção entre os termos: contingente e possível, ver: CHAUI, Marilena. Os sentidos da paixão. Entre dois mundos, 30 anos de experiências do pensamento. Youtube, 22 de setembro de 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4qeNdSxCTHI&t=305s>. Especificamente entre os minutos 00:11:00 - 00:17:00.

### 3. 2. 1 Dos conflitos sociais à concórdia

Na introdução do *Tratado Teológico Político*, Diogo Pires Aurélio (2003, p.98) escreve: “A natureza exprime-se em todos os seres, mas cada ser exprime-a de seu modo e nisto consiste a sua individuação”. (AURÉLIO, 2003, p. 98). É, pois, pelo *conatus* que cada ser torna-se único. Espinosa aduz que a vida coletiva é marcada por conflitos. “Os homens são, com efeito, tal como dissemos, inimigos por natureza<sup>149</sup>, de tal maneira que, embora se unam e vinculem pelas leis, retêm contudo a natureza”. (ESPINOSA, 2009, p. 94-95). A relação indivíduo/coletividade é complexa<sup>150</sup>. E nem poderia ser diferente, uma vez que somos indivíduos desejantes. Os afetos são essa tensão potencial de cada um especialmente as paixões<sup>151</sup>. Por isso, essa tensão e desequi-

---

<sup>149</sup> “Quanto mais os homens se debatem com a ira, a inveja ou algum afeto de ódio, mais se deixam arrastar de um lado para o outro e estão uns contra os outros, pelo que são tanto mais de temer quanto mais podem e quando mais hábeis e astutos são que os restantes animais. E uma vez que os homens estão a maior parte do tempo (como dissemos no art. 5 do cap. Ant.) sujeitos por natureza a tais afetos, os homens são por natureza inimigos.” (ESPINOSA, 2009, p. 18-19).

<sup>150</sup> “No universo necessitarista e radicalmente imanentista da filosofia de Spinoza, nada existe em si mesmo nem à parte. Isso significa que cada coisa persevera nas e pelas suas relações afetivas” (BOVE, 2012, p. 63).

<sup>151</sup> A política hobbesiana também convive com essa tensão entre as paixões e a obediência das leis civis. Neste aspecto, podemos dizer que ela se assemelha ao dilema espinosano: em ambas, os conflitos aparecem naturalmente, por fazerem parte da natureza humana. Embora não sejam "bem-vindos" na sociedade, porque enfraquecem o corpo social, eles estão lá, muitas vezes gerando instabilidade social e podendo até mesmo ser a causa de sua destruição. Outrossim, em ambos, no estado natural, cada homem deseja o seu próprio bem, e tenta consegui-lo ainda que

líbrio de forças/potências/direitos. Normalmente, as causas dos anseios dos homens são as mesmas. E aqueles que perseguem os bens incertos incansavelmente são os mais ignorantes. Porém, até agora, nada de surpreendente. Espinosa versa em suas obras, de certa forma, sobre os pro-

---

seja por meio da força. Mas, com relação à tentativa de resolução desses conflitos, os pensadores tomam caminhos bem diferentes. Não é nosso intento trazer à baila estas questões hobbesianas, todavia, este assunto sugere a produção de um artigo, pois Hobbes lida com os conflitos de forma diversa de Espinosa. Para aprofundamento do tema, consultar: DA SILVA, Hélio Alexandre. Thomas Hobbes: política, medo e conflitos sociais. Cadernos de Ética e Filosofia Política, [S. l.], v. 1, n. 30, p. 143-164, 2017. DOI: 10.11606/issn.1517-0128.v1i30p143-164. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/138747>.

Entretanto, grosso modo, podemos fazer uma analogia que em Hobbes a política pode ser pensada em uma relação entre corpo e movimento, cujo movimento não cessa, a não ser por outro corpo (este corpo pode ser um ente natural ou artificial). A partir desse raciocínio, e sabendo que os homens no estado natural são inimigos, tem-se que um quer cessar o movimento (desejos) do outro. Todos disputando ao mesmo tempo as honras, as satisfações individuais com vistas ao poder. (Essa vontade natural de poder, lembra a vontade natural de aumento de potência em Espinosa). Nesse trilhar, o Estado totalmente legitimado (pelo contrato social), assume o papel principal de conter as opiniões que causem discordâncias entre os homens (os conflitos). E uma das técnicas utilizadas pelo soberano com vistas a essa contenção, é a imposição do medo, da coerção. O Estado força os súditos (por meio de um temor respeitoso) a cumprirem as leis, a fim de viabilizar a paz e a segurança de todos. E uma vez que as opiniões dos súditos são importantes e refletem as ações do soberano, certamente o soberano buscará fomentar boas opiniões dos seus súditos, a fim de lhes trazer satisfação em continuar delegando todo o seu direito ao estado e, conseqüentemente, dirimir os conflitos.

blemas advindos da coletividade. Na maioria das vezes remete-se a experiência para trazer à memória essas situações. E, em que pese aludir que se os homens realizassem sua natureza, vivendo sob a condução da razão, e concordassem ao máximo em crescerem juntos, seriam, assim, uns para com os outros significativamente úteis. Ao mesmo tempo, o pensador pondera que, na realidade, na vida prática dos homens, todos querem sobreviver e querem desfrutar sempre do melhor (do que entendem ser o melhor), mesmo que para isso tenham que ser agressivos, tornando-se inimigos. Enfim, essa natureza é igual para todos. Tem-se, assim, a contínua oscilação da união convivendo com o rompimento. Sobretudo, quando se trata da liberdade política de cada um. A vida em comum é lugar produtivo para os mais variados níveis de litígios/conflitos e ninguém é capaz de escapar dessa realidade. Afinal, “há finalidades de vida diferentes, mas é o desejo o que opera nas finalidades que nos determinam, e não é difícil que o desejo de liberdade “finalize” em uma sensível pobreza afetiva”. (SILVA, 2020, p. 90). Eis o cerne dos conflitos sociais. No escólio da proposição 35, da parte IV, da *Ética*, o pensador diz:

É raro que os homens vivam sob a condução da razão. Em vez disso, o que ocorre é que eles são, em sua maioria, invejosos e mutuamente nocivos. Mas, apesar disso, dificilmente podem levar uma vida solitária, de maneira que, em sua maior parte, apreciam muito a definição segundo a qual o homem é um animal social. E, de fato, a verdade é que, da sociedade comum dos homens advêm muitos mais vantagens do que desvantagens. (SPINOZA, 2019, p. 178) Grifo nosso.

Em vista dessa situação nada apetível, a saber, os conflitos humanos e, acima de tudo, para se buscar uma vida protegida, abrindo mão do plano defensivo, nada melhor do que todos se puserem em conjunto, mediante o princípio da utilidade. “Por meio da ajuda mútua, os homens conseguem muito mais facilmente aquilo de que precisam, e que apenas pela união das suas forças podem evitar os perigos que os ameaçam por toda parte”. (SPINOZA, 2019, p. 178). Por isso, a sociedade civil é criada. “Apenas à medida que vivem **sob a condução da razão, os homens concordam**, sempre e necessariamente, em natureza”. (SPINOZA, 2019, p. 177). Grifo nosso. O filósofo nos ensina que é por um *acordo pela razão*, que os homens aspiram alinhar-se uns aos outros<sup>152</sup>. Essa é, pois, a verdadeira natureza dos homens, reconhecerem que não existe nada mais vantajoso e útil aos homens que viverem com seus semelhantes em união. Essa afirmação, em uma leitura apresada, pode parecer discordante do que foi dito no início da seção - a de que somos inimigos por natureza - mas, após percorridos os elementos-chaves das seções anteriores do trabalho, podemos sublinhar que o filósofo preceitua, no limite, que em ambas as situações, seja ela de inimizade ou de amizade, os homens estão totalmente amparados pelas leis da natureza, tais acontecimentos fazem parte da nossa natureza humana. Todavia, a chave da questão está em saber quando somos causa adequada e quando somos causa inadequada. Logo, quanto mais conhecermos as coisas e a nós mesmos adequadamente, mais nos aproximaremos de outros modos iguais a nós, tese fortemente apresentada tanto no *Tratado da Emenda do Intelecto* (mencionada na introdução), como na *Ética* e no *Tratado Político*.

---

<sup>152</sup>“Logo, não há entre as coisas singulares, nada que seja mais útil ao homem do que um homem”. (SPINOZA, 2019, p. 177).

A partir deste *acordo pela razão*<sup>153</sup>, as competições e desavenças entre os homens possivelmente se reduzirão, mas não se dissiparão. “Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e conseqüentemente tem mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quantos mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos”. (ESPINOSA, 2009, p. 18).

Contudo, Espinosa faz um alerta na demonstração da proposição 35 da *Ética*. Em suma, revela que apenas por

---

<sup>153</sup> Poderia até surgir a dúvida se Espinosa é um contratualista, por falarmos em acordo pela razão. Mas a resposta de acordo com alguns comentadores, como por exemplo, Diogo Pires Aurélio, é não (porém, há entendimentos contrários), sobre isso ver: AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. In: ESPINOSA, Tratado Político. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. Na mesma senda, Marilena Chaui (2014, p. 86), ao explicar sobre a composição da multidão, e sobre a sociedade, aduz: “Eis porque Espinosa introduzirá a noção de pacto, porém, não a maneira da tradição, isto é, como fundador do político, e sim como uma imagem ou uma representação de que a multidão precisa para dar sentido a unidade de seu corpo como corpo social e político”. (Sobre a multidão, esse tema será abordado adiante). Por isso, quando o autor fala em contrato no *Tratado Político*, este não o faz espelhado no contratualismo hobbesiano, cuja “gênese filosófica da autoridade política, legitimada pelo livre assentimento dos indivíduos, que leva à transferência ou à renúncia da totalidade ou de parte do direito natural do indivíduo.” (SILVA, 2020, p. 91). Ou seja, para Hobbes, o homem transfere seu direito natural para a autoridade política por meio de um contrato. Ele defende a ideia de transferência de direitos à soberania. Pois o homem orientado pelo medo da morte no estado de natureza é impulsionado a optar por delegar o seu direito natural a um terceiro, alterando totalmente a sua condição de vida, cuja finalidade é a sua autopreservação. A consequência imediata é a obediência dos homens e também a confiança mútua entre os contratantes. É, de certa perspectiva, uma forma de inteligibilidade das coisas. Porém, esse movimento da política hobbesiana do contrato social se afasta da filosofia de Espinosa.

causa das paixões os homens podem ser diferentes e contrários em natureza, aqui, novamente, pode lembrar àquela tensão explicada acima. Porém, só para aclarar, é por conta da naturalidade dos afetos e, especialmente pela falta de termos as ideias adequadas, que nos tornamos adversários. E tudo o que se segue da razão é necessariamente bom, e se esforça para afastar o mau. “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”. (SPINOZA, 2019, p. 178). Neste sentido, podemos afirmar que o homem regido pela razão é o mais virtuoso, ou seja, o mais potente<sup>154</sup>. Agir segundo os ditames da razão é conhecer as leis da natureza, desvelar os seus “segredos”, e todos os homens, indistintamente, (naturalmente) compartilham desse bem comum, a saber, a substância. “Pertence, pois, à essência da mente humana, ter um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus”. (SPINOZA, 2019, p. 179).

Entrar em um *acordo pela razão* (da união) significa dizer que os homens atingiram a sua essência, uma vez que conheceram a essência da substância. Trata-se de uma ação. Cada homem deve agir em favor da coletividade, agir por virtude (potência, força interna), pois consequentemente, ele mesmo se beneficiará. Desta feita, verifica-se a imanência posta pela ontologia do necessário e o seu diálogo direto com a coletividade, com a política. Nota-se, a

---

<sup>154</sup> “Com efeito, quanto mais cada um busca o que lhe útil e se esforça por se conservar, tanto mais é dotado de virtude; ou, o que é equivalente, de tanto mais potência está dotado para agir pelas leis de sua natureza, isto é, para viver sob a condução da razão. Ora, os homens concordam, ao máximo, em natureza, quando vivem sob a condução da razão. Logo, os homens serão de máxima utilidade uns para com os outros quando cada um buscar o que lhe é de máxima utilidade”. (SPINOZA, 2019, p. 178).

partir desse raciocínio, que a virtude, *conatus*, direito, desejo, potência, podemos assim dizer, impulsionam os conflitos civis.

É tudo uma questão de potência. Em certo momento, a produção desejante individual e a coletiva confluem na necessidade entoada por esta filosofia, a da liberdade: a necessidade e a liberdade aliam-se na vida coletiva em que operam predominantemente os afetos fortes, que aumentam a potência de agir do indivíduo e propiciam a gênese e a continuidade do direito e da lei comuns que conduzem os múltiplos constituintes do corpo político pela vida verdadeiramente comum, como cidadãos. (SILVA, 2020, p. 40).

O próprio *Tratado Político* é um exemplo das ações e expressões passionais, basta nos atentarmos aos regimes políticos lá elencados (monarquia, aristocracia e democracia- inacabado), e o tanto que Espinosa se esforça ao descrevê-los, apontando gradualmente, por meio das ações humanas por ele observadas<sup>155</sup>, o que seria o ideal para

---

<sup>155</sup> “Com efeito, os homens são constituídos de tal maneira que não podem viver sem algum direito comum; porém os direitos comuns e os assuntos públicos foram instituídos e tratados por homens agudíssimos, quer astutos, quer hábeis, e por isso é difícil acreditar que possamos conceber alguma coisa aplicável a uma sociedade comum que a ocasião ou o acaso não tivessem já mostrado e que homens atentos aos assuntos comuns e ciosos da sua própria segurança não tivessem visto.” (ESPINOSA, 2009, p. 7).

uma boa república. É possível perceber os conflitos<sup>156</sup> na filosofia de Espinosa, desejos/*conatus* que se cruzam, a pluralidade de situações e ao mesmo tempo, observar o estado tentando reorganizar essas desarmonias. Não se pode olvidar dos problemas da comunicação entre os interlocutores (multidão e soberano), nem da nossa natureza genuinamente afetiva, estendendo, portanto, essa passividade a tudo, principalmente ao político.

No mais, é recorrente tratar do bem supremo na filosofia do pensador. Quando Espinosa diz que o supremo ou sumo bem, é simplesmente quando o homem consegue fruir sua natureza com outros homens, ele está justamente anunciando *o acordo pela razão*, chega a ser taxativo na *Ética*. “O supremo bem dos que buscam a virtude é comum a todos e todos podem desfrutá-lo igualmente”. (SPINOZA, 2019, p. 178). Assim, sempre que as atitudes dos homens forem virtuosas, definidas pela razão (ideias adequadas da natureza), sempre haverá o esforço para repelir o mau. E quanto mais indivíduos compartilharem desta máxima, mais potentes serão, assim como o estado. Spinoza (2019,

---

<sup>156</sup> “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 repudiam 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”. (ESPINOSA, 2009, p. 8).

p. 179) continua: “Todo aquele que busca a virtude desejará, também para os outros homens, um bem que apetece para si próprio, e isso tanto mais quanto maior conhecimento tiver de Deus”. Espinosa trata na *Tratado da Emenda do Intelecto*, detidamente sobre este assunto, a saber, da necessidade de corrigir o intelecto para conhecer a Deus verdadeiramente. Logo, quanto mais conhecimento de Deus tivermos, por meio da essência da mente, maior será a procura pela virtude, e também o despertar do desejo de compartilhar da mesma alegria com os demais, como se fosse para si próprio. Talvez seja essa a chave para o exercício adequado do *conatus*/potência/direito (no sentido de refreá-lo) e da essência do homem como desejo.

Longe de ser um caminho linear e sem complicações, todavia, o *acordo pela razão*, pode tornar menos conflitiva a vivência no corpo social. É, na verdade, algo muito difícil de se pôr em prática, para não dizer raro, a começar pelo fato de os homens compreenderem adequadamente as coisas, como Espinosa exhaustivamente narra na *Ética*. Provavelmente, por esse motivo, a formação da cidade, da multidão acaba se dando por conta dos próprios afetos. Movidos pelos afetos, os homens, por natureza, escolherão entre os bens, o maior, e entre os males, o menor (tema mencionado no trabalho). É nessa medida que os afetos e a racionalidade desempenham um papel principal no corpo social. Não há como relativizar os afetos, tampouco a reta razão. Com efeito, atar, absolutamente, os comportamentos dos homens (na vida social) ao conflito, não exprime cabalmente a realidade. Em tempos difíceis, como em situações de guerra, por exemplo, os homens podem se unir (movidos pelo afeto comum – seja o medo ou a esperança) e pela cooperação (princípio da utilidade), visando superar as incompatibilidades, suspendem ainda que temporariamente as flutuações de ânimo nas relações, gerando uma certa união.

### 3. 2.2 O *conatus* coletivo e a potência da *multidão* no *Tratado Político*

Como já foi notado, o termo *multidão*<sup>157</sup> aparece muitas vezes na filosofia de Espinosa, principalmente no

---

<sup>157</sup> Hobbes em sua obra *Do Cidadão*, no capítulo XII também trabalha com o conceito de *multidão*. Mas ele o faz de forma antagônica a Espinosa. Uma vez que para Hobbes, o povo é uno (há uma formação organizada), uma só vontade e, por isso, ele quem governa. Ao passo que a *multidão* não é capaz de fazê-lo, pois há uma dissiminação, não há um arranjo de homens emancipados (digamos assim), situação oposta ao de povo. “Em último lugar, constitui um grande perigo para o governo civil, em especial o monárquico, que não se faça suficiente distinção entre o que é um povo e o que é uma *multidão*. O povo é uno, tendo uma só vontade, e a ele pode atribuir-se uma só ação; mas nada disso se pode dizer de uma *multidão*. Em qualquer governo é o povo quem governa. Pois até nas monarquias é o povo quem manda (porque nesse caso o povo diz sua vontade através da vontade de um homem), ao passo que a *multidão* é o mesmo que os cidadãos, isto é, que os súditos. Numa democracia e numa aristocracia, os cidadãos são a *multidão*, mas o povo é a assembleia governante (the court). E numa monarquia os súditos são a *multidão*, e (embora isso pareça paradoxal) o rei é o povo.” (HOBBS, 2002, p. 189-190). Percebe-se que Hobbes estabelece uma certa hierarquia, colocando a *multidão* em posição inferior ao de povo. Atribuindo a *multidão* o “status” de súditos (como se fossem desprovidos de razão). Como se o povo tivesse o poder e a *multidão*, não. Noutra giro, Espinosa, diz que a *multidão* é a potência do estado, o seu fundamento. Nesse passo, Luiz Carlos Montans Braga (2019, p. 151) aduz: “Quando cada indivíduo, em estado de natureza, transfere, para sua futura paz e segurança, ao *um* ou à assembleia de homens, seus direitos, este *um* ou esta assembleia passam a ser o povo. O povo é uno na medida em que está representado pelo *um*, ou pela assembleia. A vontade de qualquer desses (*um* ou assembleia) é a vontade do povo, pois *um*, ou a assembleia, está presente em-lugar-de (é re-presentante neste sentido político do termo). Por isso a vontade passa a ser

*Tratado Político*, onde ganha uma definição singular. Até então, esse termo tinha sido pouco utilizado por Espinosa em outras obras, e com significados diferentes, a depender do contexto (podendo ser no sentido de vulgo - como o faz no *Tratado Teológico Político*, ou significando a junção de vários elementos, quando por exemplo, se refere a *multidão* na carta 81 enviada ao amigo Tschirnhaus, em 05 de maio de 1676. (AURÉLIO, 2009, XXIV-XXV). Até o *Tratado Político* não havia uma diferenciação perceptível dos termos: *multidão*, plebe ou vulgo. Em determinados contextos, eram considerados sinônimos. Todavia, não podemos olvidar que a ideia geral de *multidão* (a empregada no *Tratado Político* - e a mais importante para esse trabalho) já havia sido semeada no seu sistema filosófico, inclusive, há várias menções sobre ela na presente pesquisa. Por isso, vale mencionar a seguinte passagem do *Tratado Teológico Político*, capítulo XVI, quando o autor está tratando dos fundamentos do estado, do direito natural e civil dos homens, e dos direitos do poder soberano, o autor define a *multidão*, no entanto, não chega a nomeá-la.

Que se considere ainda que, se as pessoas não se ajudam mutuamente, vivem os homens muito miseravelmente [...], para viver em segurança e o melhor possível, os homens tiveram necessariamente de se unir em um corpo e por aí fizeram com que o direito que cada um tinha naturalmente sobre todas as coisas pertencesse à coletividade e fosse determinado não pela força e o apetite

---

uma, pois o povo é uno, e a ele, povo, nesse sentido e nesta situação, pode-se atribuir uma ação. A multidão, por seu turno, para Hobbes, é sinônimo de dispersão, própria do estado de natureza, das vontades individuais em luta.” Na mesma senda Aurélio (2009, XXXI) diz: “Para Hobbes, o povo significa o poder, a multidão significa a obediência”.

individual, mas pela potência e a vontade de todos em conjunto. (SPINOZA, 2014, p.282)

No *Tratado Político*, “a *multitudo*<sup>158</sup> é concebida como sujeito político e seu direito ou potência natural se torna a própria definição do poder soberano (*imperium*)”. (CHAUI, 2014, p. 85). Grifos da autora. E ela continua: “Tomada como conjunto de corpos individuais, [...] a multiplicidade dos corpos individuais que a compõem deve estabilizar-se tornando-se um só corpo, isto é, o corpo da sociedade”. (CHAUI, 2014, p. 86). No *Tratado Político* nasce, então, o indivíduo coletivo, elemento arquitetado pela ontologia e a teoria dos afetos de Espinosa, a *Ética* fortemente presente na construção do político. Grosso modo, ela ganha vida na passagem do *conatus* individual ao *conatus* coletivo, ou melhor, na modificação do estado de natureza à sociedade, trazendo uma percepção de igualdade e conveniência. Como dito, cada modo singular, cada homem no estado de natureza tem um *conatus*/potência nula e, justamente por isso, são inclinados a viver em unidade com os demais, com vistas à manutenção da vida. Tem-se, a partir desse desejo, uma soma de vários *conatus* singulares, que resulta no *conatus* coletivo, isto é, na potência/direito da *multidão*. Essa *multidão* (indivíduo coletivo), potência comum, apesar de conflituosa (pelas sequências de eventos passionais), concebe o corpo político, logo nasce o direito comum, o direito da *multidão*. “Com efeito, quantos mais forem os que assim se põem de acordo, mais direito têm todos juntos”. (ESPINOSA, 2009, p.19). Na sociedade civil, os indivíduos são, em certo sentido, obrigados a seguirem princípios sociais - o ordenamento jurídico - estabelecido por instituições políticas que impõem os direitos e deveres de cada um.

---

<sup>158</sup> Chauí utiliza o termo *multitudo* (multidão em latim) em várias passagens.

A conjugação das potências individuais exprime-se num direito comum, ou seja, no ordenamento jurídico através do qual a “comunidade” assim constituída determina a potência de cada um, ou seja aquilo que ele pode, ou não, dizer e fazer. Na verdade, cada indivíduo, podendo embora pelo direito natural dizer, fazer e possuir tudo o que quiser, “não tem realmente sobre a natureza nenhum direito para além daquele que o direito comum lhe concede”. 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. (AURÉLIO, 2009, XXIII).

É medida de rigor o estabelecimento desse direito comum, haja vista a multiplicidade de pulsações que há na coletividade, ademais, “uma vez que todos os homens, sejam bárbaros ou cultos, onde quer que se juntem formam costumes e um estado civil”. (ESPINOSA, 2009, p. 10). Quando falamos de *multidão*, não há como prescindir os vários componentes que a criam (*conatus* individual, *conatus* coletivo, leis, etc.) tamanha a sua envergadura. Espinosa chama a atenção para os costumes por ela formados (no direito contemporâneo, os costumes são considerados fontes do direito positivo). Cada povo, em cada época formou uma espécie de costume, a depender, da forma de governo e da emancipação da sociedade. Nesse passo, a *multidão*, considerada como um corpo, é conduzida por uma só mente, e nisso, o direito individual de cada homem que integra esse corpo é muitíssimo menor (quase nada) quando comparado a potência comum do corpo político. Consequentemente, por meio do desejo comum, são determinados a fazer o que melhor contempla o senso comum,

podendo ser impelidos a certos atos pelo direito<sup>159</sup>. Há aceitação desse movimento em prol de um bem maior, mas sem perder de vista que, por direito de natureza, ainda que se viva no estado civil, cada um possui a sua faculdade de julgar, esta jamais poderá lhe ser retirada.

O direito do estado, ou dos poderes soberanos, não é senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela potência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida como que por uma só mente; ou seja, da mesma forma que cada um no estado natural, o corpo e a mente de todo o estado têm direito quanto vale a sua potência. E assim, cada um, cidadão ou súdito, tem tanto menos direito quanto a própria cidade é mais potente que ele, e conseqüentemente cada cidadão não faz ou possui por direito nada a não ser aquilo que pode defender por decreto comum da cidade. (ESPINOSA, 2009, p.25-26).

Vale acentuar que o direito da *multidão* (do estado, dos poderes soberanos, de absolutamente tudo) está submetido às leis naturais. Em várias passagens, Espinosa apresenta a conexão entre a natureza e o político. Em que pese a natureza conflitiva humana, os indivíduos também podem descobrir formas de cooperação visando ao aumento da potência (umas das razões de ser da *multidão*),

---

<sup>159</sup> “Onde os homens têm direitos comuns e todos são conduzidos como que por uma só mente, é certo 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 é coagido a isso pelo direito.” (ESPINOSA, 2009, p. 19-20).

interrompendo temporariamente as muitas divergências entre os homens. Face a esse afeto comum, baseado na conveniência, é possível afirmar que diante de certos eventos da vida, por exemplo, ante a iminência de uma guerra, os homens podem ficar unidos pelo mesmo afeto (medo, por exemplo) e, por consequência da união, criam uma potência comum. “Esta potência diz-se comum, repare-se, não porque tenha na origem uma unanimidade das vontades individuais, ou sequer da sua maior parte, mas por congregar em si força bastante para se impor comumente a todos e a cada um [...]”. (AURÉLIO, 2009, XXII). Há neste momento a compatibilidade entre eles, que se identificam por conta do afeto comum despertado em meio ao caos. Mas, sem dúvida, ainda há nessa união uma fragilidade afetiva incontornável, porque como já se sabe pela teoria dos afetos, um afeto só vence outro afeto, se este for contrário e mais forte. Em razão disso, as leis são importantes e até mesmo necessárias para se manter, na medida do possível, a estabilidade do estado. Pensando nessa união e grau de multiplicidade, que surgem os grupos, a *multidão*, o estado, as instituições, a república e, a partir daí, decorrem as formas de governo: democracia, aristocracia e monarquia.

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. (ESPINOSA, 2009, p. 20). Grifo nosso.

Diogo Pires Aurélio (2009, XXIV) acentua na introdução do *Tratado Político* que “antes de ser monárquico ou democrático, o estado é, pois, um direito comum, o qual, por sua vez, exprime a potência de uma multidão”. O mesmo pensamento vale para uma aristocracia. Sublinhe-se que o estado democrático, segundo a citação acima de Espinosa, é aquele cujo conselho deliberador é composto pela *multidão*, o que o torna diferente dos demais, aparentemente mais igualitário. Salienta-se que a formação da *multidão* é a consequência estritamente necessária, porque “o homem racional só é livre na Cidade e não na solidão”. (CHAUI, 2014, p.85). Dessa forma, a seguir, trataremos das complexidades sobre os assuntos do estado, e de como esses conceitos são colocados em prática - *práxis espinosana*, especialmente com relação à imitação dos afetos.

### 3. 2.3 Imitação afetiva

A vida humana é, por assim dizer, recheada de desejos desmedidos. E pelas lentes ontológicas espinosanas, todo desejo é natural. Sempre existirá uma necessidade e uma satisfação. Na terceira parte da *Ética*, mais precisamente na proposição 27, demonstrações, escólio e corolário, o pensador aborda a questão da *imitação* afetiva. Na proposição 27, o filósofo escreve:

“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” (SPINOZA, 2019, p.116).

Andre Campos Santos (2008, p. 264-265), realiza cinco observações relevantes sobre a dinâmica do *mimetismo*, apresentando um detalhamento da proposição 27 da *Ética*.

Em primeiro lugar, todo e qualquer mimetismo depende da formação mental prévia da imagem de algo exterior como estando presente, isto é, **decorre por inteiro no complexo cognitivo da imaginação**. Em segundo lugar, a coisa imaginada tem de estar “re-presentada” numa qualquer interação contextual com um seu exterior, o qual influa modificações de potência na natureza imaginada dessa coisa, isto é, **ela é imaginada como estando em pleno processo de afectividade**. Em terceiro lugar, **exige-se que a coisa exterior seja imaginada semelhante em natureza ao ente imaginativo**: este é um dos pontos mais cruciais, pois é aqui que se introduz no âmbito da afectividade imaginativa o esboço da necessidade do comum, na medida em que presentifica no mimetismo sempre uma imagem de semelhança mínima e permanente, mesmo quando a dinâmica do mecanismo separa os homens em mútua hostilidade. Em quarto lugar, **a imitação do afecto é espontânea como consequência da imagem de similitude de naturezas**, sendo assim evidenciada a afirmatividade essencial do ente imaginativo expressada por uma tendência de aproximação ao que é imaginado como convindo em natureza – isto equivale a identificar a imitação como consequência no passional imaginativo da explanação do conatus. Em quinto lugar, **nota-se que a imitação imediata do afecto**

**imaginado dá-se em especial quando não há interferências de outros afectos na relação com a imagem da coisa**, isto é, quando a coisa imaginada não é tida como causa de um afecto anteriormente experimentado: requer-se assim, para uma imitação espontânea, a ausência de uma imagem anterior da coisa ou de uma colecção de imagens com essa coisa, ou, por outras palavras, de um lugar na memória do ente imaginativo. Grifos nossos.

Em linhas singelas, a *imitação* afetiva ou *mimetismo* decorre do processo puramente imaginativo entre os modos semelhantes. Estes querem ser afetados da mesma maneira que o semelhante foi, causando, neles, pela imaginação, o mesmo afeto causado no outro. Buscam, ainda que imaginariamente, modificações de potência, além de ser um acontecimento espontâneo, devido à similitude dos desejos, das leis naturais, e da lei universal de perseverar no ser. A razão pela qual tratamos o tema deve-se a sua dinâmica no interior da multidão, e os efeitos que isso pode gerar na sociedade. O autor afirma que nós desejamos/imitamos aquilo que o outro deseja, ou melhor, o desejo do outro produz em nós o mesmo desejo apenas por *imaginarmos*. “Portanto, por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós é afetada de algum afeto, seremos afetados de um afeto semelhante ao seu”. (SPINOZA, 2019, p. 116). A *imaginação* é elemento importante neste contexto. Logo, a *imitação* afetiva, no âmbito social, deve ser observada com cautela. No escólio da proposição 27, o autor diz:

Essa imitação dos afetos, quando está referida à tristeza, chama-se comiseração. Se referida ao desejo, chama-se emulação, a qual não é, assim, nada mais do que o desejo de alguma coisa, o qual se produz em nós por

imaginarmos que outros, semelhantes a nós, têm esse mesmo desejo. (SPINOZA, 2019, p. 116). Grifos nossos.

No corolário 1 da referida proposição, o autor continua:

Se imaginarmos que alguém, que não provocou qualquer afeto, afeta de alegria uma coisa semelhante a nós, seremos afetados de amor para com ele. **Se contrariamente, imaginamos que a afeta de tristeza, seremos afetados de ódio para com ele.** (SPINOZA, 2019, p. 116). Grifo nosso.

Note-se que na segunda parte deste corolário, Espinosa fala sobre o afeto *indignação*, muito embora apresente apenas a sua definição, qual seja: o ódio que sentimos para com aquele que fez mal a outrem; ele não o nomeia neste escólio, somente o faz na definição 20 da terceira parte da *Ética*. A *indignação* é tema sério para a política espinosana, por esse motivo, será abordada em uma seção à frente. Outrossim, é pelo movimento do *mimetismo* que ela aparecerá. Por ora, nos atentaremos à *emulação*. “Aí está o comportamento por excelência que institui o coletivo: a imitação do desejo alheio por emulação”. (BRAGA, 2017, p. 2019).

Para Lenoir (2019, p.111-112) “os mecanismos de identificação e semelhança são essências na compreensão dos afetos, nos diz Espinosa, pois somos naturalmente levados a nos comparar aos outros”. Desta feita, o comportamento dos indivíduos são, em certo sentido, espelhados uns nos outros, sendo assim, esse é o ponto fulcral para o advento da cidade. Percebe-se uma interdependência passional, cujo resultado comportamental dependerá exclusivamente dos afetos imitados, se esses serão alegres ou tristes, isso irá nortear, de certa forma, a potência da cidade.

Os afetos assumem um caráter complexo quando traçamos comparações com os nossos semelhantes, começando por nós mesmos.

Muito antes de René Girard, Espinosa sublinhou a importância do desejo mimético: eu desejo uma coisa ou uma pessoa porque um outro a possui. Ora, esses mecanismos que produzem nossos afetos nos são muito frequentemente obscuros: não temos nenhuma consciência das causas profundas que fazem com que sejamos invejosos, amorosos, odiosos, misericordiosos ou desesperados. Padecemos nossa afetividade, quando seria preciso antes instaurá-la. (LENOIR, 2019, p.111-112).

Em 3.2.1, discorreremos sobre alguns pontos: o princípio da utilidade, do acordo pela razão, da escolha entre dois bens, o maior, e entre dois males, o menor. No final da referida seção, apresentamos a hipótese de que esses elementos são capazes de viabilizar a vida dos indivíduos na coletividade, além de torná-la mais agradável, pacífica, na medida do possível. Espinosa aduz que não é pela reta razão que a cidade nasce, embora fosse o ideal que todos os homens fossem emancipados neste sentido, sendo causas adequadas de seus afetos. No entanto, na maioria das vezes, não somos. Quando o homem se põe em acordo com outro homem, para se ampararem, por perceberem que a melhor coisa para sua preservação é estar em harmonia com o outro, ele o faz sim, com base no princípio da utilidade, mas principalmente apoiado em seus afetos, seja com base no afeto do medo (da solidão, ou ainda, pelo temor das leis), ou na esperança. Assim, esse acordo pela razão surge, fundamentalmente, pelo sistema afetivo. Até aqui, nada novo.

Contudo, salutar dizer que a particularidade que amarra esses desencadeamentos, é o *mimetismo afetivo*, o afeto *emulação*, precisamente. Por meio da *imitação* do desejo do outro, é que o político segue seu fluxo natural. Em que pese Espinosa aludir que o acordo entre os homens acontece pela razão, ainda assim, percebe-se que as vias afetivas são as estruturas mais elementares para todas as ações humanas. A *emulação* é o afeto/desejo alegre que fornece aos indivíduos essa habilidade importante para se manterem unidos e fortes, com os mesmos propósitos na cidade. Ousa-se dizer que através da *emulação* nasce a multidão. “O TP<sup>160</sup> não deixará de recuperar de maneira implícita este mecanismo de imitação para explicitar o nascimento da multidão.” (CAMPOS, 2008, p. 264). Os homens, potências limitadas, imitam a esperança uns dos outros, com vistas a uma vida minimamente feliz. E por *imaginar* a concórdia e realizações de seus direitos-potências (uns dos outros), ou melhor, a alegria, esperança do outro, e também por *imaginarem* que a cidade lhes ofereça *segurança*, desejam, por *imitação*, serem guiados, por uma só mente. Logo, juntam-se, formam costumes, formam uma sociedade, deixando para trás o seu estado de natureza.

“Posto que a sociedade existe, os seus mecanismos constitutivos devem procurar-se na natureza. Porque esta, se não obriga a viver segundo a razão, obriga, no entanto a viver. Ora, é precisamente este desejo de vida que leva a procurar a segurança”. (AURÉLIO, 2003, p. 100).

Nesse passo, Braga (2017, p. 2024) escreve:

---

<sup>160</sup> *Tratado Político*.

Na verdade, o afeto esperança se transmuta em segurança na medida em que a cidade, por meio do funcionamento das instituições, é capaz de diminuir a dúvida, nos cidadãos-súditos, quanto ao futuro. A cidade deve ser capaz de forjar este imaginário de segurança, o qual deve estar sempre presente nas mentes dos membros da cidade como uma espécie de futuro-antecipado-em-forma-de-imagem-de-segurança. Somente instituições políticas da *civitas* são capazes de gerar tal imaginário de alegria em cada membro do corpo político, imaginário este que retroalimenta a própria força da cidade.

Note-se a relevância da *imitação*<sup>161</sup> afetiva para o bom desempenho da política e manutenção dos regimes. O pensamento equivale também para o afeto de tristeza, do medo. Mesmo diante do medo do não cumprimento das leis impostas pela cidade, as quais, eles mesmos, em tese, concordaram com a elaboração (na democracia, sobretudo), esse medo é comum a todos. Há, até neste momento, uma *imitação* do medo, cuja causa é comum e, em última análise, reverte para o bem, já que a lei estabelece os limites adequados dos desejos, tanto do soberano, quanto dos súditos-cidadãos, visando sempre a salvação geral. “Apenas a política é capaz de transmutar o medo da

---

<sup>161</sup> Para aprofundamento do tema, ver: CAMPOS, André Santos. *Ius sive potentia. Individuação jurídico-política na filosofia de Spinoza*. Tese de Doutorado apresentada ao Dep. de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa, 2008. Igualmente: MONTANS BRAGA, Luiz Carlos. *Trama afetiva da política: uma leitura da filosofia de Espinosa*. Curitiba: Prismas, 2016. Igualmente: AURÉLIO, Diogo Pires. *O mais natural dos regimes: Espinosa e a democracia*. Lisboa: Temas e debates/Círculo de leitores, 2014.

lei, afeto triste, em *securitas*, afeto alegre.” (BRAGA, 2017, p. 2026). Assim, existem “as paixões que não são compatíveis com o exercício da Razão, mas que podem favorecer a paz civil e o equilíbrio individual [...] o medo indiretamente bom também, com a condição de não exagerar e de deixar um lugar para a esperança” (MATHERON, 2021, p. 397-398).

Como já foi notado, a estratégia política dependerá dos traços que melhor contornam as relações humanas, e a ética espinosana revela um horizonte cheio de afetos que refletem o comum (o desejo da maioria).

“O que há de mais original no projeto espinosano é precisamente o considerar a **política como uma instância em que pode garantir as condições para o homem se libertar, para a razão se exprimir**, e não como uma instância produtora da liberdade e tradutora da razão” (AURÉLIO, 2003, p.31).  
Grifo nosso

Neste contexto, levantamos a hipótese de que, uma das formas pelas quais a política garante as condições para a exteriorização da razão, é pela imitação dos afetos. O desejo do comum, por imitação, de todos serem conduzidos por uma só mente. Espinosa convida a pensar a democracia em consonância com as propriedades dos bons afetos comuns, aqueles advindos da alegria, capazes de preservar e maximizar o abrangimento do *conatus*.

O caminho tomado até aqui leva-nos a compreender a imitação afetiva, como o pilar capaz de explicar e fundamentar as relações interindividuais entre os homens. Falamos (e demos indícios) sobre os afetos comuns, a saber:

o medo, a esperança, a segurança, a emulação, a indignação, etc. Mas, afinal, o que significa afeto comum<sup>162</sup>? O afeto comum é aquele experimentado pela multidão, ainda que não em sua totalidade, mas em partes. O sentimento partilhado pelos indivíduos, seja aquele derivado da tristeza ou da alegria, mas vivenciado dentro da sociedade. “Espinosa, [...] encara o estado civil como um prolongamento do estado de natureza, ou seja, um produto dos afetos, cujo fim é expressamente a liberdade do indivíduo.” (AURÉLIO, 2014, p. 227).

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, 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. (ESPINOSA, 2009, p.47).

---

<sup>162</sup> “O afeto comum de que falamos aqui não é um gênero universal de afeto; é, antes, um afeto partilhado concretamente por um grupo de homens, em circunstâncias determinadas e por um período mais ou menos longo. Trata-se, portanto, não só de uma relação intersubjetiva claramente situada e que permite estabelecer uma distinção entre os que partilham e os que, pelo contrário, não sentem este afeto, mas também de uma relação entre o grupo que deste modo se estabelece e qualquer outra entidade ou situação exterior, que se constitui em função deste afeto comum.” (AURÉLIO, 2014, p. 226).

Mesmo os homens sendo inimigos por natureza, caso experimentem uma situação idêntica, se unirão, pelo movimento da imitação dos afetos, com o intuito de vencer a flutuação natural dos ânimos e gerar solidez ao convívio coletivo. Há, portanto, “uma homogeneidade a partir da diversidade.” (AURÉLIO, 2014, p. 231). Mas quando a imitação do afeto do semelhante é capaz de diminuir a potência e de gerar conflitos, essa imitação passa a ser perigosa no agregado social, devendo ser evitada<sup>163</sup>. A imitação dos afetos revelam-se como uma técnica “estabilizadora”, assim, entre aspas, dado a imprevisibilidade dos afetos, dentro da multidão, determinando agregados humanos com desejos semelhantes, formando hábitos, etc. E este afeto comum pode ser tanto motivo de alegria ou desespero para o governante. No mais, podemos dizer que o afeto comum dos homens alinhados com a razão atendem ao interesse público, gerando direitos invioláveis, e um estado forte.

Se há um estado que pode ser eterno, é necessariamente aquele cujos direitos, uma vez corretamente instituídos, permanecem inviolados. Porque a alma do estado são os direitos. Mantidos estes, mantém-se necessariamente o estado. Os direitos, contudo, não podem ser invencíveis a não ser que sejam defendidos não só pela razão, mas também pelo afeto comum dos homens; de outra forma, se estão apoiados só no auxílio da razão, sem dúvida são fracos e vencem-se

---

<sup>163</sup> “Este mimetismo, se é causa de coesão social, mesmo que precária, é igualmente fonte de conflitos, em particular quando se refere ao desejo e se traduz pela <<emulação, a qual, todavia, mais não é do que o desejo de uma coisa, que se engendra em nós porque imaginamos que outros, semelhantes a nós, têm o mesmo desejo>>.” (AURÉLIO, 2014, p. 231).

facilmente. (ESPINOSA, 2009, p. 134-135).  
Grifos nossos.

Mais a frente, veremos que este estado “eterno”, ao qual Espinosa se refere, acontece num ambiente necessariamente democrático. Nessa filosofia, não há como ser de outra forma. Os princípios basilares estabelecidos pelo pensador em suas obras (como o da utilidade, da perseverança no ser, da escolha do bem maior, da escolha do mal menor, etc), e as considerações que ele realiza dos regimes políticos num todo, revelam que as práticas políticas da monarquia e da aristocracia são fundadas em princípios institucionais opostos as práticas da democracia, da busca pela igualdade, etc. Apenas no estado democrático, a finalidade das leis civis são a expressão da necessidade pública, da liberdade pública, porque o objetivo da ação política, no limite, é elaborado com base em uma necessidade da multidão, um cuidado com ela.

### **3.3 Sobre os assuntos comuns da república e sobre as artes da paz**

Para Espinosa, a ignorância perpassa os homens, assim como o conhecimento verdadeiro. O pensador reconhece que é difícil para o homem se desvencilhar das ideias inadequadas, bem como é custoso comunicar os anseios da multidão aos do governante. Como sobejamente aludido, os homens dificilmente entram em acordo, devido ao desejo natural de governar que impera em cada um. “Se estivesse tanto em nosso poder vivermos segundo os preceitos da razão como conduzidos pelo desejo cego, todos se conduziriam pela razão e organizariam sabiamente a vida, o que não acontece minimamente”. (ESPINOSA, 20019, p. 13). Entretanto, movidos pelos afetos ou pela razão, entendem, no fim das contas, que precisavam, por meio do princípio basilar da utilidade, viverem

em união. Exige-se, portanto, um grande esforço dos governantes, que também são homens tomados pelas paixões, esperando-se, pelo menos e principalmente, que estejam dispostos a versar sobre as artes da paz e a desenvolver habilidades para proporcionar segurança e concórdia a todos. No mais, tanto os súditos-cidadãos como os governantes, para resguardarem a segurança e estabelecerem confiança mútua, precisam que os assuntos comuns, ou seja, os direitos, estejam fortemente ratificados e determinados, a ponto de não os colocar em risco confiando-os a apenas um homem, ou a poucos, visto que os homens pouco podem ante os afetos. A segurança comum deve ser protegida. Nesse trilhar, Espinosa (2009,p. 48) escreve:

Se a natureza humana estivesse feita de tal modo que aquilo que os homens mais desejassem fosse aquilo que é mais útil, não seria preciso arte para a concórdia e a lealdade. Mas porque a natureza humana é, manifestamente constituída de modo bem diferente, o estado tem necessariamente de ser instituído de tal maneira que todos, tanto os que governam como os que são governados, queiram ou não, façam aquilo que interessa à salvação comum, isto é, que todos sejam levados, espontaneamente, ou à força, ou por necessidade, a viver segundo o que prescreve a razão, o que acontecera se as coisas do estado se ordenarem de tal maneira que nada do que respeita à salvação comum esteja absolutamente confiado à lealdade de alguém. Grifos nossos.

Observando a história dos conflitos, os cenários de servidão, Espinosa (2009, p. 07) assevera: “a experiência já

mostrou todos os gêneros de cidades que se podem conceber para que os homens vivam em concórdia, bem como os meios com que a multidão deve ser dirigida ou contida dentro de certos limites”. Citamos novamente esta passagem, pois o pensador refere-se àqueles gêneros de estado civil mencionados anteriormente, a saber, o democrático, o aristocrático e o monárquico. Ademais, para ele não é possível nem viável confiar a salvação de uma cidade à lealdade de um só homem, pois isso geraria instabilidade e medo coletivo. Por esse motivo, a cidade deve ser gerida por aqueles que mesmo motivados pelos afetos ou pela razão não estarão agindo com intenções desonestas. “Nem importa, para a segurança do estado, com que ânimo os homens são induzidos a administrar corretamente as coisas, contando que as coisas sejam corretamente administradas”. (ESPINOSA, 2009, p. 09). E completa “**A liberdade de ânimo, ou fortaleza, é com efeito uma virtude privada, ao passo que a segurança é a virtude do estado**”. (ESPINOSA, 2009, p. 09). Grifo nosso. Com efeito, a fortaleza de ânimo é uma virtude, leia-se potência, atrelada apenas aos homens, ao individual, afeto alegre que o faz forte, elevando a sua potência. Cada modo finito precisa fortalecer a sua mente, pois é por ela, e não pela robustez do corpo, como Espinosa fala, que a sua potência é observada. A segurança também é virtude, leia-se potência do estado, com toda a sua profundidade, afeto alegre, que aumenta a potência do estado, portanto, afeto desejável. O estado deve perseverar em proporcionar aos súditos-cidadãos um ambiente agradável e seguro para se viver. Importante que os homens estabeleçam laços de amizade uns com os outros, gerando cooperação mútua.

O pensador preocupa-se com uma filosofia da liberdade, da autoafirmação, da aproximação do divino/natureza, cuja aplicação se dá na política<sup>164</sup>. “Porque a liberdade é uma virtude, ou seja, uma perfeição: por isso, tudo quanto no homem é sinal de impotência não pode ser atribuído à sua liberdade”. (ESPINOSA, 2009, p. 15). Sabemos que a liberdade está relacionada à razão, e esta, ao conhecimento da natureza. Visto que a natureza é perfeita, quanto mais o homem estiver regido pela razão, mais coerência terá com a sua verdadeira natureza, portanto será mais livre e potente. “Com efeito, a liberdade [...] não tira, antes põe, a necessidade de agir”. (ESPINOSA, 2009, p. 18). A liberdade opera pelas leis naturais. Agimos quando somos a causa adequada de nossos encontros e afetos. Entretanto, “não está em poder de cada homem usar sempre da razão e estar no nível supremo da liberdade” (ESPINOSA, 2009, p. 15), requer-se esforço para isso.

É deste ponto de vista que o autor ensina: o surgimento e a manutenção do estado e do corpo social dependem da habilidade política/afetiva dos homens, essa é a lição ético-política de Espinosa. Em seções anteriores, abordamos que o direito se define pela potência da multidão, e que esse direito pode ser denominado estado/*imperium*. De forma simples, o *imperium* pode ser entendido como a expressão da multidão. “o poder político (o *imperium*) é, portanto, o direito natural comum ou coletivo”. (CHAUI, 2003, p. 299). E aquele a quem a multidão “confiou” o direito, tem a autoridade e a responsabilidade da república

---

<sup>164</sup> “A liberdade se encontra no início e no fim da Ética, através da processualidade produtiva da natureza, a qual explica as condições materiais e mentais de produção do adequado e da potência que o define, singular ou coletivamente, pois a coisa singular é desde sempre um coletivo e noção basilar para a compreensão da gênese e da conservação de um corpo político”. (SILVA, 2020, p. 31).

que significa: cuidar dos assuntos públicos, isto é, estabelecer, interpretar, rescindir direitos, versar sobre assuntos de paz e guerra. Assim, tem-se que o direito ou potência da multidão fundamenta, em certo sentido, os gêneros de estado civil (regimes políticos). Na monarquia, a potência da multidão é baixa, porque só a vontade do rei é dita por leis. Na aristocracia, apenas o conselho composto pelos patrícios<sup>165</sup> estabelecem as leis, aqui, a multidão também não tem voz. Logo, em ambos os regimes a potência do estado é baixa, variando, possivelmente, em graus de potência. Ademais, nesses regimes, os assuntos da cidade acabam sendo tratados em segredo, pois os soberanos os ocultam da multidão, submetendo-a a uma escravidão velada. Espinosa realiza no *Tratado Político* uma consideração acerca dos regimes políticos<sup>166</sup>. Inicia pela monarquia (capítulos

---

<sup>165</sup> Os patrícios eram considerados os melhores homens escolhidos dentre a multidão. Os quais se destacavam pela habilidade, prudência e virtude de ânimo.

<sup>166</sup> Diogo Pires Aurélio na tradução do *Tratado Político* (tradução utilizada neste trabalho), serve-se da missiva 84 que Espinosa escreveu a um amigo para prefaciar a obra. Nesta carta, Espinosa relaciona o roteiro a ser seguido para redigir a obra. Ver: (ESPINOSA, 2009, p. 3-4). “Querido amigo, ontem tive o prazer de receber vossa carta. Eu vos agradeço de coração pelo zelo que dais prova em relação a mim. Eu não deixaria escapar esta ocasião, se não tivesse ocupado com uma tarefa que julgo mais útil e que, creio eu, também vos agradará mais: trata-se da composição do Tratado Político, empreendida há algum tempo por vossa instigação. Desse Tratado, seis capítulos estão agora terminados. O primeiro contém de certa maneira uma introdução à obra, o segundo trata do direito natural, o terceiro, do direito do soberano, o quarto expõe quais negócios políticos dependem do governo do soberano. No quinto é investigado qual é o fim último que a sociedade pode ter em vista, no sexto, de que maneira o Estado monárquico deve ser instituído para não cair na tirania. Agora redijo o sétimo capítulo no qual demonstro metodicamente tudo o que se acha contido no tocante

VI e VII), passa ao aristocrático (capítulos VIII ao X), e ao introduzir o democrático (capítulo XI), escreve apenas quatro parágrafos. O resto falta, devido ao seu falecimento precoce.

Em que pese o autor não ter desenvolvido no *Tratado Político* sobre as questões operacionais do regime/gênero democrático, como o fez com os demais, faz-se possível perceber no que se refere ao direito/potência do estado que o regime que melhor funciona em termos de realização da potência individual/coletiva é o democrático. Nele, o conselho é formado pela própria multidão. Ela expressa ativamente suas opiniões, porque a potência nela se concentra. No *Tratado Teológico Político*, capítulo 16, constam os fundamentos do estado democrático (o que não o fez com os demais gêneros de estado na referida obra) desenhado por Espinosa; estes fundamentos serão abordados na última seção do trabalho. O autor, no *Tratado Político*, trata de demonstrar como todos esses gêneros, exceto o democrático, organizam-se, e conservam-se, na medida em que são engendradas instituições aptas a garantir o bom funcionamento do estado. Ficarà mais claro a frente, que estas instituições são as responsáveis por garantir o exercício da democracia, pois elas impedem que os soberanos movidos pela vaidade, utilizam-se do poder para assuntos particulares, desprezando o interesse comum. As instituições devem ser firmadas na razão para proteger o exercício do poder político, além de cuidar da comunicação do soberano com a multidão.

Frisa-se que este trabalho não contemplará as prescrições elaboradas pelo autor sobre o funcionamento e cri-

---

à monarquia no capítulo precedente. Em seguida passarei à aristocracia e ao Estado popular, enfim, às leis e às outras questões particulares concernentes à política. Adeus.” (SPINOZA, 2014, p. 299-300).

térios de cada regime, mas tão somente acentuar a democracia, por meio dos afetos e do direito da multidão como o gênero de estado civil que melhor opera as regras gerais para o bom exercício dos direitos dos homens e que mais se aproxima ao propósito do autor, a de um estado potente, multidão livre, ativa, segura, pacífica, feliz. A potência da multidão, juntamente com os afetos, sob essa leitura, tornam-se o alicerce para construção do estado desejado. Para o autor, os homens “são constituídos de tal maneira que não podem viver sem algum direito comum; porém os direitos comuns e os assuntos públicos foram instituídos e tratados por homens agudíssimos” (ESPINOSA, 2009, p.7). Daí a importância daqueles que detêm a república, isto é, que ditam as regras, as leis, os direitos, esperando-se que ajam com boa-fé, que realmente se preocupem com as necessidades dos súditos-cidadãos. Que saibam promover a paz, evitar a guerra (se possível), alimentar a esperança e, acima de tudo, oferecer uma vida “digna” (entre aspas, porque Espinosa não usa essa palavra) à multidão, para que esta, realmente, frua, desfrute com os seus semelhantes o afeto tão caro da alegria.

Não é para menos, dado que o direito do soberano é o direito que decorre da própria natureza. “O direito do estado, ou dos soberanos, não é senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela potência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida por uma só mente.” (ESPINOSA,, 2009, p.25). O direito da república ou seja, da multidão, e do soberano devem caminhar lado a lado, com cuidado e equilíbrio contínuos pela segurança e concórdia.

Onde os homens têm direitos comuns e todos são conduzidos como que por uma só mente, é certo 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 é coagido a isso pelo direito. (ESPINOSA, 2009, p. 19-20). Grifos nossos.

Desta feita, recapitulemos:

Se esta incumbência da república, 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**. (ESPINOSA, 2009, p. 20). Grifos nossos.

Percebamos como fica o arranjo da potência da multidão, quando conduzida (por uma só mente) pelo monarca, pelos patricícios ou pela própria multidão. Quando se trata de direitos comuns, nenhum cidadão pode ser privilegiado, isto feriria direito alheio, o foco deve estar no interesse geral, sempre. O governante não pode se beneficiar de sua posição para agir de forma desleal. A lei que opera para um, aplica-se a todos. E quanto aos “deveres” dos súditos (estabelecidos por quem detém o encargo da república), estes deveres devem ser por eles efetuados, ainda que para tanto, seja necessário o uso da força e/ou ameaças para o leal cumprimento da lei. Esse medo da punição, por estranho que pareça, no fim das contas, é convertido para o bem da coletividade e a obediência livre, é um ato de racionalidade.

Da tensão entre estas duas esferas de potência, a fonte do direito do *imperium*, ou seja, a

*multitudo*, e o poder soberano escolhido para levar à frente a república, o comum, advém a função da cidade, que é a de garantir o direito natural dos homens que nela vivem. Tal constatação impõe limites à tensão multidão *versus* soberano, uma vez que o soberano não pode elaborar leis que contrariem a potência da multidão que lhe dá, precisamente, a potência para existir. (BRAGA, 2017, p. 2030, 2031).

É, pois, pela potência da multidão que o soberano se mantém. E é pelo poder e direito da cidade, instituição mediadora dessas tensões de potências, que ela se preserva. Caso a cidade ceda parte de seu direito para um, dois, ou mais cidadãos, ela estará permitindo que cada um desses viva sob seu engenho, o que certamente fragmentará a cidade, levando-a até mesmo ao seu aniquilamento. Sem cidade, não há que se falar em direitos, proteção, sociabilidade, nem estado civil. Portanto, para evitar o retorno ao estado de natureza. “Por razão alguma é possível conceber que seja lícito a cada cidadão, por instituição da cidade, viver segundo o seu engenho”. (ESPINOSA, 2009, p. 26). E continua: “Digo expressamente por instituição da cidade. Com efeito, o direito de natureza de cada um (se atentarmos corretamente ao assunto) não cessa no estado civil” (ESPINOSA, 2009, p. 26).

Para o pensador, aquele que obedece aos preceitos da cidade, desde que estes estejam bem estabelecidos e alinhados ao querer da multidão, certamente alcançará a segurança, e por conta desse afeto tão almejado na cidade, ela será mais potente/virtuosa. A vontade da cidade, do soberano, é tida por vontade de todos, ultrapassando os entraves do privado, os homens estão totalmente sob sua jurisdição. Eles a servem: pelo medo, pela ameaça, por sua potência ou porque a amam. “Com efeito, quem acatar

tudo o que a cidade manda, seja porque teme a potência desta ou porque ama a tranquilidade, esse atende realmente, de acordo com o seu engenho, à sua segurança e ao seu interesse". (ESPINOSA, 2009, p. 27). A liberdade, e a segurança acabam se tornando o fim da república. "A cidade mais potente e mais sob jurisdição de si própria será aquela que é fundada e dirigida pela razão". (ESPINOSA, 2009, p. 28-29). Vale dizer, assim como dois homens são totalmente contrários no estado de natureza, as cidades também o são. Esse é o motivo das guerras, uma querendo dominar a outra, e não há nada de errado com isso, por se tratar de um desejo natural. "Os direitos da guerra são de cada cidade, enquanto os direitos da paz não são de uma só cidade mas de pelo menos duas". (ESPINOSA, 2009, p. 33). Todavia, a cidade está sob sua jurisdição conforme consiga governar-se, prevenir-se, afastar a guerra, para não ser dominada por outra. Por isso, a fortaleza da mente dos cidadãos, o bom exercício do poder do soberano e as leis devem estar em perfeita harmonia, tornando a cidade forte, virtuosa.

Servindo-se deste raciocínio, caso as cidades colequem-se à disposição para prestarem auxílio uma a outra (assim como dois homens), mais potentes elas serão e por consequência, contrairão a paz. "Compete às cidades que contraíram a paz o direito de dirimir as questões que podem surgir acerca das condições de paz ou leis pelas quais reciprocamente se comprometeram". (ESPINOSA, 2009, p. 34). Em regra, na medida em que a cidade é firmada e conduzida pela razão, certamente será mais potente (assim vale para o homem). Trata-se da lei suprema da natureza. A política através das lentes espinosanas faz uma leitura tanto interna como externa da potência dos modos participantes destas relações.

Aliás, vale dizer que, embora o soberano cuide dos assuntos públicos, isso não significa, necessariamente, que este reproduz o jeito mais eficiente de efetua-los, que de

fato, crie leis que atendam a realização da natureza humana, e que envolva o máximo de indivíduos possíveis, porque um bom soberano faz boas regras de vida. “Uma coisa é mandar e cuidar da república segundo o direito, outra é mandar da melhor maneira e governar da melhor maneira a república”. (ESPINOSA, 2009, p. 43). Há, em certo sentido, um juízo de valor, posto que depende do homem e de sua capacidade de se reinventar, oferecer o seu melhor, e promover as artes da paz. Novamente, vale salientar a importância das boas instituições do estado, como instrumento imprescindível para uniformizar as ações dos seus cidadãos.

A paz a qual o pensador se refere não é como a assimilada pelo comum, há novamente, uma reconfiguração do termo. Espinosa (2009, p. 44-45), ensina: **“Porque a paz não é ausência de guerra, mas virtude que nasce da fortaleza de ânimo”**. Grifo nosso. “Dentre os modernos, Espinosa é o único a distinguir entre paz e ausência de guerra” (CHAUI, 2011, p. 186). Virtude, como já dissemos, é sinônimo de potência, *virtus* pertence à família de *vis*, força, em latim. Por isso, ainda que a cidade esteja passando pelo caos e perigo iminente, se os súditos-cidadãos estiverem com suas mentes fortalecidas com esperança, o medo será afastado. A paz torna-se uma virtude política<sup>167</sup>. Neste

---

<sup>167</sup> “Por que a paz é uma virtude política? Antes de tudo, porque se distingue, em sentido geral, da concórdia. [...] Espinosa afirma que a concórdia pode ser instaurada por medo, ou por servilismo ou por vergonha. Isso significa que a paz exige um tipo de concórdia completamente diversa: aquela instituída por uma *libera multitudo* que pensa mais em cultivar a vida do que em fugir da morte. Ora, sabemos que, para Espinosa, cultivar a vida é o único e primeiro fundamento da virtude. Ademais, a paz é virtude por ser fortaleza de ânimo que põe a obediência à lei comum como vontade constante de seguir as decisões da Cidade, de tal maneira que a concórdia que nela se exprime não pode provir da inconstância que pesa sobre o medo, o servilismo

caso, deve haver uma conexão entre os homens e o soberano, o desejo de cumprir as leis, de defender os seus, a sua cidade, com ânimo alegre, esperançoso, e audacioso. A liberdade dos cidadãos, do corpo político, será fator determinante para diminuir as chances de opressão por outras cidades, etc. Sobre a referida citação, Chaui (2011, p.187) diz:

A chave do enigma encontra-se na definição paz como virtude. Isso significa, por um lado, que a paz é natural num sentido diverso da naturalidade da guerra e até mesmo da naturalidade da concórdia; e, por outro, que graças à definição da paz como virtude podemos conceber a instituição do político simultaneamente como passagem (da discórdia à concórdia) e uma espécie de ruptura (o advento do novo pela ação dos homens).

Para aclarar, Espinosa (2009, p. 44), apresenta um exemplo: “da cidade cujos súditos, transidos de medo, não pegam em armas, deve antes dizer-se que está sem guerra do que dizer-se em paz”. Então, é pela união (das mentes) dessa potência coletiva que nasce a força, potência da cidade, ou melhor, a fortaleza de ânimo (logo advém a paz). Sob esse viés, a vida humana não consiste apenas em perseverar na sobrevivência (o elementar), mas perseverar em absolutamente tudo, por isso, o *conatus* de cada ser busca incessantemente viver, e viver com alegria, segurança, paz, amizade e “convicções”. Devemos compreender o *conatus* em um sentido amplo, como subsídio para todas as realizações. A paz, portanto, advém da realização da potência

---

ou a vergonha; pode provir somente da segurança” (CHAUL, 2011, p. 188-189).

do homem na sua busca por segurança e liberdade. A cidade que entende essa dinâmica, certamente não temerá face a uma guerra. Espinosa (2009, p. 45), avança:

Quando, por conseguinte, dizemos que o melhor estado é aquele onde os homens passam a vida em concórdia, entendo a vida humana, a qual não se define só pela circulação do sangue e outras coisas que são comuns a todos os animais, mas se define acima de tudo pela razão, verdadeira virtude e vida da mente.

A vida humana para o autor abarca vários aspectos, a saber, necessidade, liberdade, virtude, amizade, realizações, razão, não se resumindo apenas pela “circulação de sangue”. A existência humana acaba sendo recheada por elementos que dão sentido a ela, isso que a torna diferente dos demais seres vivos, que a torna realmente “especial”, valendo a pena ser vivida. E o melhor estado para se habitar, segundo o pensador, é aquele que proporciona paz entre os homens, produtividade de vida, experiências de exercício da sua natureza. Nesta filosofia, o estado desejável, o democrático, é o garantidor da vida em concórdia.

Deve, no entanto, notar-se que o estado que eu disse ser instituído para este fim é, no meu entender, aquele que a multidão livre institui, não aquele que se adquire sobre a multidão por direito de guerra. Porque a multidão livre conduz-se mais pela esperança que pelo medo, ao passo que uma multidão subjugada conduz-se mais pelo medo que pela esperança: aquela procura cultivar a vida, esta procura somente evitar a morte; aquela, sublinho, procura viver para si, esta é obrigada a ser do

vencedor, e daí dizermos que esta é serva e aquela é livre. (ESPINOSA, 2009, p. 45). Grifos nossos.

Ao revés, o pior estado é aquele no qual os súditos são transformados em servos, são subjugados e há todo o tipo de cerceamento de liberdade<sup>168</sup>. “Assim, o fim do estado de que alguém se apoderar por direito de guerra é dominar e ter servos em vez de súditos” (ESPINOSA, 2009, p. 45).

O *Tratado Político* apresenta um relativo distanciamento da monarquia e da aristocracia no que tange ao melhor arranjo das potências, isto é, da multidão. Ao que parece, esses gêneros de estado, de um modo geral, não refletem as necessidades básicas da natureza humana, ao passo que, possivelmente, a melhor proposta para embasar a potência do estado, conjugando teoria e prática, deságua na democracia. É nela que efetivamente o direito natural de cada um integra a potência da natureza (como será visto adiante). Espinosa considera péssimo o regime monárquico, justamente porque o poder se concentra nas mãos de um homem só e entende que apenas um homem não tem potência suficiente para administrar a coletividade<sup>169</sup>. A multidão, sob esse aspecto, fica à deriva, ponderando até mesmo ser refém da vaidade desse governante. O pensador cita brevemente, no final do capítulo V, o filósofo Maquiavel, referindo-se tacitamente ao *Príncipe*, obra na qual,

---

<sup>168</sup> “Aquela cidade cuja paz depende da inércia dos súditos, os quais são conduzidos como ovelhas, para que aprendam só a servir, mais corretamente se pode dizer uma solidão do que uma cidade”. (ESPINOSA, 2009, p. 45).

<sup>169</sup> “Um rei está tanto menos sob jurisdição de si próprio, e a condição dos súditos é tanto mais miserável, quanto mais o direito da cidade se transfere absolutamente para ele”. (ESPINOSA, 2009, p. 51).

o agudíssimo Maquiavel (como Espinosa o chama) desenvolve os meios usados para que o monarca domine e governe. De qualquer forma, Espinosa quer evitar esse tipo de governo que, para ele, aproxima-se da tirania. Outrosim, assevera que na realidade, “é, portanto, do interesse da servidão, não da paz, transferir todo o poder para um só: porque a paz, como já dissemos, não consiste na ausência da guerra, mas na união ou concórdia dos ânimos”. (ESPINOSA, 2009, p. 49). Não bastasse esses pontos negativos, Espinosa faz um severa crítica à monarquia, grosso modo, aduz que é uma aristocracia “maquiada” de monarquia, porque o rei sabe que sozinho dificilmente conseguirá cuidar de si e da multidão, conseqüentemente, precisa do auxílio de conselheiros, comandantes, para administrar com cautela os assuntos públicos.

Estão, sem dúvida, muito enganados os que creem que pode acontecer um sozinho obter o direito soberano da cidade. O direito, efetivamente, determina-se só pela potência [...] e a potência de um só homem é, de longe, incapaz de sustentar tão grande peso. Daí acontecer que aquele a quem a multidão elege rei chama para junto de si comandantes, conselheiros ou amigos, aos quais confia a sua salvação e a de todos, de tal modo que **o estado, que se crê ser absolutamente monárquico, na prática, é realmente aristocrático, não de modo manifesto, mas tácito, e por isso mesmo péssimo.** (ESPINOSA, 2009, p. 49-50). Grifo nosso.

Outro ponto que merece destaque é a conclusão do capítulo VII, no qual o pensador utiliza o critério da potência. Afirma que essa foi a única regra utilizada ao tratar das

bases do estado monárquico. Frise-se que a multidão, parece ser o “termômetro” para aferir a potência de qualquer gênero de estado.

Concluimos, assim, que a multidão pode conservar sob um rei uma liberdade bastante ampla, **desde que consiga que a potência do rei seja determinada somente pela potência da mesma multidão e mantida sob a guarda desta**. Foi esta a única regra que segui ao lançar os fundamentos do estado monárquico. (ESPINOSA, 2009, p. 85). Grifo nosso.

Logo no início do capítulo VIII, o pensador fala expressamente sobre a aristocracia e a sua superioridade em relação ao estado monárquico, aduz que a aristocracia é o regime que mais se aproxima do estado absoluto (onde mais se conserva a liberdade) - e o estado absoluto - para Espinosa é a democracia<sup>170</sup>. “O estado aristocrático é aquele que é detido não por um só, mas por alguns escolhidos dentre a multidão, a quem de ora em diante chamaremos patrícios”. (ESPINOSA, 2009, p. 87). Desta forma, aos muitos privilegiados, ou melhor, aos patrícios, serão delegados o poder soberano. Acredita-se que pelo fato de o conselho ser composto por um grande número de patrícios não há tanto perigo de servidão para os homens. Ademais, por sua força intensificadora, o conselho, toma por direito toda a sua vontade e juízo, e a multidão nem sequer é consultada. No entanto, na prática, os patrícios temem a multidão que, por sua vez, pleiteia por liberdade<sup>171</sup>. Afinal,

---

<sup>170</sup> “Com efeito, a dar-se um estado absoluto, este é realmente o que é detido por toda a multidão”. (ESPINOSA, 2009, p. 90).

<sup>171</sup> “A condição deste estado será a melhor se ele for instituído de forma que se aproxime maximamente do estado absoluto, isto é, que a multidão seja de temer o menos possível e não mantenha nenhuma liberdade senão aquela que, segundo a constituição do

o fim do estado é a paz e a liberdade. “ O objetivo do Estado é, pois, a liberdade, mas uma liberdade entendida como salvaguarda do sábio e do ignorante, da razão e das paixões. Só nessa medida ele é conforme à natureza, garantido a segurança e ao mesmo tempo a diversidade”. (AURÉLIO, 2003, p. 100-111).

Cuida-se de tarefa árdua a ser desempenhada pelos indivíduos que figuram este cenário político. A formação do sujeito coletivo multidão, que expressa seu poder político pelo *imperium* (como Espinosa explica), que por sua vez, traduz os direitos comuns, aqueles advindos do direito natural (os afetos alinhados com a razão), formam os direitos civis, os costumes. E por assim dizer, a multidão deseja ser conduzida como que por uma só mente. Logo, é benéfico aos regimes, de uma forma geral, que a multidão tenha uma participação efetiva nas tomadas de decisões, no exercício do poder, e que as leis sejam fortes e alinhadas ao desejo comum, para que esse desejo de serem conduzidos pelo soberano, seja realmente sentido por esse aglomerado humano cheio de afetos. A potência da multidão acaba sendo a base para o sustentação dos regimes. Por fim, a seguir trataremos do afeto indignação: o mal a ser evitado.

### 3.3.1 Indignação da multidão

Conforme já foi abordado em seções anteriores, os homens no estado civil não estão mais sob jurisdição de si mesmos, mas sob a jurisdição da cidade. Por uma escolha afetiva, por uma questão de necessidade, de razão. E é desejável que obedeçam às leis da cidade, ainda que sejam

---

próprio estado, lhe deve ser necessariamente atribuída, a qual será por isso um direito, não tanto da multidão quanto de todo o estado, que só os aristocratas reivindicam e conservam como seu. ”. (ESPINOSA, 2009, p. 90-91).

coagidos a isso (técnicas utilizadas pelo soberano). Certamente, há aqueles amam as leis, os que as entendem, e os que apenas temem a punição, logo as seguem. Seja como for, é a mente de cada ser que determina este estado de domínio, o qual durará a depender do tempo que permanecer o medo ou a esperança. Do mesmo jeito, a faculdade de julgar de cada um não é totalmente retirada na vida social, apenas limitada, pois foi delegada em parte ao soberano. A isto acresce que para manter a mente “saudável” é preciso estar no mesmo compasso da razão. Outrossim, os afetos do medo e da esperança devem estar presentes no corpo político na justa medida, além disso, as causas de medo e esperança devem ser iguais para todos. Não é aceitável, por exemplo, que no âmbito social os homens vivam “horrorizados” com o governante, devido a leis elaboradas, suas atitudes, ou condições de vida, por exemplo. Caso isso ocorra, provavelmente surgirá um desequilíbrio de potências que acarretará no afeto indignação, o qual é gerado pela transmutação do medo. Em outras palavras, este afeto acontece quando os súditos-cidadãos sentem o medo sendo transformado em ódio por aquele que fez mal a seu semelhante, daí nasce a indignação. Referido afeto é abordado por Espinosa tanto na *Ética*, como no *Tratado Político*. Por primeiro, vale destacar a definição de indignação na *Ética*. “A indignação é o ódio por alguém que fez mal a um outro”. (SPINOZA, 2019, p. 145). Na explicação desta definição, o autor menciona o corolário 1<sup>172</sup> da proposição 27 e também o escólio da proposição 22 a fim de demonstrar as causas desse afeto.

---

<sup>172</sup> “Se imaginamos que alguém, que não nos provocou qualquer afeto, afeta de alegria uma coisa semelhante a nós, seremos afetados de amor para com ele. Se, contrariamente, imaginamos que a afeta de tristeza, seremos afetados de ódio para com ele”. (SPINOZA, 2019, p. 116).

“[...] Além disso, chamaremos reconhecimento o amor a quem fez o bem a um outro e, contrariamente, **indignação, o ódio a quem fez o mal a um outro.** [...] Portanto, também expressaremos reconhecimento para com quem fez algum bem ao nosso semelhante e, **contrariamente, indignação, para com quem lhe fez algum mal**”. (SPINOZA, 2019, p. 114). Grifos nossos.

Em viés espinosano: expressaremos indignação para com quem fez algum mal ao nosso semelhante. Novamente, nos deparamos com a *imitação afetiva*<sup>173</sup>. Por meio da identificação entre os semelhantes - imitação afetiva -

---

<sup>173</sup> Laurent Bove discorre sobre a rejeição da violência, diz que é pela imitação afetiva da indignação e pela resistência, que os homens não se deixam morrer. “A dinâmica afirmativa da resposta resistente e proporcional à opressão no terreno político, nós a encontramos, de fato, na conclusão do TTP. No capítulo XX Espinosa afirma fortemente que por se tratar “destas coisas” irreduzíveis e intransferíveis, não será “jamais” possível manter os homens em uma dependência tal que eles não ousem proferir uma palavra a não ser pela prescrição do soberano ou que eles tenham em si mesmos pensamentos decididos apenas pelo soberano. E ele conclui, pondo como um axioma a lei de proporcionalidade de uma resistência dinâmica: “bem ao contrário, quanto mais se tome cuidado de lhes tirar a liberdade de falar, mais eles resistirão obstinadamente” (*sed contra quo magis libertas loquendi hominibus adimi curatur, eo contumacius contra nituntur*). Na ausência dessa réplica proporcional, da qual o *Tratado Político* explicará a extensão subversiva através dos efeitos miméticos da indignação geral – perseguindo, por isso mesmo, para o corpo comum a dinâmica, já examinada na Ética, do movimento coletivo de benevolência, na ausência dessa réplica, portanto, é então necessariamente à destruição da coisa que assistimos. Desse ponto de vista somos assim ativamente resistentes...ou mortos.” (BOVE, 2010, p.115-116).

que este afeto se propaga. Ademais, no *Tratado Político*, Espinosa (2009, p. 30) faz um alerta: “Deve ter-se em conta que pertence menos ao direito da cidade aquilo que provoca a indignação da maioria”. Essa passagem tece relações com o campo político, porque esse afeto espalhado na vida civil traz circunstâncias bem determinadas que declinam a força do corpo político. O que poderia, em suma, acontecer à cidade, caso este afeto seja experienciado pelos súditos-cidadãos? Grosso modo, a cidade seria destruída. Se os cidadãos sentirem ódio pelo soberano, não só este, mas a cidade também seria arruinada. Em regra, o que a cidade decide como justo, como lei, tem-se por vontade de todos, uma vez que todos são conduzidos por uma só mente e, teoricamente, essa mente, expressa a vontade de todos. As coisas saem dos trilhos quando, neste contexto escorregadio das vidas afetivas, os governantes movidos pelos mais variados afetos e ambições, praticam ou são omissos nas tarefas por eles desenvolvidas no cotidiano, criando um abismo entre eles e os súditos-cidadãos. A racionalidade, por sua vez, se perde neste horizonte passional. Sentindo-se desorientados, o corpo político enfraquece, conseqüentemente, a cidade até chegar a sua aniquilação.

Com efeito, para aqueles ou aquele que detém o estado, é tão impossível correr ébrio ou nu com rameiras pelas praças, fazer de palhaço, violar ou desprezar abertamente as leis por ele próprio ditadas e, com isso, conservar a majestade, como é impossível ser e não ser ao mesmo tempo. Assassinar e espoliar súditos, raptar virgens e coisas semelhantes **convertem o medo em indignação e, por consequência, convertem o estado civil em estado de hostilidade.** (ESPINOSA, 2009, p. 39).Grifo nosso.

Espinosa afirma que a própria cidade é obrigada a seguir leis, caso contrário, seria uma utopia. E ela peca, ou seja, é injusta, na medida em que pratica (ou não) atos capazes de arruiná-la. Peca quando faz algo contra os ditames da razão. E mesmo os homens estando sob jurisdição da cidade, eles não perdem a sua natureza humana, adquirindo outra, como por exemplo, a de voar, caso a cidade estabeleça. O que é impossível. Paradoxalmente, há, no entanto, situações de reverência e medo dos súditos para com a cidade, e estas devem ser mantidas para que a cidade continue a existir, estar sob jurisdição de si própria, desde que não “desnaturalize” (o pensador não usa este termo) a vida humana. (ESPINOSA, 2009, p. 38-39). Cuida-se, num primeiro momento, de algo incoerente. “Espinosa firma que o temor inspirado pela lei é decisivo para a conservação da Cidade, de sorte que o medo não se encontra apenas no momento de sua instituição, mas também permanece para assegurar sua preservação”. (CHAUI, 2011, p. 173). Quando falamos neste medo “benéfico”, ou melhor, bem-vindo no corpo social, inicialmente podemos pensar em uma constante diminuição de potência, o que nos causaria, no mínimo, muita estranheza. Mas, trata-se, por assim dizer, de um medo determinado<sup>174</sup>: o medo de o homem re-

---

<sup>174</sup> “Paolo Cristofolini resolve o paradoxo assinalando que há, de início, um medo determinado – o medo da solidão (a *communis miseria*, no dizer de Espinosa) -, que leva os homens à cooperação por meio da divisão social do trabalho, dando origem a uma forma de sociabilidade cuja conservação acarreta a busca da segurança por meio da instituição do direito civil como regulação legal das relações sociais. A partir de então, é preciso distinguir entre o medo animal dos homens solitários e o medo virtuoso dos cidadãos diante da lei, de maneira a compreender a política como reviravolta do medo animal em medo virtuoso, ou a constância no respeito às leis.” (CHAUI, 2011, p. 174).

tornar para o estado de natureza, onde vivia em isolamento, solidão, por isso, prefere colaborar uns com os outros, para a construção de suas vidas. O outro ponto, concerne ao respeito às leis. O medo das leis. E de suas possíveis sanções. Ou seja, de barrar as ações destrutivas individuais que gerarão efeitos na vida civil. Para tanto, certos direitos individuais, como por exemplo: o de julgar – salvo o do soberano, não pode permanecer no seio social, pois definharia o direito comum, por consequente, a cidade. De um jeito ou de outro, esse medo torna-se imprescindível para a instituição e manutenção do político.

Na hipótese de o medo da multidão ser convertido em indignação (ódio pelo soberano por ter feito mal a um outro), devido às péssimas atitudes do governante, é lícito, é direito de natureza dos súditos-cidadãos, reivindicar seus direitos/potência por meio do direito de guerra, e apenas este. O direito civil não daria conta de resolver a situação, uma vez que está nas mãos do próprio governante, só ele faz as leis. Como dito, apenas o direito de guerra, aquele que pertence ao estado de natureza de cada um pode ser invocado. Neste caso, tem-se o fim da cidade, a sua aniquilação. Sendo assim, há de se ter uma dosagem a respeito do medo imposto pela cidade. As leis naturais devem ser a justa medida para estabelecer o limite adequado. O soberano, portanto, deve preocupar-se com a indignação dos cidadãos, evitando a todo custo este mal, com vistas a manter a sua potência e a da cidade. Neste caso, não é com a potência exterior, como por exemplo, com a potência de outra cidade que o soberano deve se preocupar, mas com a potência interior, com a potência que emana do corpo político (este deve ser cuidado), e com a potência a ele conferida. Desvelar naquilo que é mais fundamental, é a tarefa do soberano, ainda atender e equilibrar, com racionalidade, os afetos primários da multidão, especialmente os afetos alegres.

Espinosa afirma que por meio da indignação sentida pelos homens, ou melhor, deste estado de hostilidade completamente indesejável e, principalmente, para salvação comum de todos, o *contrato* pode/deve ser dissolvido.

O contrato, ou as leis pelas quais a multidão transfere o seu direito para um só conselho ou para um só homem devem, sem dúvida, ser violadas quando interessa à salvação comum violá-las. Mas o juízo acerca deste assunto, ou seja, se interessa à salvação comum violá-los, ou outra coisa, nenhum privado pode fazer por direito, só aquele que detém o estado. Portanto, pelo direito civil, só aquele que detém o estado permanece intérprete dessas leis. [...] Se, contudo, elas são de natureza tal que não podem ser violadas sem ao mesmo tempo se debilita a robustez da cidade, isto é, sem que ao mesmo tempo o medo comum da maioria dos cidadãos se converta em indignação, a cidade, por isso mesmo, dissolve-se e cessa o contrato, o qual, por conseguinte, não é defendido pelo direito civil mas pelo direito de guerra. (ESPINOSA, 2009, p.40-41). Grifos nossos.

Este *contrato* mencionado pelo autor deve ser entendido de uma forma peculiar, e não no mesmo sentido do da tradição. Como já aludido neste trabalho.

Quando o poder soberano gera um imaginário afetivo de medo transmutado em indignação, a potência dos súditos não mais se canaliza para dar potência ao soberano e às leis, mas para destruí-lo. De fato, neste caso, manter o “contrato” é o direito de guerra em face do

**“contrato”**. E o termo contrato, em Espinosa, tem sentido diverso de uma comunhão de vontade livres fundadoras de um pacto comum. O sentido parece estar mais próximo de um equilíbrio de forças que gera o poder soberano defensor do comum. Quando o soberano deixa de defender o comum, simultaneamente abre a possibilidade do surgimento do afeto que, difuso, será a causa de sua dissolução. Com efeito, nesta ocasião, apenas o direito de guerra, isto é, a luta contra o poder soberano opressor, restará como ponto de defesa dos direitos naturais dos súditos-cidadãos. (BRAGA, 2018, p. 1046-1047) Grifo nosso.

Quando a tirania se manifesta sob várias facetas governamentais, e os cidadãos se vêem encurralados, com suas potências diminuindo, é natural pensar na salvação de suas vidas, daí valer-se da violência, do direito de guerra, para afastar o mal imposto pelo estado, para desfazer os laços civis em relação aos levantes passionais do soberano, pois, neste caso, os homens estão legitimados pelo direito natural. Seria uma tentativa de evitar a completa queda da cidade, a sua destruição. A potência da multidão conferida ao soberano, retorna à multidão. Há, em certo sentido, uma reivindicação de direitos, logo um enfraquecimento do *conatus* do governante. Talvez um direito de “resistência” imposto para manutenção da sociabilidade. Todavia, como já observado, a guerra, a violência, de uma forma geral, não traduz a filosofia espinosana. Destarte, são apenas casos isolados, como o desta seção. Para aclarar o tema, Aurélio (2003, p. 107) diz:

O soberano possui, de facto o direito de determinar as ações dos súditos, só porque e

enquanto tem poder sobre as suas vontades, poder este que não lhe adveio de um imaginário contrato social, mas de um consentimento que ele terá a cada instante de <<renegociar>>, isto é, de reactivar pela esperança e o medo que consiga inculcar. [...] Soberano e súbditos, dizendo actuar em conformidade com o contrato, actuam de facto em conformidade com a respectiva potência. Assim que a correlação mudar de sinal, ou que as paixões mudarem de rumo, desaparecendo, por exemplo, o medo ao soberano, cada um sentir-se-á juridicamente independente e apto a celebrar novos contratos em que se exprima a nova situação.

Sobre o *contrato*, ressalta-se que para Marilena Chaui, Espinosa não pode ser considerado um contratualista como Hobbes (tradição), por exemplo. O *conatus* e os afetos (teoria das paixões) são os protagonistas da instituição do corpo político. É pelo instinto de sobrevivência que surge a cooperação e união de forças para criação do direito civil, ou melhor, do pacto. Um *pacto-contrato* que acarretará na democracia.

Desde o Teológico Político, a noção de pacto não possui a relevância que lhe era dada por Grotius ou Hobbes e, de alguma maneira, sua quase-desaparição posterior não é surpreendente. Podemos observar que, no Teológico-político, Espinosa não aceita a ideia do pacto como transferência total do direito natural ou potência individual a um outro: o pacto é descrito como um acordo mútuo em

que cada indivíduo concorda em que o direito natural de cada um a todas as coisas seja exercido coletivamente e não mais seja determinado pelo apetite de cada um e sim pela potência da vontade de todos em conjunto. Essa descrição, por seu turno, é inseparável de dois aspectos de grande relevância: **por um lado o fato de Espinosa considerar a democracia o mais natural dos regimes políticos**, e cronologicamente o primeiro, indica que o **pacto pressupõe uma transferência do direito natural individual para a coletividade inteira, de maneira “que todos permanecem iguais como antes no estado de Natureza”**; por outro lado, Espinosa é enfático ao declarar que os indivíduos concordam nessa transferência desde que ela não implique a perda da liberdade de pensamento e de palavra – os indivíduos concordaram em agir em comum, mas não em pensar em comum. (CHAUI, 2003, p. 165-166). Grifos nossos.

Desta forma, não somente percebemos a raiz do declínio dos soberanos, da cidade e do estado, como também extraímos da obra de Espinosa que cada indivíduo (potência limitada) e a multidão (a soma dessas potências) detêm a força e condições práticas para derrubar ou construir impérios, uma vez que o pacto pode ser rompido a qualquer momento, a depender do cumprimento da sua utilidade. “Nenhum pacto pode ter força senão pela razão de ser útil, e que, retirada a utilidade, o próprio pacto permaneça sem força e se extinga.” (SPINOZA, 2014, p. 282-283).

Toda a origem da sociabilidade, das variações de potência, da existência dos indivíduos, todo o percurso traçado até o momento revelam que os afetos manifestam-se nos mais variáveis níveis. São eles que exibem a proximidade entre os ignorantes e os sábios, que faz com que os homens se unam para evitar uma guerra, ou para iniciá-la, que criam expectativas de que a lei regulamentará suas ações visando a harmonia, ou são combativos a ela, quando percebem o contrário. Além de constatar que o melhor conceito de vida - expansão do *conatus* - acontece, efetivamente, no gênero democrático.

### **3.4 A democracia como o mais natural dos regimes**

Após todo o itinerário desenvolvido, resta-nos compreender em que sentido a democracia pode ser considerada o gênero mais natural. Por que Espinosa aparentemente prefere a democracia em detrimento dos demais regimes? Sublinhe-se, no que concerne à ontologia, Espinosa parece contrariar toda a tradição com a sua concepção naturalista, imanentista, conseqüentemente, a política não poderia ser diferente, como vimos até aqui. Para o pensador, a política efetiva (em termos práticos) ocorre na democracia. Primeiramente, porque não há que se falar em direitos individuais, sem pensar ao mesmo tempo no coletivo. Ademais, deve-se levar em conta o substrato desses direitos, isto é, seu conteúdo, se realmente atendem as necessidades dos homens. Ao que parece, esse substrato, apenas na democracia é determinado pela *multitudo* (diferente dos outros regimes), pois nela, os cidadãos não são totalmente privados de exercerem suas potências naturais, conseqüentemente, sentem-se mais alegres, realizados. A participação dos homens neste gênero de estado exprime a potência comum, ou seja, a multidão. É pela formação desse

corpo coletivo que os homens se desenvolvem. Ao passo que a monarquia e a aristocracia aparentemente não apresentam essas vantagens aos súditos-cidadãos, não há uma efetiva participação dos homens nas tomadas de decisões, logo ficam descontentes e acabam se desviando da “tranquilidade” desejada para um estado, pois acabam se afastando da liberdade e igualdade tão desejadas. Suscita até mesmo uma reação violenta, como, por exemplo, derrubar o soberano do poder e estabelecer outra forma de regime, ou ainda, simplesmente acabar com o estado. Na democracia, em regra, a *multitudo* participa das deliberações e das votações. Desta forma, o poder é partilhado e discutido por todos os membros da cidade, tendo em vista que a multidão e o soberano mesclam-se, sendo um só: poder soberano coletivo. Espinosa chega a dizer que os cidadãos são destinados a governar por lei a república<sup>175</sup>. Isto não ocorre na monarquia, nem na aristocracia. Logo, os direitos elaborados (com a efetiva participação da multidão), quando postos em prática não se traduzem apenas em liberdades, mas em segurança, “estabilidade”, desenvolvimento, satisfação, etc. “É, além disso, certo que cada um prefere governar a ser governado.” (ESPINOSA, 2009, p.66). Ademais, neste regime, a participação dos cidadãos na política em geral, não é uma mera possibilidade, mas exequível<sup>176</sup>. É o próprio Espinosa que faz tal afirmação. Outrossim, na democracia, os atos do soberano não são exclusivos deste,

---

<sup>175</sup> “Não obstante, chamar-se democráticos, porquanto os seus cidadãos que são designados para governar a república não são escolhidos pelo conselho supremo, como os melhores, mas estão destinados a isso por lei.” (ESPINOSA, 2009, 138).

<sup>176</sup> “No estado democrático, a vontade de cada um participa diretamente na decisão comum, sem passar pela mediação de órgãos eleitos, e a multidão, sem revogar a sua irrevogável diversidade conflitual, surge como titular da potestas – uma titularidade absoluta, na medida em que é pensada sem exterioridade alguma”. (AURÉLIO, 2009, LXI). Grifos nossos.

mas contam com a participação, direta ou indiretamente dos cidadãos, que assumem um caráter peculiar: direito soberano coletivo (de natureza). No capítulo XVI do *Tra-tado Teológico Político*, o autor escreve:

Eis aqui agora a condição segundo a qual **uma sociedade pode se formar sem que o direito natural lhe contradiga minimamente**, e todo pacto ser observado com a maior fidelidade: é preciso que o **indivíduo transfira à sociedade** toda a potência que lhe pertence, de modo que **apenas ela tenha sobre todas as coisas um direito soberano de natureza**, ou seja, uma soberania de comando à qual todos deverão obedecer, seja livremente, seja por temor do último suplício. O direito de uma sociedade desse gênero é chamado democracia, e **a democracia assim se define: a união dos homens em um todo e que tem um direito soberano coletivo sobre tudo o que está em seu poder**. Daí essa consequência: que o soberano não está obrigado a nenhuma lei e que todos lhe devem obediência em tudo, pois todos tiveram, por um **pacto tácito ou explícito**, de lhe transferir toda a potência que possuíam de se conservar, quer dizer, todo o seu direito natural. (SPINOZA, 2014, p. 284-285). Grifos nossos.

Note-se que há um convir entre os homens: não ferir direito próprio e alheio. Por esse sentimento/afeto comum (por essa emulação – desejar o que o outro deseja, esperança-medo), e pela lei universal: entre dois bens escolhe-se o maior, e entre dois males, o que julga ser menor, é que acontece o pacto aludido. Mas como sabemos, por direito de natureza e a depender das circunstâncias, o

pacto pode ser rompido. “Nenhum pacto pode ter força se não pela razão de ser útil, e que, retirada a utilidade, o próprio pacto permaneça sem força e se extinga.” (SPINOZA, 2014, p. 283-284). Então, o soberano só tem o poder soberano de governar durante o tempo em que tiver potência para mantê-lo, ou seja, enquanto os súditos-cidadãos sentirem-se protegidos, acolhidos por ele. Em um estado tirano no qual não há respeito à dignidade da pessoa humana, ou seja, a liberdade e as mais elementares condições de sobrevivência do homem, não há livre obediência que perdure, o que ensejaria a guerra interna entre súditos-cidadãos e soberano.<sup>177</sup> Evidentemente, em razão disso, é difícil que os soberanos manifestem-se de maneira irracional perante a sociedade. Além disso, a democracia tem por objetivo conceber a racionalidade como seu fundamento de regime (na coletividade é mais difícil que predomine a barbárie, espera-se encontrar homens potentes). O que isso significa? Significa em enfraquecer, na justa medida, os afetos passivos dos homens, aqueles que os arrastam equivocadamente de um lado para o outro, que fazem com que a sociedade política<sup>178</sup> não progrida. Pensando, então, em

---

<sup>177</sup> “O Estado, para se conservar de modo perene, tanto quanto permitam os acasos imprevisíveis, deve então satisfazer uma dupla condição: por um lado, não contradição interna do sistema institucional; e por outro, não contradição externa entre as instituições e os costumes”. (MATHERON, 2021, p. 328).

<sup>178</sup> “A sociedade política não é uma ordem imposta do exterior aos desejos individuais; tampouco é constituída por um contrato, por uma transferência de direito da qual resultaria uma obrigação transcendente. Ele é a resultante quase mecânica (não dialética) das interações entre as potências individuais que, ao se comporem, tornam-se potência coletiva. Como em toda a parte na natureza, as relações políticas nada mais são que as estruturas que a força produtiva coletiva fornece a si mesma e reproduz sem cessar através de seu próprio desdobramento.” (MATHERON, 2018, p. 22).

promover a concórdia e a paz social, é que este fundamento deve ser conservado. Nesta paz estão incluídas as liberdades individuais, a obediência livre ao poder soberano.

“É pouco de se temer em razão do fundamento e finalidade da democracia, que não é outro senão o de subtrair os homens do domínio dos apetites e conservá-los, tanto quanto possível, nos limites da razão, a fim de que vivem na concórdia e na paz. Retirado esse fundamento, todo o edifício desaba. .” (SPINOZA, 2014, p. 286). Grifos nossos.

A paz acaba sendo o resultado da cooperação entre os homens (com fortaleza de ânimo). Neste sentido que a liberdade pode ser compreendida: “A liberdade pertence àquele que, por seu inteiro consentimento, vive sob a conduta da razão.” (SPINOZA, 2014, p. 286). Esta regra não poderia ser diferente para o estado. “O Estado cujas leis estiverem baseadas na reta razão, pois nele cada um, desde que queira, pode ser livre, quer dizer, viver por seu inteiro consentimento sob a conduta da razão.” (SPINOZA, 2014, p. 287). E continua:

[...] penso ter demonstrado os fundamentos do Estado democrático, do qual falei em preferência aos demais, porque parece o mais natural e aquele menos afastado da liberdade que a natureza reconhece a cada um. Com efeito, nesse Estado ninguém transfere seu direito natural a outro, de tal maneira que não tenha mais que ser consultado sem seguida; ele o transfere à maioria da sociedade da qual ele mesmo faz parte. E nessas condições todos permanecem iguais, como eram antes no estado de natureza. Em segundo lugar, quis

falar expressamente unicamente desse governo porque é o que melhor se presta ao meu objetivo: mostrar a utilidade da liberdade no Estado. (SPINOZA, 2014, p.287). Grifos nossos.

No capítulo XX do *Tratado Teológico Político*, o pensador volta a argumentar:

E não podemos duvidar que esta regra de governo não seja a melhor, pois é a melhor que concorda com a natureza humana. Em um Estado democrático (o que melhor reencontra o estado de natureza), mostramos que a todos convém agir sob um decreto comum, mas não julgar e raciocinar de modo igual. Quero dizer, como os homens não podem pensar exatamente o mesmo, eles admitiram dar força de decreto ao conselho que reuniria o maior número de sufrágios, reservando-se a autoridade de derrogar as decisões tomadas tão logo uma outra melhor lhes pareça ser necessária. Quanto menos se deixa aos homens a liberdade de julgar, mais nos afastamos do estado de natureza e mais o governo exerce violência.” (SPINOZA, 2014, p. 353). Grifo nosso.

É o próprio Espinosa que elege o gênero democrático como o mais natural. Vale-se do preceito da distribuição do arranjo da potência (a qual se concentra na multidão), o mais potente (neste regime, a potência da multidão é maior do que a de qualquer outro regime). A democracia é o regime no qual o ser humano realiza sua natureza, desenvolve-se onde o seu direito natural não é totalmente ali-

enado, mas conservado (dentro do possível). O homem jamais poderia abdicar de sua potência e de seu direito natural, isso é simplesmente inegociável, qualquer situação contrária seria um absurdo, pois o *conatus* combate o fencimento do homem, desde o começo da sua existência. Ademais, os homens permanecem iguais como eram no estado de natureza, mas com a segurança e liberdade que o estado de natureza jamais lhe proporcionaria, onde a liberdade - fim da república, abordada no *Tratado Teológico Político*, e a segurança - virtude do estado, apontada no *Tratado Político*, dos súditos-cidadãos são conquistas dentro do "possível", onde ter direito equivale a ter potência. Nem a monarquia, nem a aristocracia preenchem o requisito do estado absoluto desenhado por Espinosa, apenas a democracia o faz. Justamente porque a democracia é o único regime que abarca todos os desejos (pelo menos os da maioria). É pelo afeto comum que a multidão entrega ao soberano/coletivo a sua potência e é por esse mesmo afeto comum (seja pelo receio de um mal ou a esperança de um bem) que a multidão tem a vontade de ser "governada como se fosse por uma só mente"<sup>179</sup> (expressão utilizada apenas no *Tratado Político*), lembrando que: é pela imaginação de identificação de semelhanças, e com base nos afetos por imitação, por exemplo: a emulação (desejo alegre), que quer ser conduzidas por uma só mente.

À primeira vista, essa expressão pode parecer um tanto incoerente. Mas em poucas palavras, a multidão detém o direito soberano, a potência comum/multidão é a gênese do poder soberano na democracia. No entanto, a expressão "governada como se fosse por uma só mente"

---

<sup>179</sup> "Só deste modo a multiplicidade das vontades individuais, convertida em vontade comum através da *persona ficta* que é o soberano, poderá dominar a natureza, erguendo sobre ela o edifício seguro do chamado estado civil, e elevar maximamente a sua potência." (AURÉLIO, 2014, p. 258).

não é exclusiva do regime democrático, podendo ser aplicada aos demais regimes. “À frente do Estado, para poder decidir, tem de existir uma pessoa, a qual se pensa como se fosse uma só mente, qualquer que seja a sua constituição.” (AURÉLIO, 2014, p. 245). Para o autor, na monarquia, o rei é incapaz de atender aos anseios da multidão, um homem só não tem potência para tanto, e não há a participação da multidão na elaboração das leis, por exemplo. O mesmo pensamento vale para a aristocracia por retratar apenas a vontade de um conselho, dos patrícios (alguns privilegiados), e a multidão também não toma parte da vida política (ficando excluída). Percebe-se que em ambos os regimes a multidão acaba sendo temida, pois não há a sua efetiva participação na elaboração dos direitos e das leis. E, se por ventura, os direitos, e as leis forem elaboradas visando a proteção de alguns particulares, mirando poucos privilegiados, ou ainda, esta lei seja aplicada contrariamente ao bem-estar coletivo, é certo que ocorrerá a indignação da multidão.

Caso haja a indignação, todo o esforço do governante será em vão, pois tanto o regime monárquico como o aristocrático podem ser derrubados, aniquilados. Por outro lado, na democracia é difícil esse afeto ser propagado. Na verdade, nela espera-se uma maior “estabilidade política”, pois a tomada de decisão sobrevém da maioria. Há, em certo sentido, uma real participação da multidão (não é possível colocar e aprofundar neste trabalho sobre o direito de voto e de se alcançar a cargos na democracia a respeito dos estrangeiros, mulheres, servos, etc, que Espinosa trata no capítulo XI do *Tratado Político*, ou melhor, exclui desses direitos; quem sabe em uma futura pesquisa), uma maior participação dos cidadãos que participam das deliberações (são todos aqueles cujos pais estejam em gozo do seus direitos de cidadania, ou que nasceram em território nacional, ou ainda por outros motivos, por exemplo,

por lei, ou por merecer o estado. Estes, têm o direito de sufrágio e ingresso nos cargos públicos. Estão excluídos, os criminosos). A possibilidade de resvalar em uma tirania é irrisória.

A democracia, por sua vez, é a forma política em que o humano se realiza de maneira mais efetiva. De fato, apenas na democracia cada modo humano finito da substância exerce sua natureza de potência para perseverar no ser de modo total, isto é, abrangente. De fato, todos fazem a lei civil, todos governam e são governados, isto é, elaboram a lei (governam) que será o limite do poder coletivo (são governados). Há, neste momento, o conatus coletivo ou multítudo. **Por esta razão a democracia é o mais natural dos regimes políticos: ela permite a máxima realização do indivíduo na medida mesma que permite a realização do desejo de governar e de não ser governado, que é, para Espinosa, o mais natural dos desejos. Democracia e realização da natureza humana de maneira completa são idéias que se ligam essencialmente uma à outra.** (BRAGA, 2004, p.16). Grifo nosso.

No mesmo sentido:

A democracia espinosa, o *omnino absolutum democraticum imperium*, deve ser concebida como uma prática social das singularidades que se entrecruzam num processo de massas, ou melhor, como *pietas* que forma e constitui as relações individuais recíprocas que se instauram entre a multiplicidade dos sujeitos

que constituem a *multitudo*. (NEGRI, A, apud AURÉLIO, 2014, p.396).

Sublinhe-se que Espinosa afirma repetidamente, nos dizeres de Diogo Pires Aurélio, que o “poder é, naturalmente, um exercício plural, mesmo quando o regime é outro que não o democrático.” (AURÉLIO, 2014, p. 239). Logo, quanto maior a participação dos membros do corpo político na criação das leis, definindo o que pode ou não ser feito (retratando as verdadeiras necessidades da sociedade), menores as chances de rejeição do soberano e maior a obediência livre dos súditos-cidadãos. Mais um motivo para a democracia se destoar dos demais<sup>180</sup>. Note-se que a chances de conservação de um regime depende dos afetos, do nível de envolvimento dos indivíduos que compõem a potência comum - a *multitudo*. É por meio do arranjo da potência comum que a democracia se mantém. No caso da monarquia e aristocracia, o poder e a potência não se concentram na multidão, o que naturalmente diverge da filosofia espinosana. Sobre as instituições, cabe dizer, que o poder nelas se assenta, “as instituições representam, assim, um elemento de democratização do poder.” (AURÉLIO, 2014, p. 237). Através delas, que as oscilações passionais, diversidade de opiniões e a multiplicidade de afetos/desejos são retidos; são uma espécie de “filtro social”. Acabam se tornando instrumentos da manutenção da potência soberana (dos cidadãos) e, para evitar perderem legitimidade, poder, devem, sobretudo, acautelar o direito e o interesse coletivo, seu objetivo principal. Caso contrário, perderiam a sua razão de ser, sua juricidade. Os operadores

---

<sup>180</sup> “Antes de ser monárquico ou democrático, o Estado, é, pois, um direito comum, o qual, por sua vez, exprime a potência de uma multidão.” (AURÉLIO, 2014, p. 360).

do direito (aqueles que criam as leis, o soberano) espinosamente, jamais poderão estabelecer critérios subjetivos para beneficiar apenas um grupo de indivíduos, aumentando a potência destes em prejuízo dos demais. Seria algo inadmissível. Para Espinosa, a política e a vida social, perderiam o seu propósito. Em suma, a igualdade de direitos, liberdades e segurança são os alvos da república democrática.

A estratégia mais visível do TP orienta-se para a diluição da unidade soberana no interior de uma rede de instituições e, por consequência, de uma apresentação do poder como tendencialmente plural. É, de resto, a partir dessa perspectiva institucional do poder que se podem compreender dois dos elementos fundamentais para a noção espinosana de soberania, a saber, a sua impessoalidade e a sua virtual eternidade, elementos estes que libertam a soberania do seu modelo hobbesiano, deixando o Estado <<absolutamente absoluto>> de ser aquele em que reina um poder unipessoal, para passar a ser aquele onde todos integram o corpo soberano [...] Sucede que, à luz da razão, o ser da soberania não pode pensar-se como unidade autofundadora sem outra causa que não a sua própria vontade. Daí que ele tenha de pensar-se apenas como se o fosse: <<*una veluti mente*>>. (AURÉLIO, 2014, p. 242, 245-246). Grifos nossos.

Como vimos, o poder do estado ou dos poderes soberanos decorrem das leis universais da natureza (assim como tudo na vida). E cabe a cada regime a criação de seus próprios direitos, costumes, etc. A mistura da unidade so-

berana (do poder soberano) no interior de uma rede de instituições (reguladoras e limitadoras dos impulsos, apetites dos homens), revelam o pensamento de Espinosa: apresentar o poder como tendencialmente diversificado, plural, múltiplo, bem como oportunizar a inclusão dos cidadãos nas estratégias políticas com contornos democráticos. Vale ainda dizer que os afetos: paixão e razão (embora opostos) devem ser contemplados em uma política real, praticável. Eles devem ser levados em consideração na coletividade.

Na democracia, portanto, o estado cria as leis que são, por sua vez, consideradas fundamentais para os súditos-cidadãos. A filosofia política de Espinosa requer essa compreensão democrática do direito/potência. É ela que coaduna a sua investigação intelectual.

A concepção da política e do direito, em Espinosa, não idealiza, mas demonstra a necessidade democrática da vida política (porque nenhuma sociedade política exige a exclusão, nenhum indivíduo político exige ser excluído, e *todos desejam tomar parte na determinação da sua própria liberdade*), da mesma forma a necessidade democrática do “jurídico” (porque a liberdade humana exige reconhecimento público, porque a vida civil exige igualdade de direitos e oportunidades). Porque parte da concepção de que o conatus é a essência atual de cada indivíduo e mantém ininterruptamente essa concepção, Espinosa determina, como princípio racional da vida política e da condição jurídica, a necessidade histórica, da *vida democrática como criação e exercício de direitos sem exclusão de qualquer pessoa*. É esse o conceito de democracia que está no horizonte do pensamento democrático desde a sua fundação e que exige, da prática

política e jurídica, ser fundação de uma ideia racional (porque necessária) de direito: a potência de cada cidadão na vida civil, em função da sua necessidade individual [...], e da necessidade coletiva de *paz e concórdia*. (ANDRADE, 2001, p. 258).

A expressão *reliqua desiderantur* (o resto falta), inserida após o último parágrafo escrito por Espinosa no capítulo XI, do *Tratado Político*, será uma incógnita. Justamente quando ele iria fazer as considerações sobre o sistema democrático – “Passo, enfim, ao terceiro e totalmente absoluto estado, a que chamamos democrático.” (ESPINOSA, 2009, p. 137). Decerto, a ausência do esquadrinhamento da democracia (funcionamento das instituições, por exemplo) faz diferença para aclarar a sua filosofia da vida política pacífica, feliz. Mas não podemos olvidar que há mais do que vestígios espinosanos, de que a condição completa da vida política expressa-se na democracia.

Não é à toa que Espinosa, nos textos políticos, considera que a “democracia é o mais natural dos regimes políticos”, já que somente nela o poder é absoluto. O que significa isso é, justamente, a ideia de que só na democracia o poder político (da comunidade política) é idêntico à união ou operação simultânea das potências de todos os indivíduos que constituem essa comunidade política. **Dizer que o poder na democracia é absoluto significa dizer que não que seja absolutista ou despótico, mas que a necessidade do Estado é idêntica à necessidade de todo o conjunto de cidadãos, ou de toda a *multitudo*.** (ANDRADE, 2001, p. 208). Grifos nossos.

O *Tratado Político*, aparentemente representa a realidade política na qual Espinosa estava inserido, sempre de olho na experiência como referência, contudo, sem se esquivar do presente. Há, de certa forma, um processo gradual de “libertação”, onde os indivíduos pouco a pouco, acabam se afastando da condição servil (escravos das paixões), que aparentemente, era o panorama comum. Do estado monárquico ao democrático, há uma gradual diluição do poder, e também um salto considerável em relação à potência da multidão e ao melhor encontro com a natureza do homem. Não obstante, Espinosa não rejeita completamente a submissão e as regras contidas em cada regime, mas tece considerações sobre esse “processo de emancipação”; há um “respeito” em Espinosa por cada regime. Inclusive, Espinosa redige os pontos importantes, os fundamentos do estado monárquico e aristocrático para que sejam, em tese, considerados “estáveis”, tema que não será abordado aqui. Certamente que para o bom gerenciamento da república (dos assuntos públicos), a liberdade inerente a cada modo, a cada coisa singular, a cada homem, deve ser resguardada.

“Estruturalmente, o TP completa a fundação espinosana de uma conceção do ser como produto da potência: ele chega assim a uma exaltação implícita e exemplar do governo absoluto da multidão exprimindo-se como liberdade organizada em segurança”. (NEGRI. A, apud AURÉLIO, 2014, p.45). Há direitos (de natureza) que simplesmente são inegociáveis, intransferíveis, que o estado jamais poderá retirá-los, mesmo com o pacto<sup>181</sup>. Nem por isso, na democracia são vistos como ameaça, pelo

---

<sup>181</sup> “Espinosa observa que a potência individual não é transferível por nenhuma espécie de contrato, uma vez que ela constitui precisamente a essência dos seres vivos, a qual não é senão o *conatus*, o esforço de cada um para resistir tanto quanto possa ao que o pode destruir ou reduzir-lhe a liberdade.” (AURÉLIO, 2014, p. 355).

contrário, são liberdades. “Para Espinosa o direito que cada um possui – governante ou governado, soberano ou súbdito, Estado ou indivíduo – não é mais nem menos que a sua potência ou capacidade de afirmar e realizar o que deseja.” (AURÉLIO, 2014, p. 354). Outrossim, os direitos não anulam a natureza comum dos homens (seus afetos), apenas auxiliam na busca por suas realizações. No mais, como exaustivamente narrado, servem para oferecer previsibilidade dos comportamentos humanos, desenvolvimento do ser, justa igualdade. A função da política através das lentes espinosanas, parece estar na elaboração de condições para que cada homem preserve ao máximo a sua verdadeira natureza, seu *conatus*, refutando tudo quanto lhe limita a ação. Em um estado em que todos os modos finitos, realmente se expressam e se expressam positivamente em uma única vontade (*una veluti mente*), sepultando o estado da exclusão, do caos, da submissão, do cerceamento de defesa e do medo, este estado naturalmente almejado, ao que tudo indica, resulta no estado democrático espinosano.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Deus espinosano é a substância absolutamente potente, livre, eterna. E suas ações seguem-se pela necessidade de sua natureza. É causa de si e de todas as coisas. O homem é uma potência finita (apenas uma fração de potência), concebido por essa potência absolutamente infinita. Nesta filosofia da imanência não existe o *possível*, tudo é *necessário*. O *conatus* presente na teoria dos afetos exprime de maneira mais evidente a metafísica espinosana. Esse esforço incessante e positivo que cada um tem em perseverar em seu ser (que acontece em ato) faz parte da própria essência humana. Logo, é intransferível em sua totalidade. E, por conta disso, dessa subjetividade (*conatus* -perseverança), os homens almejam sempre os bons encontros, aqueles que geram aumento de potência por estarem firmados na alegria, logo, evitam os maus encontros. Com vistas a uma vida duradoura, segura e pacífica, os homens unem-se para buscar o melhor, o útil. Tentam criar um ambiente amistoso, e formam o corpo coletivo. Nasce, então, a multidão: multiplicidade de potências individuais, diversidades de desejos, que quanto mais livre e racional, menos se apoia na superstição e transcendência (sobretudo na cartesiana) para garantir a sua harmonia. Ademais, a política imanentista espinosana não se aproxima de questões transcendentais, uma vez que ele as refuta, sob o argumento de que Deus é a natureza, o real em autoprodução. Vale dizer que do mesmo modo que a multidão persevera na sua existência, o estado civil, igualmente e naturalmente, resiste tanto quanto possa ao que pode destruir ou reduzir a sua liberdade. Além disso, a sociedade na prática acaba sendo forjada naturalmente pelas vias afetivas (imitação afetiva) alinhada com a reta razão. Por isso, a interpretação de um acordo/contrato pelo qual os homens de

maneira formal e emparelhada transfiram todo o seu direito natural ao soberano (como ocorre em Hobbes), deve ser afastada, pois o que se tem é um acordo pela razão.

Nesse entreolhar, Espinosa considera o estado civil como um prolongamento do estado de natureza. Contudo, não é porque a sociedade civil é criada que não haverá conflitos. Ao revés, a passionalidade fortemente presente em cada ser pode gerar as mais variadas desavenças na cidade. A figura do soberano e, principalmente, das instituições são importantes para controlar e moderar essas vontades divergentes, no sentido de diminuir a instabilidade nas relações. É uma tarefa árdua vencer as oscilações intrínsecas dos afetos. As instituições, mais do que os próprios governantes, são o artifício para o equilíbrio político, porque nelas, as paixões não recaem, e espera-se que tenham estabilidade, diferentemente dos homens que são tomados pelos afetos, vivendo numa constante flutuação de ânimo. Destarte, a depender da qualidade das instituições e do seu bom funcionamento, o estado pode ser considerado eterno, ou seja, ter assegurado o seu exercício do *imperium* voltado para o bem da coletividade (porque as leis são bens instituídas e invioladas). Quanto aos soberanos, acabam desenvolvendo habilidades para lidar com essas pluralidades passionais. Em tudo isso, eles, para se manterem no poder, sempre guiados pela utilidade, o bem comum, tentam cultivar e transmitir aos súditos-cidadãos confiança, segurança e nutrir apenas os afetos alegres na cidade. Caso contrário, se a indignação da maior parte da multidão for propagada no corpo social, por direito de natureza e salvação comum, é legítimo que essa multidão viole o contrato, ou melhor, o acordo pela razão, o que resultará na aniquilação do soberano e do estado.

A política (especialmente a democrática) espinozana não poderia ser concebida sem a criação dos direitos e das leis comuns que sustentam a sociabilidade. Estas devem se aproximar ao máximo da realidade e demandas

dos súditos-cidadãos e também das do soberano, pois, em tese, partem do afeto comum, percepção comum, expressam as verdadeiras necessidades daquilo que envolve tanto os ignorantes como os sábios, os ricos como os pobres, onde a liberdade e a segurança de todos sejam prioridades do estado, e que este, jamais viole a singularidade de cada um. Convém, sublinhar que cada indivíduo se conduz pelo princípio elementar da sobrevivência individual (*conatus*) e também pela lei suprema de natureza: não aceitar um mal senão para evitar outro pior ou pela esperança de um grande bem. As leis universais da natureza e o nosso *conatus* determinam os nossos desejos, e pelo mecanismo do mimetismo afetivo e dos afetos, os homens compartilham do afeto comum de quererem ser governados como que por uma só mente. Desejo unísono que expressa a vontade dessa associação de homens, dessa cooperação mútua, por meio do acordo pela razão que decidem transferir parte de seu direito natural ao governante e, por isso mesmo, permanecem iguais, como eram antes no estado de natureza, mas agora com proteção e liberdade. O ponto crucial acontece quando o regime político, seja ele qual for, gera alta voltagem potencial entre soberano e súdito-cidadão, cerceando as liberdades dos indivíduos, da multidão. É contra esse movimento autoritário, controlador que Espinosa é combativo. E este movimento supostamente ocorre na aristocracia, e também (de forma mais impetuosa) na monarquia. Segundo o autor, nesses regimes, ao invés de haver a inclusão dos homens nas deliberações, elaboração das leis, votações, etc, há, na verdade, a exclusão. E, de forma explícita e prejudicial ao bem comum, há o favorecimento de um homem (do rei), no caso da monarquia, ou de um grupo específico de privilegiados (os patrícios), como acontece na aristocracia, em prejuízo da maioria, da *multitudo*. Nesse giro, torna-se impraticável conservar a concórdia entre as potências.

O caminho tomado até aqui consiste, em certa forma, em revelar pelas lentes imanentes espinosanas, o regime que melhor equilibra essa complexidade de desejos que exige constante reformulação e habilidade política. Assim, o regime democrático, acaba sendo, por fortes indícios, o que melhor concilia a união interna da cidade e, por consequência, torna-a virtuosa/potente. Ao que as obras indicam, ao longo do tempo, Espinosa percebeu que a construção de uma vida feliz, de otimização do *conatus* individual e coletivo, acontece e perpetua-se na democracia. Nela, todos os homens estão afetivamente dispostos a serem conduzidos como que por uma única mente: soberano coletivo.

De maneira quase unânime, confiam a soberania ao conselho que é composto pela própria multidão. Surge, então, o poder soberano coletivo, ou melhor, o regime político absoluto, no qual a multidão tem voz, direito de expressar opiniões e pensar livremente: o governo da inclusão. E, a sua vontade é tida por vontade soberana, absoluta. Para Espinosa, nem a monarquia, nem a aristocracia, podem ser considerados regimes absolutos, porque elas não incluem a vontade de todos, mas apenas a vontade do rei e dos patrícios, respectivamente. Apesar da aristocracia caminhar na direção de uma maior diluição do poder, por assim dizer, ainda assim deixa a desejar, segundo Espinosa. E por isso, não é considerado o absoluto *imperium*. Nestes gêneros de estado, além da multidão não conseguir expressar efetivamente e suas vontades acabam sendo subordinadas a um homem ou grupo, ademais, ela ainda inspira um certo receio a estes governantes. Por ser a maioria, podem oferecer oposição caso percebam que o soberano esteja tentando apoderar-se do exercício do poder político com intenções particulares. Pensando o objetivo do autor no *Tratado Político*, o de tornar o poder político um exercício plural, igualitário, aparentemente, apenas a democra-

cia é capaz de fazê-lo. Nela, a própria multidão autodesigna-se como poder soberano. A multiplicidade de vontades/potências/desejos individuais traduzem-se em uma vontade comum através do soberano (coletivo). Há, em certo sentido, clareza nas decisões, uma vez que o autor é a favor de que os assuntos da cidade sejam tratados com transparência em relação à multidão, o que, aparentemente, não acontece nos outros regimes. Percebe-se que o autor utiliza o critério da potência, ou melhor, do poder de realizar o que se deseja, como parâmetro para a conservação da liberdade. Pensar um estado virtuoso, seguro, pacífico e compartilhar com o máximo possível de indivíduos a beatitude, encaminha-nos a favor da interpretação de que o estado democrático é, para Espinosa, o mais natural dos regimes. Multidão excluída (subserviente) e democracia, são para Espinosa, elementos incompatíveis. No estado livre, os súditos-cidadãos obedecem livremente às leis do soberano, porque estas estão alinhadas com os seus *conatus*. Por fim, cabe mencionar que não apontamos respostas definitivas para o fim dos problemas surgidos no âmbito coletivo, independente do regime, mas apenas uma tentativa de desenhar os traços pelos quais os homens, por um imagiário coletivo, enchem-se de e desejam a esperança democrática. Frise-se que a existência humana acontece em ato. Por isso, a multidão e os regimes serão construídos na *práxis* política e não com os que sonham com o século dourado dos poetas.



## REFERÊNCIAS

### Referências primárias

- ESPINOSA, Benedictus de. **Ética**. 1. ed. 2ª reimpressão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2021.
- ESPINOSA, Baruch de. **Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- ESPINOSA, Baruch de. **Tratado Teológico-Político**. 3. ed. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 2004.
- ESPINOSA, Benedictus de. **Tratado da Emenda do Intelecto**. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2015.
- ESPINOSA, Baruch de. **Tratado Político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- ESPINOSA. **Opera**. Ed. de Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 4 vols, 1972 (1ª ed. 1925).
- SPINOZA, Benedictus de. **Correspondência completa e vida**. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

### Referências secundárias

- ANDRADE, Fernando Dias. **Pax Spinozana: direito natural e direito justo em Espinosa**. Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. São Paulo:2001.
- ARANA, Juan. **En torno a la filosofía natural de Newton. Crisis de la modernidade. Kant y las tres físicas**. Salamanca: Varona, 1991.
- AURÉLIO, Diogo Pires. **Imaginação e Poder: Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa**. Lisboa: edições Colibri, 2000.

- AURÉLIO, Diogo Pires. **O mais natural dos regimes: Espinosa e a democracia**. Lisboa: Temas e debates/ Círculo de leitores, 2014.
- AURÉLIO, Diogo Pires. **Introdução**. In: ESPINOSA, **Tratado Teológico-político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2003.
- AURÉLIO, Diogo Pires. **Tradução, Introdução e Notas**. In: ESPINOSA, **Tratado Político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- BOVE, Laurent. **Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese**. (Coleção Invenções Democráticas). Belo Horizonte: Autêntica/Nupsi-USP, 2010.
- BOVE, Laurent. "Uma filosofia de resistência à dominação". In: **Revista do Instituto Humanitas Unisinos - IHU On-line**. Nº 397, Ano XII, 06/08/2012.
- BRAGA, Luiz Carlos Montans. **DEMOCRACIA NECESSÁRIA: ontologia, direito e liberdade em Espinosa**. Dissertação de mestrado. Faculdade de Direito da USP (DFD - Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito). 2004.
- BRAGA, Luiz Carlos Montans. **Spinoza e nós. Transições do desejo**. Rio de Janeiro: Editora Puc Rio, v.2: Spinoza atual/inatural, p.224-233, 2017.
- BRAGA, Luiz Carlos Montans. **Ontologia, Desejo e política em Espinosa**. Griot: Revista de Filosofia, Amargosa - BA, v.19, n.1, p.139-158, fevereiro, 2019.
- BRAGA, Luiz Carlos Montans. **Politics affective design: a reading of Spinoza's philosophy**. 2015. 240 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.
- CAMPOS, André Santos. **Ius sive potentia. Individuação jurídico-política na filosofia de Spinoza**. Tese de Doutorado apresentada ao Dep. de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Lisboa, 2008.

- CHAUI, Marilena. **Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CHAUI, Marilena de Souza. **Nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CHAUI, Marilena. **Os sentidos da paixão. Entre dois mundos, 30 anos de experiências do pensamento**. Youtube, 22 de setembro de 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4qeNdS-xCTHI&t=305s>.
- CHAUI, Marilena. **Spinoza e as Américas. Os conflitos no seio da multidão**. Rio de Janeiro/Fortaleza: EdUECE, p. 85-107, v.2, 2014.
- CHAUI, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- CHAUI, Marilena. **Spinoza: quarto coloquio. O fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário**. Córdoba: Brujas, 2008.
- DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza (Vincennes)**. 3. ed. . Fortaleza: UECE, 2019.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa Filosofia prática**. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o problema da expressão**. São Paulo: Escuta, 2002.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Edições 70: Grupo Almedina (Portugal), 2018. 9789724422084. Disponível em: <https://integrada.minhabiblioteca.com.br/#/books/9789724422084/>. Acesso em: 18 jan. 2022.
- DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.
- DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 1644.
- HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

- HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Mediafashion: Folha de São Paulo, v.29. 2022.
- ITOKAZU, Ericka Marie. **A última tentação do paralelismo na interpretação da filosofia de Espinosa**. Revista Conatus – Filosofia de Espinosa. v.4, n.8, p. 37-46, dezembro, 2010.
- LENOIR, Frédéric. **O milagre Espinosa: uma filosofia para iluminar nossa vida**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- MILL, John S. **Utilitarismo**. São Paulo: Editora Blucher, 2020. E-book. 9788521219491. Disponível em: <https://integrada.minhabiblioteca.com.br/#/books/9788521219491/>. Acesso em: 21 ago. 2022.
- MACHEREY, Pierre. Prefácio. In: **A Anomalia Selvagem: Poder e Potência em Espinosa**. 2. ed. São Paulo: Editora 34/Politeia, 2018.
- MATHERON, Alexandre. Prefácio. In: **A Anomalia Selvagem: Poder e Potência em Espinosa**. 2. ed. São Paulo: Editora 34/Politeia, 2018.
- MATHERON, Alexandre. **Indivíduo e comunidade em SPINOZA**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2021.
- MONTANS BRAGA, Luiz Carlos. **A política e os afetos: a concepção espinosana / Affects and politics: Spinoza's conception**. Revista Direito e Práxis, [S.l.], v. 8, n. 3, p. 2010-2042, set. 2017. ISSN 2179-8966. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/24762/21388>>. Acesso em: 14 set. 2022. doi:<https://doi.org/10.12957/dep.2017.24762>.
- MONTANS BRAGA, Luiz Carlos. **Indignação, política e direito em Espinosa / Indignation, politics and right in Spinoza**. REVISTA QUAESTIO IURIS, [S.l.], v. 11, n. 2, p. 1037-1051, maio 2018. ISSN 1516-0351. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/quaestioiuris/article/view/31380>>. Acesso em: 05 nov. 2022. doi:<https://doi.org/10.12957/rqi.2018.31380>.

- MONTANS BRAGA, Luiz Carlos. **Trama afetiva da política: uma leitura da filosofia de Espinosa**. Curitiba: Prismas, 2016.
- NEGRI, Antonio. **A Anomalia Selvagem: Poder e Potência em Espinosa**. 2. ed. São Paulo: Editora 34/Politeia, 2018.
- PLATÃO. **A República**. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- RAMOND, Charles. **Vocabulário de Espinosa**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.
- SANTIAGO, H. **Da superstição ao autoritarismo segundo a lógica das paixões: o exemplo de Alexandre no prefácio do Tratado teológico-político**. Cadernos Espinosanos, [S. l.], n. 44, p. pp. 15-38, 2021. DOI: 10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2021.180601. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/180601>. Acesso em: 29 jan. 2022.
- SANTIAGO, Homero. **Entre servidão e liberdade**. Cadernos Espinosanos, [S. l.], n. 26, p. 11-23, 2012. DOI: 10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2012.89455. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/89455>. Acesso em: 27 jan. 2022.
- SILVA, Daniel Santos da. **Conflito e Resistência na filosofia de Espinosa**. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.
- DA SILVA, H. A. **Thomas Hobbes: política, medo e conflitos sociais**. Cadernos de Ética e Filosofia Política, [S. l.], v. 1, n. 30, p. 143-164, 2017. DOI: 10.11606/issn.1517-0128.v1i30p143-164. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/138747>. Acesso em: 28 ago. 2022.

A investigação que se pretende neste trabalho aborda a construção da possibilidade de o regime democrático ser apontado por Espinosa como o mais natural dos regimes, visto que nele os homens são capazes de viver, na medida do possível, a verdadeira felicidade, e experimentarem a alegria coletiva, justamente por exercerem de maneira mais efetiva o seu direito natural em harmonia com o direito natural da coletividade. Os direitos comuns estabelecidos pelo estado, especialmente o democrático, além de proporcionarem aos seus cidadãos concórdia e segurança, lhes permitem a expansão de suas potências, tornando-as tão fortes e tão unidas que formam a multidão. Cria-se, portanto, dessa união de potências, uma nova e intensa potência capaz de participar ativamente no governo. Por isso, pode-se mostrar, segundo Espinosa, que na democracia o poder e o direito de governar estão nas mãos da multidão.

## CONCEPÇÃO

Dissertação de Mestrado

Programa de Pós-Graduação em Filosofia da  
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”  
(UNESP) – Campus de Marília

Apolodoro Virtual Edições



9 78-65-88619-49-0

ISBN 978-65-88619-39-1