

# A FUNDAÇÃO DA POLÍTICA E A INSTITUIÇÃO DO DIREITO A PARTIR DA CRÍTICA DE ESPINOSA AO UNIVERSALISMO MORAL KANTIANO

Francisco Yrallyps Mota Chagas \*

DOI: <https://doi.org/10.52521/conatus.v16i27.13418>

## INTRODUÇÃO

**B**aruch de Espinosa<sup>1</sup> (1632-1677), filósofo holandês do século XVII, formulou um sistema filosófico radicalmente distinto da tradição e das filosofias da modernidade. Tal sistema filosófico parte da ontologia para conceber uma ética, uma teoria política e uma teoria do direito que se contrapõem aos paradigmas concebidos pela tradição e pela modernidade. No âmbito da política e do direito, Espinosa é um crítico radical do jusnaturalismo (clássico e moderno). Para ele, a legitimação da ordem jurídico-política está fundada no conceito de potência, e não na razão. Ademais, Espinosa não recorre a valores essenciais e universais que poderiam servir de fundamento e legitimação da ordem jurídico-política. Nessa perspectiva, a política e o direito em Espinosa têm raízes ontológicas, e não deontológicas, como em Immanuel Kant, já que a filosofia espinosana refuta qualquer perspectiva ética que se baseie

\* Doutorando em Filosofia na Universidade Federal do Ceará - UFC.

1 Há muita controvérsia em torno da forma correta de escrever o nome do filósofo. Em relação ao primeiro nome, alguns preferem utilizar a versão latina *Benedictus*. Outros preferem utilizar a versão hebraica *Baruch*. Já outros preferem a versão aportuguesada *Bento*. Quanto ao segundo nome, há aqueles que preferem utilizar Spinoza, isto é, começando com “S” e utilizando “z” como penúltima letra. Os que optam por essa grafia argumentam que era assim que o filósofo assinava seu nome no início de sua produção intelectual. Por outro lado, há aqueles que preferem a grafia Espinosa, isto é, começando com a letra “E” e utilizando “s” como penúltima letra. Não é objetivo deste trabalho adentrar no mérito dessa controvérsia. Neste trabalho, optou-se pela grafia Baruch de Espinosa por ser a forma utilizada na maioria dos textos usados como referência nesta pesquisa. Para aprofundamentos em torno dessa controvérsia, Cf. GEBHARDT, Carl. O nome de Spinoza. Tradução de Acelino Pontes, Revisão de Sérgio L. Persch e Nota introdutória de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. **Revista Conatus** - Filosofia de Spinoza. v. 6, nº 11, 2012, p. 89-93. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/conatus/issue/view/150>. Acesso em: 27 jun. de 2024.

em fundamentos universalmente válidos para o ajuizamento das condutas humanas. É dizer, a concepção ética defendida por Espinosa é oposta à concepção moral desenvolvida por Kant. O objetivo deste trabalho é expor a crítica de Espinosa ao universalismo moral kantiano e, partindo das premissas defendidas pelo filósofo, indicar parâmetros que torne possível defender uma teoria política e uma teoria do direito compatíveis com o sistema filosófico espinosano. O trabalho está dividido em quatro seções. O objetivo da primeira seção é expor brevemente as premissas gerais do pensamento de Espinosa para explicar como os conceitos potência, *conatus* e direito de natureza estão articulados no pensamento do filósofo. Na segunda seção, tratar-se-á da ética, da política e do direito na filosofia de Espinosa. Verificar-se-á que essas três dimensões são indissociáveis no sistema filosófico espinosano. Como parte do objetivo geral deste trabalho é expor a crítica de Espinosa ao universalismo moral kantiano, a terceira seção trata do projeto kantiano de reconfiguração da moralidade expondo as linhas centrais da moral defendida por Kant. Por fim, a quarta seção expõe a perspectiva ética defendida por Espinosa. Verificar-se-á que a *subversão* promovida por Espinosa concebe, a partir da ontologia, uma ética, uma teoria política e uma teoria do direito substancialmente originais.

## A ONTOLOGIA DE ESPINOSA: CONATUS E POTÊNCIA

Toda a filosofia de Espinosa é remetida à ideia de *Natureza*, mas “Natureza”, na ontologia espinosana, identifica-se a *Substância*<sup>2</sup> (Goyard-

2 Na filosofia de Espinosa, *Deus* é identificado com a *Substância*. Na *Ética*, Espinosa define *Deus* do seguinte modo: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (E1Def6). Já *Substância* é definida assim: “Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de

Fabre, 2007, p. 53), “[...] um ser que existe em si e por si, que pode ser concebido em si e por si e sem o qual nada existe nem pode ser concebido” (Chauí, 2012, p. 17)<sup>3</sup>. Chauí (2012, p. 17) esclarece que, “Toda substância é substância por ser causa de si<sup>4</sup> (causa de sua essência, de sua existência e da inteligibilidade de ambas) e, ao causar-se a si mesma, causa a existência e a essência de todos os seres do universo”. Ademais, na ontologia de Espinosa, o direito de natureza identifica-se com o *conatus*<sup>5</sup>, que por sua vez, identifica-se com o conceito de *potência* (Goyard-Fabre, 2007, p. 54-55). Para Espinosa, *conatus* – expressão latina que pode ser traduzida como *esforço* – é “a essência atual de um ente singular” (Chauí, 2011, p. 46)<sup>6</sup>.

Quanto ao conceito de *potência*, Espinosa

---

outra coisa a partir do qual deve ser formado” (E1Def3) (Spinoza, 2018, p. 45). Por outro lado, no Prefácio da Parte 4 da *Ética*, Espinosa identifica *Deus* a *Natureza* (*Deus sive Natura*). A respeito da articulação desses conceitos, Chauí (2013, p. 120, grifo do autor) explica o seguinte: “À substância e seus atributos, enquanto atividade infinita que produz a totalidade do real, Espinosa dá o nome de *Natureza Naturante*. A totalidade dos modos produzidos pelos atributos, designa o nome de *Natureza Naturada*. Graças à causalidade imanente, a totalidade constituída pela *Natureza Naturante* e pela *Natureza Naturada* é a unidade eterna e infinita cujo nome é Deus. A imanência está concentrada na expressão célebre: *Deus sive Natura*. Deus, ou seja, a *Natureza*”. Assim, Deus, a Substância ou a *Natureza* são expressões de uma mesma realidade. Alves (2015, p. 14-15) esclarece que um dos aspectos do método utilizado por Espinosa e que caracteriza a sua filosofia é que ele busca esvaziar os sentidos atribuídos pela tradição a determinados conceitos habituais e reconstruí-los, mas conservando os mesmos vocabulários. Isso se dá, por exemplo, com os conceitos de “bem” e “mal”, “perfeição” e “imperfeição”, “liberdade”, “potência”, “poder”, “Deus” ou “Substância” e “direito natural”.

3 Nas palavras do próprio Espinosa: “Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deve ser formulado” (E1Def3) (Spinoza, 2018, p. 45).

4 Nas palavras do próprio Espinosa: “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existência” (E1Def1) (Spinoza, 2018, p. 45).

5 Cf. Proposição 37, Escólio 2, da Parte 4 da *Ética* (Spinoza, 2018); Capítulos 4 e 16 do *Tratado Teológico Político* (Spinoza, 2003); e Capítulo 2 do *Tratado Político* (Spinoza, 2009).

6 Essa definição está na Proposição 6 da Parte 3 da *Ética* nos seguintes termos: “Cada coisa, o quanto está em suas forças [leia-se: o quanto está em si], esforça-se para perseverar em seu ser” (E3P6). Na Proposição seguinte, Espinosa complementa: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa” (E3P7). (Spinoza, 2018, p. 251).

parte da noção de *potência da Substância* para reformular o conceito de *potência* da tradição. Guimaraens (2010, p. 64) explica que, para Espinosa, “[...] a *potência* de Deus [da *Substância*] não pode ser concebida como poder (*potestas*) de um tirano que, a partir de modelos possíveis inscritos em seu intelecto, realizaria aquilo que sua livre vontade<sup>7</sup> determinasse”. Para o autor, a crítica espinosana às concepções filosóficas e teológicas de seu tempo reside exatamente nesse ponto<sup>8</sup>. Para Espinosa, não é possível dissociar *potência* e *essência* de Deus (da *Substância*), já que a “[...] *essência* divina envolve a sua *potência*, ou seja, a *essência* divina é produtiva”<sup>9</sup> (Guimaraens, 2010, p. 65). “Existente em si e por si, *essência* absolutamente complexa, a substância absoluta é *potência* absoluta de autoprodução e de produção de todas as coisas” (Chauí, 2012, p. 17). Daí que, para Espinosa, “A *potência* é sempre plena e atual”. Logo, *potência* e *ato* são indissociáveis.” (Guimaraens, 2010, p. 65)<sup>10</sup>.

A esse respeito, é esclarecedora a explicação de Chauí (2013, p. 122, grifo do autor): “Tudo o que existe, exprime num modo *certo* (isto é, assim e não de outra maneira)

---

7 Espinosa refuta a ideia de *livre-arbítrio* da tradição judaico-cristã e subverte tal ideia ao trabalhar com a noção de *livre necessidade*. A esse respeito, Chauí (2012, p. 16) afirma o seguinte: “De fato, distanciando-se de toda a tradição da filosofia, que identifica liberdade e o exercício da vontade como livre-arbítrio para escolher uma entre alternativas contrárias, Spinoza afasta a imagem da vontade como causa livre e concebe a liberdade como ação que segue necessária e exclusivamente da natureza do agente, ou como lemos na última definição com que abre a Parte 1 da *Ética*: é livre o que existe somente pela necessidade de sua natureza – trata-se de Deus – e age somente pela necessidade de sua natureza – trata-se tanto de Deus como do homem”.

8 Conforme esclarece Ferreira (2012, p. 10), Espinosa refuta a concepção de *Deus* da tradição (transcendente, pessoal, passível e criador) e concebe um *Deus* imanente, impessoal, impassível e necessário. Ainda segundo o autor, “Deus é a *Natureza*, e esta é totalidade das coisas que existem [...]”. A crítica de Espinosa à concepção do *Deus* da tradição está explicitada no Escólio da Proposição 17 da Parte 1 da *Ética*. Nesse trecho, Espinosa afirma o seguinte: “[...] a onipotência de Deus desde toda a eternidade tem sido em ato e pela eternidade permanecerá na mesma atualidade” (E1P17S) (Spinoza, 2018, p. 79).

9 Nesse sentido, para Espinosa, Deus não é *criador*, e sim produtor. Ele se afasta, assim, da ideia de entendimento criador concebida pela tradição.

10 Essa identidade entre a *potência* e o ato de efetuação da *potência* está sintetizada na Proposição 34 da Parte 1 da *Ética* quando Espinosa afirma: “A *potência* de Deus é sua própria *essência*” (E1P34) (Spinoza, 2018, p. 107).

e determinado (isto é, por esta conexão de causas e por nenhuma outra) a essência da substância.”. Nesse sentido, prossegue a autora, considerando que a essência e a potência da substância são indissociáveis, “[...] tudo o que existe, exprime num modo certo e determinado a potência da substância”. Em outras palavras, tudo o que existe são expressões certas e determinadas da potência da substância, e, por conseguinte, são também “[...] potências ou forças que produzem efeitos necessários [...] A essa potência de agir singular e finita, Espinosa dá o nome de *conatus*, [que é] o esforço de autopreservação na existência”.

Após explicar como os conceitos de *potência* e *conatus* estão articulados no pensamento de Espinosa, será importante esclarecer na sequência como esses dois conceitos estão identificados com o conceito de *direito de natureza*. Além disso, faz-se mister explicar como Espinosa concebe os seres humanos. Esses esclarecimentos são necessários para demonstrar como é possível, a partir da filosofia de Espinosa, pensar uma ética, uma teoria política e uma teoria do direito que se contrapõem ao paradigma concebido na modernidade.

#### A ÉTICA, A POLÍTICA E O DIREITO NA FILOSOFIA DE ESPINOSA

Numa correspondência enviada ao amigo Oldenburg<sup>11</sup> provavelmente no outono de 1665, Espinosa (2014, p. 161) afirma o seguinte: “[...] considero que os homens, como os outros seres, não são senão uma parte da natureza [...]”. Afirmar que o ser humano é uma *parte* da natureza significa dizer que cada ser humano exprime, de um modo certo e determinado, a potência da natureza (da *Substância*). Nesse sentido, o ser humano é uma “singularidade que possui uma forma singular e não outra e nenhuma outra” (Chauí, 2013, p. 122)<sup>12</sup> e, se a potência de cada coisa singular é uma expressão da potência infinita da Substância, deduz-se que

tal potência se concretiza na realidade, em ato, mediante um esforço em perseverar no próprio ser, ou seja, mediante o *conatus* (Guimaraens, 2010, p. 123). É a partir dessa compreensão – o ser humano como parte da natureza – que se torna possível conceber uma (outra) ética, uma “outra política”<sup>13</sup> e um “outro direito”<sup>14</sup> (Guimaraens, 2010, p. 122).

Importante destacar que Espinosa é um crítico radical do jusnaturalismo (clássico e moderno). A legitimação da ordem jurídico-política em Espinosa está fundada no conceito de *potência*, e não na *razão*. Ademais, Espinosa não recorre a valores essenciais e universais que poderiam servir de fundamento e legitimação da ordem jurídico-política. A política e o direito em Espinosa têm raízes *ontológicas*, e não *deontológicas* – como em Immanuel Kant (1724-1804), conforme será tratado adiante. Assim, para Espinosa, o *direito natural* corresponde, em cada coisa singular, ao *conatus*, cuja expressão no ser humano Espinosa denomina de *desejo* (Guimaraens, 2010, p. 124-125)<sup>15</sup>. Se o *conatus*, para Espinosa, é a essência atual de um ente singular – conforme já foi esclarecido –, o *desejo* é a essência atual de um ser humano. O desejo, portanto, é *conatus*, “[...] movimento infinitesimal de autoconservação na existência”. É, pois, “o poder para existir e persistir na existência” (Chauí, 2011, p. 46). Disso se deduz que o pensamento de Espinosa se distingue radicalmente da tradição, já que o direito não é pensado a partir da razão, e sim do desejo. É

13 “Outra” no sentido de uma teoria política distinta das demais teorias políticas que serão questionadas por Espinosa.

14 “Outra” no sentido de uma teoria do direito distinta das demais teorias do direito que serão questionadas por Espinosa.

15 É possível identificar a relação entre direito e potência em diversas passagens no conjunto da obra de Espinosa. Na *Ética* Espinosa (2018, p. 435) afirma: “[...] o direito de cada um é definido pela sua virtude ou potência [...]” (E4P37S1). Já no *Tratado Teológico-Político* (doravante *TTP*), o filósofo afirma: “[...] o direito da natureza estende-se até onde se estende a sua potência [...]”. Na sequência do mesmo trecho do *TTP*, após destacar que há uma correlação entre a potência e o direito de todas as coisas em conjunto – ou seja, da natureza – e a potência e o direito de cada ente singular, Espinosa afirma que “[...] cada indivíduo tem pleno direito a tudo que está em seu poder, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua exata potência”. E em outro trecho conclui que “O direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência” (Spinoza, 2003, p. 234-235).

11 Heinrich Oldenburg foi um diplomata e filósofo alemão radicado na Inglaterra com que Espinosa trocou muitas correspondências durante a vida.

12 Importante destacar que, segundo Espinosa, o ser humano, assim como os demais seres existentes, é uma singularidade *finita*, com uma potência finita; por conseguinte, uma característica do ser finito é padecer, necessariamente. Cf. Proposições 2, 3 e 4 (e *Demonstração*) da parte 4 da *Ética*.

dizer: “Os seres humanos têm direitos na medida em que desejam, e não porque são racionais, mesmo porque nem todos os seres humanos são necessariamente racionais” e o que faz cada ser humano a se afirmar no mundo é seu esforço para perseverar na existência (Guimaraens, 2010, p. 125). Em síntese, o direito natural em Espinosa se define pelo desejo, e não pela razão – como defendem os moralistas da tradição<sup>16</sup>.

Conforme esclarece Goyard-Fabre (2007, p, 54) na “ontologia naturalista” de Espinosa, “o direito de natureza não tem outra instância de legitimação senão a perseverança do ser no seu ser [no *conatus*] [...]”. Nesse diapasão, o direito natural espinosano não apela a “[...] nenhum normativismo, a nenhuma axiologia, a nenhuma teleologia. Estranho à razão, ele significa a efetividade do ser”. A crítica de Espinosa aos moralistas está explícita nas primeiras linhas do *Tratado Político* quando ele afirma que os filósofos concebem os afetos como vícios e uma natureza humana que não existe em parte alguma e a censurar aquela que realmente existe. Ao agirem assim, concebem os seres humanos não como são, mas como gostariam que eles fossem, de onde resulta que, na maioria das vezes, escrevem sátira em vez de ética e que nunca concebem a política que possa ser posta em prática, mas sim como quimera que só poderia instituir-se “[...] na utopia ou naquele século de ouro dos poetas”, onde a política não seria efetivamente necessária (Spinoza, 2009, p. 5-6).

Conforme esclarece Guimaraens (2010, p. 125), a *ontologia* de Espinosa – e, por conseguinte, a *ética*, a *política* e o *direito*<sup>17</sup> – é

16 Aqui cabe um esclarecimento. Não é correto afirmar que Espinosa ignora a importância da razão. Com efeito, conforme explica Ferreira (p. 2012, p. 14), o conceito de razão em Espinosa é dinâmico, já que a razão espinosista “vai-se constituindo num diálogo permanente com outras instâncias, nomeadamente com as paixões e com o desejo. [...] Quando o desejo é trabalhado e orientado pela razão aumentamos o ser próprio, o que nos enche de alegria. Racionalizamos o desejo percebendo nele a existência de etapas que nos levam das paixões tristes às alegres. São estes [afetos] que devemos cultivar [...]”. Nesse sentido, conclui a professora, o ser humano não pode fugir às paixões, dado que são inerentes à condição humana.

17 Guimaraens (2010, p. 2) esclarece que, no sistema filosófico espinosano, “[...] ontologia, ética, teoria do conhecimento, política e direito são faces de um mesmo universo”, mas que a razão de ser dos quatro últimos se funda na primeira, isto é, “A ética, a teoria do conhecimento, a política e o direito nada mais são do que mecanismos de expressão e materialização do universo ontológico”.

“desutópica”. No mesmo sentido, Negri (2018, p. 368-369), afirma que a ruptura espinosana reside exatamente na importância teórica da centralidade da “desutopia”, que se apresenta como uma alternativa radical e originária ao pensamento moderno burguês. Trata-se de uma alternativa imanente<sup>18</sup> e possível na história do pensamento ocidental<sup>19</sup>. Para Guimaraens (2010, p. 168), “[...] a fundação da imanência absoluta destrona quaisquer interpretações transcendentais dos valores”. Nessa perspectiva, complementa o autor, “Os valores assumem um caráter eminentemente adjetivo, não envolvendo qualquer fundamento transcendente que os legitime”. Eis porque, segundo Negri (2017, p. 126) é tão importante “retornar a Espinosa”. Para o autor, a concepção do *ser* espinosano “[...] exclui toda utopia e, antes, é ensinamento de uma desutopia profunda, contínua, estável, em cujo quadro a esperança da transformação revolucionária apresenta-se como dimensão do real, como superfície da vida”. Ademais, a ontologia espinosana “[...] põe a subversão como processo de transformação dentro da desutopia, eis a sua unicidade”. (Negri, 2017, p. 126).

Nisso reside a crítica de Espinosa ao moralismo kantiano. Com efeito, a ética espinosana refuta qualquer perspectiva que se baseie em fundamentos universalmente válidos para o ajuizamento das condutas humanas. Antes de prosseguir na explicitação dessa crítica

18 Conforme explica Negri (2017, p. 166, grifo do autor), imanência significa “[...] que não há *fora* deste mundo. Que neste mundo existe apenas a possibilidade de viver (de se mover e de criar) *aqui dentro*. Que o ser no qual nós estamos, e do qual não podemos nos libertar (porque somos feitos desse próprio ser, e qualquer coisa que façamos nada mais é que um agir sobre, ou seja, um agir desse nosso ser), é um *dever*, não fechado, não prefigurado ou pré-formado, mas produzido”.

19 A abordagem de Negri está relacionada ao que ele chama de “utopia do mercado”. Segundo o autor, “A história do pensamento moderno deve ser vista como problemática da nova força produtiva. O filão ideologicamente hegemônico é aquele que é funcional para o desenvolvimento da burguesia: ele se dobra sobre a ideologia do mercado, na forma determinada imposta pelo novo modelo de produção. O problema é, como demonstramos amplamente, a hipóstase do dualismo do mercado no sistema metafísico: de Hobbes a Rousseau, de Kant a Hegel. Este é então o filão central da filosofia moderna: a mistificação do mercado se torna utopia do desenvolvimento. Diante dela, a ruptura espinosana – mas já, primeiramente, a feita por Maquiavel, depois, a consagrada por Marx. A desutopia do mercado se torna neste caso afirmação da força produtiva como terreno de liberação” (Negri, 2018, p. 368-369).

de Espinosa ao pensamento de Kant, faz-se necessário tratar do objeto da crítica, a saber: o universalismo moral kantiano.

### O UNIVERSALISMO MORAL KANTIANO

Para Höffe (2005, p. 183), a ruptura filosófica que podemos atribuir a Kant “[...] abarca não somente o mundo do conhecimento, mas também o da ação”<sup>20</sup>. Para o autor, no âmbito da ação, “[...] a moralidade reivindica validade universal e objetiva”. Assim, a (re) configuração da *filosofia prática* promovida por Kant tem como objetivo uma nova fundamentação da moralidade. Ainda segundo Höffe (2005, p. 184), Kant “[...] parte da premissa de que o julgar e agir morais não são questão de um sentimento pessoal ou de uma decisão arbitrária e, tampouco, uma questão de origem sociocultural, de tato ou de estudada convenção”. Na verdade, para Kant, “[...] a ação humana [é] submetida a obrigações últimas, para cuja observância se é chamado a prestar contas perante outros mas também perante a si mesmo” (Höffe, 2005, p. 184).

Para compreender o projeto kantiano de reconfiguração da moralidade, é necessário abordar o conceito de lei moral e tratar da posição do ser humano no mundo (Guimaraens, 2010, p. 197). Começamos pela segunda questão, já que a compreensão da lei moral em Kant pressupõe o problema da posição do sujeito moral. Para Kant, o ser humano possui uma peculiaridade em relação aos demais

seres, na medida em que duas dimensões da realidade nele se fazem presentes, a saber: “de uma parte, [somos] fenômeno [tanto quanto qualquer coisa existente], mas de outra, ou seja, no que se refere a certas faculdades, [somos] um objeto puramente inteligível”. Isso porque a ação humana “[...] de modo algum pode ser computada na receptividade da sensibilidade. Denominamos estas faculdades de entendimento e razão” (Kant, 1980, p. 377).

Guimaraens (2010, p. 196-197) explica que a *razão prática* kantiana “[...] se vincula à faculdade da vontade, visando a regular e a orientá-la”. Mediante o uso da razão, é possível conhecer a *lei moral* e aquilo que ela determina. Portanto, o ponto de partida para a reflexão no âmbito prático, segundo Kant, é um “*fato de razão*”<sup>21</sup>, a saber, o fato de que todos os seres humanos têm *consciência* de certos comandos que experimentam como *incondicionados*, isto é, como *imperativos categóricos*. Como são incondicionados – portanto, categóricos –, o ser humano tem a consciência do *dever* de cumprir determinado conjunto de normas, por mais que nem sempre tenham *vontade* de cumpri-las. Isso porque a razão apresenta essas normas como deveres (Cortina; Martínez, 2013, p. 69).

Diferente dos *imperativos hipotéticos*<sup>22</sup> – que têm a seguinte forma: “se você quer Y, então deve fazer X” – os *imperativos categóricos* “mandam realizar uma ação de modo universal e incondicionado, e sua forma lógica corresponde ao esquema: “Você deve – ou ‘não deve’ – fazer X!”. Em outras palavras, os imperativos categóricos são aqueles que determinam uma ação de forma incondicional: “cumpra suas promessas”, “diga a verdade”, “socorra a quem está em perigo”, por exemplo. “A razão que justifica esses comandos é a própria humanidade do sujeito ao qual

20 Cortina e Martínez (2013, p. 69, grifo do autor) esclarecem que “todo o enorme esforço de reflexão que Kant empreendeu em sua obra filosófica sempre teve o objetivo de estudar *separadamente* dois âmbitos que Aristóteles já distinguira séculos antes: o âmbito *teórico*, correspondente ao que ocorre de fato no universo conforme sua própria dinâmica, e o âmbito *prático*, correspondente ao que pode ocorrer por obra da vontade livre dos seres humanos”. Em ambos, segundo Kant, a razão seria capaz de libertar os seres humanos da ignorância e da superstição. A respeito dessa distinção (âmbito teórico e âmbito prático), Giacoia Junior (2012, p. 29) explica que, em Kant, é possível especificar dois usos ou faculdades da mesma racionalidade, a saber: a razão teórica (ou especulativa), cuja tarefa recobre o campo do saber científico, e a razão prática, cuja tarefa é prescrever valores e normas que orientam a justificam o agir humano. É dizer, na dimensão teórica/especulativa, a razão “avalia se os conceitos produzidos pelo entendimento estão de acordo com os limites e as condições de possibilidade do conhecimento”. Já na dimensão prática, a razão “analisa se uma determinada conduta é válida segundo os parâmetros da lei moral, cuja função é orientar as ações humanas” (Guimaraens, 2010, p. 197).

21 Cf. Escólio do § 7 do Livro Primeiro da *Crítica da Razão Prática*.

22 Para Kant, os imperativos hipotéticos podem ser divididos em *imperativos técnicos* e *pragmáticos da prudência*. Höffe (2005, p. 200) explica o que são os dois imperativos do seguinte modo: “Os imperativos técnicos da habilidade ordenam os meios necessários para um objetivo qualquer; quem, por exemplo, quer enriquecer tem de empenhar-se em ganhar bem mais do que gasta. Como segundo grau, os imperativos pragmáticos da prudência prescrevem ações que promovem o objetivo efetivo de entes racionais necessitados, a felicidade; entre eles caem os preceitos de dieta, que servem à saúde”. Os dois imperativos não são categóricos, pois os fins aos quais se dirigem não são objetivos, mas meramente subjetivos.

obrigam, ou seja, devemos ou não devemos fazer algo porque é próprio dos seres humanos fazê-lo ou não<sup>23</sup>” (Cortina; Martínez, 2013, p. 69).

Feitas essas breves considerações a respeito do *sujeito moral*, já é possível tratar do conceito de *lei moral* em Kant. Começamos pelo conceito de “lei”, que, na filosofia kantiana, assume um sentido específico. Na *Crítica da Razão Prática*, Kant (2002, p. 31-32) afirma que “Proposições fundamentais práticas são proposições que contêm uma determinação universal da vontade, determinação que tem sob si diversas regras práticas”. Na sequência, ele esclarece que essas proposições podem ser “subjetivas” – também chamadas de “máximas” – ou proposições objetivas – ou “leis práticas”. Nas proposições subjetivas (máximas), a condição é considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele. Já nas proposições objetivas (leis práticas), a condição é válida para a vontade de qualquer ente racional. Guimaraens (2010, p. 198-199) esclarece que, para Kant, a *lei moral* se distingue das *máximas*, pois a *lei* é dotada de “[...] universalidade objetiva, julgando-se válida para qualquer ente que faça uso da razão”. O autor esclarece que, dessa distinção – entre *máxima* e *lei moral* –, surge um problema, a saber: como estabelecer um critério que permita diferenciar um mandamento moral de uma *máxima*, já que esta última não preenche os requisitos de universalização objetiva exigidos pela razão prática? O imperativo categórico aparece como a chave para solucionar esse problema já que tem com função primordial estruturar a *lei moral*.

Cortina e Martínez (2013, p. 69-70, grifo do autor) explicam que, para Kant, os “imperativos morais” se acham já presentes na vida cotidiana – portanto, não são invenções dos filósofos – e a missão da ética é descobrir as “[...] características formais<sup>24</sup> que tais imperativos

23 Cortina e Martínez (2013, p. 69) esclarecem que agir de acordo com tais imperativos só por medo do que dirão ou por medo de castigo “[...] supõe ‘rebaixar a humanidade de nossa pessoa’ e agir de modo meramente ‘legal’, mas não moral, pois a verdadeira moralidade supõe um verdadeiro respeito pelos valores que estão implícitos na obediência aos imperativos categóricos”.

24 Vale destacar que a ética de Kant é necessariamente formal, isto é, diz respeito à forma da ação, e não ao seu conteúdo. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant deixa isso explícito nos seguintes termos: “[O imperativo categórico] Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesmo deriva [...]”. (Kant, 2007, p. 52).

devem possuir para que percebamos neles a *forma da razão* e que, portanto, são *normas morais*”. Para descobrir essas características, Kant propõe um *procedimento monológico* (“eu comigo mesmo”, isto é, cada um, por si mesmo, faz o julgamento das condutas). Kant denomina esse procedimento de “as formulações do imperativo categórico”. De acordo com esse procedimento, toda vez que o sujeito da conduta quiser saber se uma *máxima* pode ser considerada uma *lei moral*, terá de verificar se reúne as seguintes características, próprias da razão: i) *Universalidade*; ii) *Referir-se a seres que são fins em si mesmos*; iii) *Valer como norma para uma legislação universal em um reino dos fins*. A primeira característica (“universalidade”) tem a seguinte formulação: “Age apenas segundo uma *máxima* tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma *lei universal*”; Na segunda característica (“referir-se a seres que são fins em si mesmos”) a formulação é seguinte: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”; Já a terceira característica tem a seguinte formulação: “Age segundo *máximas* de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível” (Kant, 2007, p. 59-83, grifo do autor). Em síntese, o imperativo categórico consiste em um critério de avaliação para aferir a compatibilidade entre uma *máxima* e a *lei moral* e, assim, averiguar, por meio de um procedimento, se uma determinada *máxima* por ser objetivamente universalizada. (Guimaraens, 2010, p. 199).

É importante destacar que a felicidade não é um *motivo*<sup>25</sup> moralmente válido de avaliação das

25 Para Kant, a moralidade não deve estar baseada em aspectos subjetivos como desejos, interesses e preferências pessoais. Aspectos subjetivos, empíricos e sensíveis não podem constituir a *motivação* de uma conduta moral (Guimaraens, 2010, p. 201). Considerando a *motivação* das condutas, Kant faz a distinção entre *moralidade* e *legalidade* nos seguintes termos: “Se a determinação da vontade acontecer conforme à *lei moral*, mas somente através de um sentimento, seja ele de que espécie for e que tenha de ser pressuposto para que a *lei moral* se torne um fundamento determinante suficiente da vontade, por conseguinte não por causa da lei, nesse caso a ação em verdade conterà *legalidade*, mas não *moralidade*” (Kant, 2002, p. 114). Nesse sentido, não é porque uma conduta proporciona prazer ou felicidade ao sujeito que seja moralmente correta. Para Kant, fundamentar a moralidade em aspectos subjetivos viola a dignidade de nossas ações. O critério de “certo” e “errado” deve ser outro.

condutas. Ao dissociar o *princípio da felicidade* do *princípio de moralidade* abrem-se dois caminhos para estabelecer o sentido das noções de “bem” e “mal”, isto é, há dois modos de qualificar uma conduta como “boa” ou “má”, a saber: mediante um critério particular – portanto, subjetivo –, ou mediante um critério universal – ou seja, objetivo. Conforme foi exposto, Kant adota o critério moral universal para pensar, inclusive, umas das questões éticas fundamentais, que é essa que envolve os conceitos de “bem” e “mal”. Para ele, os conceitos de “bem” e “mal” devem estar dissociados das noções de “agradável” e “desagradável” (ou prazer e desprazer). Isso porque as noções de “agradável” e “desagradável” estão impregnadas de caráter subjetivo já que decorrem de sensações vinculadas a uma experiência particular que, em hipótese alguma, podem ser universalizadas (Guimaraens, 2010, p. 202-203). Segundo Kant (2002, p. 93-94), “[...] os únicos objetos de uma razão prática são os de bom e mau. Pois pelo primeiro entende-se um objeto necessário da faculdade de apetição; pelo segundo, da faculdade de aversão, ambos, porém, de acordo com um princípio da razão”. Ademais, exige-se que “[...] bom e mau sejam sempre ajuizados pela razão [...] mediante conceitos que se deixam comunicar universalmente e não mediante simples sensação [como a de agradável e desagradável], que se limita a sujeitos individuais e sua receptividade”. Em síntese, os fundamentos da ação moral kantiana não se situam na realidade empírica, isto é, no mundo sensível, já que da dimensão empírica da existência não se extrai qualquer enunciado universal (Guimaraens, 2010, p. 204).

A concepção ética defendida por Espinosa é oposta à concepção moral desenvolvida por Kant (Guimaraens, 2010, p. 194). Importante destacar que a ética em Espinosa não deve ser entendida como um “processo de racionalização das condutas e de subordinação dos afetos à razão, de modo a se permitir que os seres humanos escolham o bem no lugar do mal”. Para Espinosa, “bem” e “mal” não são ontologicamente fundados<sup>26</sup>. “Bem” e “mal” no sistema filosófico espinosano estão fixados no plano da existência, isto é, “[...] no âmbito dos encontros formados

pelas coisas mutualmente existentes”<sup>27</sup>. Logo, as noções de “bem” e “mal” devem ser analisadas sob o ponto de vista da singularidade (Guimaraens, 2010, p. 163). Essas noções serão mais bem explicitadas no próximo tópico.

#### A SUBVERSÃO DE ESPINOSA: UMA ÉTICA DA SINGULARIDADE

A perspectiva ética construída por Espinosa não envolve qualquer dimensão individualista ou universalista. Ao reorientar os conceitos de “bem” e “mal”, a filosofia de Espinosa impede que “[...] o centro da questão ética seja o indivíduo isolado ou então pressupostos universais de ação orientadores das condutas individuais”. Nesse sentido, a ética espinosana não pressupõe uma moral já que “[...] não exige que os seres humanos adquiram consciência moral para que se elevem ao patamar dos homens eticamente livres” (Guimaraens, 2010, p. 163)<sup>28</sup>.

Após expor brevemente as premissas gerais do pensamento de Espinosa nos itens introdutórios deste trabalho, faz-se necessário agora tratar dos conceitos de “bem” e “mal” já que tais categorias constituem noções fundamentais do pensamento de Espinosa. Conforme explica Guimaraens (2010, p. 164), desde o início de sua atividade filosófica até a redação final de sua obra magna – a *Ética* – a preocupação com tal problema marcou profundamente o esforço intelectual do filósofo. Em umas de suas primeiras obras, Espinosa já defende a concepção de que “[...] ‘bom’ e ‘mau’ não se dizem senão relativamente, a ponto de uma só e mesma coisa poder ser dita boa ou má segundo diversas relações, e do mesmo modo ‘perfeito’ e ‘imperfeito’” (Spinoza, 2015,

27 Cf. § 12 do *Tratado da Emenda do Intelecto* (Spinoza, 2015).

28 Nesse ponto, é importante distinguir – ainda que brevemente – ética e moral para uma adequada compreensão da concepção ética defendida por Espinosa. Conforme explica Guimaraens (2010, p. 168), uma concepção ética está “fundada na imanência dos modos de vida”, e uma concepção moral “se estrutura sobre uma perspectiva transcendente dos valores. No mesmo sentido, Deleuze (2002, p. 29) explica que a ética é “uma tipologia dos modos de existência imanentes”, já a moral “relaciona sempre a existência de valores transcendentos”. Ainda segundo Deleuze (1992, p. 125-126): “A moral se apresenta como um conjunto de regras coercitivas de um tipo especial, que consiste em julgar ações e interações referindo-as a valores transcendentos (é certo, é errado...)”. Já a ética é “um conjunto de regras facultativas que avaliam o que fazemos, o que dizemos, em função do modo de existência que isso implica. Dizemos isto, fazemos aquilo: que modo de existência isso implica?”

26 Cf. § 1º do *Tratado da Emenda do Intelecto* (Spinoza, 2015); Também: Prefácio da Parte 4 da *Ética* (Spinoza, 2018).

p. 360)<sup>29</sup>. Desta concepção se deduz o seguinte: as noções de bem e de mal “derivam de relações entres as coisas”, isto é, “As coisas que nos cercam se consideram boas ou más de acordo com o modo pelo qual o ânimo é afetado por elas” (Guimaraes, 2010, p. 165).

Guimaraens (2010, p. 177) esclarece que, para Espinosa, as noções de bem e mal só fazem sentido sob a ótica dos *afetos*<sup>30</sup>, na medida em que tais noções envolvem a variação de *potência*. Na Demonstração da Proposição 8 da Parte 4 da *Ética*, Espinosa afirma: “Chamamos bem ou mal o que serve ou obsta à conservação de nosso ser”, isto é, “o que aumenta ou diminui, favorece ou coíbe nossa potência de agir”<sup>31</sup>. E assim, prossegue Espinosa, “[...] enquanto percebemos que alguma coisa nos afeta de Alegria ou de Tristeza, chamamo-la boa ou má”;

29 Nesse ponto, Espinosa se contrapõe ao pensamento formulado pela tradição que concebe “modelos metafísicos, que serviriam de fundamento para avaliar a perfeição ou imperfeição das coisas existentes”, assim como para construir as noções universais de bem e de mal (p. 169). Para aprofundamentos a esse respeito, Cf. Prefácio da Parte 4 da *Ética*.

30 Espinosa define *afeto* do seguinte modo: “Por Afeto entendo as afecções [isto é, ocorrências, acontecimentos] do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções” (E3Def3) (Spinoza, 2018, 237). Afeto, portanto, é essa variação da potência de agir que deriva das afecções. Para Espinosa, os afetos podem ser *ativos* e *passivos*. Nos primeiros, os sujeitos são “causa adequada”; já nos segundos, são “causa inadequada”. *Causa adequada* é aquela causa que produz efeitos que se explicam tão somente por sua própria natureza. Para Espinosa, ser *causa adequada* é ser *ativo*. Já *causa inadequada* é aquela causa que produz efeitos dos quais os sujeitos são meramente causa parcial, já que são constrangidos por causas externas. Para Espinosa, ser *causa inadequada* é ser *passivo*. Essa distinção está explícita na Definição 2 da Parte 3 da *Ética*: “Digo que agimos [isto é, somos ativos] quando corre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é (*pela Def. preced.*), quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser entendido [isto é, explicado] clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que padecemos [isto é, somos passivos] quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial” (E3Def2) (Spinoza, 2018, p. 327). Na Parte 3 da *Ética*, Espinosa apresenta uma lista de definições de afetos ativos e passivos (Cf. Spinoza, 2018, p. 339-363).

31 Bem e mal nesse sentido são sinônimos de *útil* e *prejudicial*, respectivamente. Ao refutar qualquer caráter absoluto e abstrato das ideias de “bem” e de “mal”, Espinosa redefine esses termos ao identificar o “bom” com tudo aquilo que é útil para o *conatus*, isto é, tudo aquilo que auxilia na conservação do ser; “mau”, ao contrário, é tudo aquilo que é prejudicial. A esse respeito, Cf. Definições 1 e 2 da Parte 4 da *Ética*.

neste sentido, “[...] o conhecimento do bem e do mal nada outro é que a ideia de Alegria ou de Tristeza que segue necessariamente do próprio afeto de Alegria ou de Tristeza” (E4P8) (Spinoza, 2018, p. 391).

Na concepção ética de Espinosa, os valores não são “entes universais”. No plano da existência o que há são “[...] modos de ser e de agir que se afirmam coletivamente e orientam a conduta dos indivíduos, que, por sua vez, também estabelecem uma relação singular com o conjunto de normas éticas construídas em comum”. Ademais, “Não há linearidade nos processos de construção ética”. Assim como “[...] não se afirma qualquer modelo de conduta universal que consista em fundamento de validade das condutas”. Desse modo, “A experiência ética se considera sempre singular e sua singularidade exige que as normas éticas de conduta sejam compreendidas sob a ética da comunidade que produz tais normas”. (Guimaraens, 2010, p. 163-164).

É importante destacar que a ética de Espinosa não contém uma visão de mundo focada exclusivamente no indivíduo, já que no sistema de pensamento espinosista, *ética* e *política* se vinculam indissociavelmente, e as linhas fundamentais da política espinosana – que se concentram em uma perspectiva ética, e vice-versa – não estão fundadas no indivíduo, mas “[...] na necessidade de construção e conservação de bens e direitos comuns, sem os quais a liberdade coletiva e a liberdade individual restam consideravelmente ameaçadas”. Trata-se de uma concepção coletiva da ética que decorre da sociabilidade natural humana<sup>32</sup> (Guimaraens, 2010, p 182).

Em síntese, a concepção ética de Espinosa produz uma forma de agir do ser humano – um modo de vida, portanto –, mas produz também uma outra a respeito da fundação política e da instituição do direito, “[...] na medida em que não se concebe nenhuma das duas a partir do livre-arbítrio, e sim segundo uma compreensão de que a liberdade é um processo de permanente esforço em aumentar a potência de agir”. Esse processo implica inevitavelmente “[...] a permanente fundação da Cidade e a contínua instituição do direito”. Em não existindo mais o livre-arbítrio, desaparece da cena política

32 Cf. Capítulo I, § 7º do *Tratado Político*.

o voluntarismo racionalista afirmado pelo contratualismo” (Guimaraens, 2010, p. 167).

Para Espinosa, a *Cidade* é o espaço construído coletivamente que determina, de uma certa maneira, o próprio “temperamento (*ingenium*)” dos indivíduos” a partir do processo de “coletivização dos afetos”. É nesse regime de coletivização afetiva – que é construído a partir da imitação dos afetos<sup>33</sup> – que reside a possibilidade de fundação do espaço político (espaços comuns de convivência). Conforme explica Guimaraens (2010, p. 183), “Coletivizar afetos significa, no fundo, compor potências” e essa coletivização implica um regime de cooperação<sup>34</sup>.

Desse conjunto de ideias é possível deduzir o seguinte: a construção do espaço comum (do estado civil) é um pressuposto para que os direitos naturais individuais possam ser exercidos efetivamente. É dizer, não é possível falar em direitos naturais individuais sem a fundação de uma “potência coletiva” que viabilize a concretização desses direitos. Nesse sentido, o “útil comum” é o conceito fundador

33 No Escólio da Proposição 32 da Parte III da *Ética*, Espinosa trata da imitação dos afetos e cita o exemplo das crianças do seguinte modo: “Por fim, se quisermos consultar a própria experiência, experimentaremos que ela nos ensina todas essas coisas; sobretudo se prestarmos atenção aos primeiros anos de vida. Pois experimentamos que as crianças, uma vez que seu corpo está continuamente como em equilíbrio, riem ou choram só de ver outros rindo ou chorando e, além disso, o que quer que vejam os outros fazendo, de pronto desejam imitar e, enfim, desejam para si tudo que imaginam deleitar os outros; não é de admirar, visto que as imagens das coisas, como dissemos, são as próprias afecções do Corpo humano, ou seja, as maneiras como o Corpo humano é afetado por causas externas e disposto a fazer isso ou aquilo [...]” (E3P32S) (Spinoza, 2018, p. 289).

34 O regime afetivo de cooperação que funda o estado civil é descrito por Espinosa entre as Proposições 30 e 36 da Parte 4 da *Ética*. Segue uma síntese de como Espinosa descreve esse regime: “Enquanto uma coisa convém com nossa natureza, nesta medida é necessariamente boa” (E4P31); “[...] quanto mais uma coisa convém com nossa natureza, tanto mais nos é útil ou boa e, vice-versa, quanto mais uma coisa nos é útil, nesta medida tanto mais convém com nossa natureza” (E4P31C); “As coisas que são ditas convir em natureza, entende-se que convêm em potência [...]” (E4P31Dem); “Na natureza das coisas não é dado nada de singular que seja mais útil ao homem do que o homem que vive sob a condução da razão. Pois o que é utilíssimo ao homem é o que convém maximamente com sua natureza [...]” (E4P35C1); “Quando cada homem busca ao máximo o seu próprio útil, então os homens são ao máximo úteis uns aos outros” (E4P35C2) (Spinoza, 2018, p. 419-427).

da ética espinosana (Guimaraens, 2010, p. 184)<sup>35</sup>.

Por derradeiro, é importante destacar que Espinosa refuta qualquer perspectiva que funde a política a partir de “ideias universais” e “modelos ideais”. Para Espinosa, a política é a “arte de constituição da singularidade coletiva” e é fundamental pensá-la em sua dimensão prática, e não meramente teórica (Guimaraens, 2010, p. 185). Por isso, se contrapõe aos preceitos políticos defendidos pelos “filósofos” ao afirmar que eles “[...] concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação [...]” (Spinoza, 2009, p. 6)<sup>36</sup>. Para Guimaraens (2010, p. 193), “Na medida em que Spinoza recusou de saída a moral, afirmando a dimensão radicalmente imanente de sua perspectiva ética, é impossível fundar a ordem política [e jurídica] em parâmetros normativos de cunho moral”. Com efeito, a ética de Espinosa pressupõe uma ontologia da singularidade. É nesse sentido que, a partir das premissas defendidas por Espinosa que foram sintetizadas e explicitadas no decorrer deste trabalho, entende-se que seja possível uma fundação da política e uma instituição do direito

35 Vale destacar que o conflito não é eliminado da política espinosana, já que o conflito é inerente à política. Na Proposição 34 da Parte 4 da *Ética*, Espinosa afirma que na medida em que os seres humanos estão constantemente submetidos ao regime das paixões – da passividade, portanto –, é comum que passem a ser contrários uns aos outros (Spinoza, 2018, p. 423). Guimaraens (2010, p. 184-185) esclarece que é neste ponto que a ética e a política se associam, pois “os mecanismos para evitar as consequências nocivas dos conflitos são de ordem política, mecanismos tais que guardam sua razão de ser em questões éticas”. Segundo Espinosa, a ética, por si só, não é capaz de orientar as condutas e garantir a concórdia entre os seres humanos. Daí a importância da política e das instituições políticas para conservar a “sociedade comum dos homens” que, para Espinosa, consiste no primeiro de todos os bens. Logo, a coletivização dos afetos não extingue, por si só, os conflitos, já que nem sempre haverá uma composição de potências.

36 Como a coletivização dos afetos não extingue, por si só, os conflitos, é necessário constituir um regime político que busque pelo menos estabilizar tais conflitos. Daí a importância, para Espinosa, de “aliar o processo de institucionalização política aos conflitos afetivos, e vice-versa”. De acordo com o pensamento espinosano, a coletivização dos afetos é de extrema importância para a fundação das instituições, que, por sua vez, procuram intervir no processo de coletivização afetiva (Guimaraens, 2010, p. 186).

– e, por conseguinte uma teoria política e uma teoria do direito – compatíveis com o sistema filosófico espinosano.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho tentou demonstrar que a filosofia de Espinosa – ao defender que a legitimação da ordem jurídico-política está fundada no conceito de potência, e não na razão; que o direito não tem outra instância de legitimação senão a perseverança do ser no seu ser (isto é, no *conatus*); ao rejeitar qualquer perspectiva que se baseie em fundamentos universalmente válidos para o ajuizamento das condutas humanas; e ao considerar que a experiência ética é sempre singular e essa singularidade exige que as normas de conduta sejam compreendidas sob a ética da comunidade que produz tais normas – parece se apresentar como uma alternativa *subversiva* e *contra hegemônica* para a fundação da política e a instituição do direito. Considera-se que, a partir das premissas da filosofia espinosana, seja possível conceber uma teoria política e uma teoria do direito substancialmente originais.



#### REFERÊNCIAS

- ALVES, Rogério Pacheco. **O Dna Kantiano dos Direitos Humanos e Sua Crítica a Partir da Filosofia Imanente de Spinoza**. 2015. Tese (Doutorado em Direito) – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2015.
- CHAUÍ, Marilena. Alegria do pensamento e liberdade. *In: Revista do Instituto Humanitas. Unisinos*, n. 397, Ano XII, 2012, p. 15-23.
- CHAUÍ, Marilena. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CHAUÍ, Marilena. Espinosa: Poder e Liberdade. *In: FILHO, Agassiz Almeida; BARROS, Vinícius Soares de Campos (Org.). Novo Manual de Ciência Política*. 2. ed. São Paulo: Malheiros, 2013, p. 115-147.
- CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emilio. **Ética**. São Paulo: Loyola, 2013.
- DELEUZE, Gilles. A vida como obra de arte. *In: Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa: Filosofia Prática**. São Paulo: Escuta, 2002.
- FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. Um iconoclasta panenteísta. *In: Revista do Instituto Humanitas. Unisinos*, n. 397, Ano XII, 2012, p. 7-14.
- GEBHARDT, Carl. O nome de Spinoza. Tradução de Acelino Pontes, Revisão de Sérgio L. Persch e Nota introdutória de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**. v. 6, n. 11, 2012, p. 89-93. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/conatus/issue/view/150>. Acesso em: 27 jun. de 2024.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever**. São Paulo: Casa do saber, 2012.
- GOYARD-FABRE, Simone. **Os fundamentos da ordem jurídica**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GUIMARAENS, Francisco de. **Direito, Ética e Política em Spinoza: uma cartografia da imanência**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.

NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem: poder e potência em Espinosa**. São Paulo: 34/Politeia, 2018.

NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros escritos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2018.

SPINOZA, Benedictus de. **Spinoza: obra completa II: correspondência completa e vida**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado da emenda do intelecto**: Espinosa. Campinas: Unicamp, 2015.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político**. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

