



C Revista **S**
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 9 - NÚMERO 18 - DEZEMBRO - 2015
ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)
e ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



© 2015 EdUECE/CMAF/GT BENEDICTUS DE SPINOZA



A Revista **Conatus** ESTÁ CADASTRADA NO DIRETÓRIO DO SISTEMA LATINDEX (SISTEMA REGIONAL DE INFORMAÇÃO EN LÍNEA PARA REVISTAS CIENTÍFICAS DE AMÉRICA LATINA, EL CARIBE, ESPAÑA Y PORTUGAL).



A Revista **Conatus** ESTÁ INDEXADA NO DOAJ - DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS:
[HTTP://WWW.DOAJ.ORG/](http://www.doaj.org/) E NO INDEXADOR EBSCO PUBLISHING: [HTTP://WWW.EBSCOHOST.COM/](http://www.ebscohost.com/)



A Revista **Conatus** TAMBÉM ESTÁ INDEXADA NO INDEXADOR DIALNET:
[HTTP://DIALNET.UNIRIOJA.ES/SERVLET/REVISTA?CODIGO=15937](http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=15937)

DISPONÍVEL TAMBÉM EM

<http://seer.uece.br/?journal=Conatus&page=index>

SOLICITA-SE PERMUTA
WE ASK FOR EXCHANGE

ON DEMANDE ÉCHANGE
SOLICITAMOS EN CANJE

FICHA CATALOGRÁFICA PREPARADA PELA
BIBLIOTECÁRIA THELMA MARYLANDA - CRB - 3/623

Revista Conatus: Filosofia de Spinoza/Universidade Estadual do Ceará,
Centro de Humanidades. – v. 1, n. 1, (jul./dez. 2007). – Fortaleza: Ed. da
Universidade Estadual do Ceará, 2007 –

Semestral

ISSN: 1981 - 7517

1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Estadual do Ceará, Centro
de Humanidades.

CDD: 100



C Revista **S**
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



**Revista Semestral publicada pelo GT BENEDICTUS DE SPINOZA,
vinculado ao CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE
em coedição com a EdUECE
VOLUME 9 - NÚMERO 18 - DEZEMBRO - 2015
FORTALEZA, CEARÁ**

Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 9 - NÚMERO 18 - DEZEMBRO - 2015

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ EM COEDIÇÃO COM O
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE E COM O GT BENEDICTUS DE SPINOZA

CAPA /GRAPHICS EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO GERAL

GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA

IMPRESSÃO/PRINTING

PÁDUA GRÁFICA - IMPRESSÃO DA CAPA E MONTAGEM

TIRAGEM/CIRCULATION

300 EXEMPLARES/COPIES

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA



PRODUZIDO COM
PAPEL RECICLADO

CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US

Revista **Conatus**

PROF. DR. EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (EDITOR)

Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima

Tel./Fax.: 55 - 85 - 3101 2033

CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil

revistaconatus@terra.com.br conatus@uece.br

Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 9 - NÚMERO 18 - DEZEMBRO - 2015

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

e ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

JOSÉ JACKSON COELHO SAMPAIO

VICE-REITOR

HIDELBRANDO DOS SANTOS SOARES

PRÓ-REITOR DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

JERFFESSON TEIXEIRA DE SOUZA

CENTRO DE HUMANIDADES

LETICIA ADRIANA PIRES FERREIRA DOS SANTOS (DIRETORA)

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

RUY DE CARVALHO RODRIGUES JUNIOR (COORDENADOR)

EdUECE

ERASMO MIESSA RUIZ (DIRETOR)

GT BENEDICTUS DE SPINOZA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (COORDENADOR)

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 9 - NÚMERO 18 - DEZEMBRO - 2015
ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)
e ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

EDITOR CIENTÍFICO/SCIENTIFIC EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA

COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA

JAYME MATHIAS NETTO

ADRIELE DA COSTA SILVA

HENRIQUE LIMA DA SILVA

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES

SAMUEL GIRÃO FONTELES

CONSELHO EDITORIAL/EDITORIAL ADVISORS

ALEX LEITE - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB (VITÓRIA DA CONQUISTA-BA, BRASIL)

AYLTON BARBIERI - UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA - UFSC (FLORIANÓPOLIS-SC, BRASIL)

CARLOS BALZI - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

CARLOS CASANOVA - DOCTORADO DE FILOSOFÍA - UNIVERSIDAD DE CHILE (BECA CONICYT)

CÉSAR MARCHESINO - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

DIANA COHEN - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (BUENOS AIRES, ARGENTINA)

DIEGO TATIÁN - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO - UNIV. EST. DO CEARÁ - UECE (FORTALEZA-CE, BRASIL)

EMILIANO AQUINO - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE (FORTALEZA-CE, BRASIL)

ENÉIAS FORLIN - PROFESSOR DO DEPT. DE FILOSOFIA DA UNICAMP (CAMPINAS-SP, BRASIL)

ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO (FORTALEZA-CE, BRASIL)

HÉLIO REBELLO - UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)

HOMERO SANTIAGO - DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)

JOSE EZCURDIA - Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM (México-D.F., México)

JULIANA MERÇON - UNIVERSIDAD VERACRUZANA - UV (Xalapa, México)

LOURENÇO LEITE - UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA (SALVADOR-BA, BRASIL)

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA - UNIVERSIDADE DE LISBOA, FAC. DE LETRAS (LISBOA, PORTUGAL)

MARILENA CHAÚÍ - PROFESSORA DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)

MAURICIO ROCHA - PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA - PUC-RJ (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

ODILIO AGUIAR - UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC (FORTALEZA-CE, BRASIL)

PAULO DOMENECH ONETO - UNIV. FED. DO RIO DE JANEIRO - UFRJ (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

PAULO VIEIRA NETO - UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ - UFPR (CURITIBA-PR, BRASIL)

JEFFERSON ALVES DE AQUINO - UNIV. ESTADUAL VALE DO ACARAÚ - UVA (SOBRAL-CE, BRASIL)

JORGE VASCONCELLOS - UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

ROBERTO LEON PONCZEK - UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SALVADOR (SALVADOR-BA, BRASIL)

SEBASTIÁN TORRES CASTAÑOS - UNIV. NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

SÉRGIO LUÍS PERSCH - UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB (JOÃO PESSOA-PB, BRASIL)

XESÚS BLANCO ECHAURI - UNIVERSIDADE SANTIAGO DE COMPOSTELA (GALIZA, ESPANHA)

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 9 - NÚMERO 18 - DEZEMBRO - 2015
ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)
e ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

EDITORIAL

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO, p. 9

AFETOS EM ESPINOSA E A CIDADE COMO CIVITAS

FÁTIMA MARIA ARAÚJO BERTINI, p.11

O CONATUS COLETIVO NO TRATADO POLÍTICO DE SPINOZA

GUADALUPE MACÊDO MARQUES, p. 19

ESTADO DE NATUREZA E ESTADO CIVIL EM SPINOZA

KARINE VIEIRA MIRANDA, p. 31

A TEIA-ALEGRIA OU DE COMO PENSAR O CORPO-ARANHA COM SPINOZA

PAULO JORGE BARREIRA LEANDRO, p. 39

**A RELAÇÃO ENTRE OS ELEMENTOS DE EUCLIDES E
O MOS GEOMETRICUS UTILIZADO POR SPINOZA NA FILOSOFIA**
SÉRGIO LUÍS PERSCH, p. 45

QUID SIT IDEIA (O QUE É IDEIA)

G. W. LEIBNIZ

(TRADUÇÃO DE GUILHERME IVO), p. 57

RESUMOS DOS ARTIGOS, p. 61

COMO PUBLICAR, p. 65

EDITORIAL

*I. Si in eodem subjecto duæ contrariæ actiones excitentur, debeat necessario vel in utraque vel in una sola mutatio fieri donec desinant contrariæ esse.*¹

BENEDICTUS DE SPINOZA

Neste segundo número do ano de 2015 de nossa **REVISTA CONATUS - FILOSOFIA DE SPINOZA** estamos publicando cinco artigos e uma tradução de textos inéditos em português. Quatro dos artigos vieram do Ceará e um da Paraíba. A tradução veio de São Paulo. Como de costume, os artigos e as traduções foram dispostos em ordem alfabética pelo primeiro nome do autor.

Iniciamos nosso número com o artigo de **FÁTIMA MARIA ARAÚJO BERTINI**, que visa buscar a compreensão da concepção espinosana de afetos, a partir da qual poderá ser aplicada numa análise da dinâmica afetiva na cidade, compreendida na sua organização social e política.

No segundo artigo, **GUADALUPE MACÊDO MARQUES**, aborda o surgimento do Estado a partir do *conatus* coletivo, ideia exposta por Spinoza no *Tratado Político*, com algumas inserções no *Tratado Teológico-Político*.

A seguir, no terceiro artigo, **KARINE VIEIRA MIRANDA**, expõe algumas considerações acerca do direito natural e do direito civil no pensamento de Spinoza.

No quarto artigo, **PAULO JORGE BARREIRA LEANDRO**, nos apresenta um olhar sobre o corpo e a “ideia força” da aranha, a partir de uma relação com o modo como a aranha se vive e produz sua teia, e o corpo do indivíduo como concebido por Spinoza.

No último artigo, **SÉRGIO LUÍS PERSCH**, a partir do livro de Euclides, *Os elementos*, descreve algumas características das definições iniciais, dos postulados e da primeira proposição do Livro I, visando aclarar a compreensão de como Spinoza se utiliza de Euclides para operacionalizar o seu *mos geometricus*.

1 Tradução: “I. Se em um mesmo sujeito forem excitadas duas ações contrárias, deverá necessariamente ocorrer uma mudança, ou em ambas ou em uma só, até deixarem de ser contrárias.” (**Ética**, Parte 5, Axioma 1).

Encerrando este número, **GUILHERME IVO**, nos traz a tradução para o português do texto de G. W. Leibniz, intitulado **O QUE É IDEIA**.

Aproveitamos para reiterar o convite a todos que se interessam pelo filósofo holandês, ou pelos temas por ele abordados, para que nos enviem seus textos para possível publicação em nossa revista, lembrando que os mesmos devem estar adequados às regras de publicação de nossa revista.

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (EDITOR)

AFETOS EM ESPINOSA E A CIDADE COMO CIVITAS

FÁTIMA MARIA ARAÚJO BERTINI *

1 A FILOSOFIA DE ESPINOSA E A COMPREENSÃO DOS AFETOS

O objetivo do presente artigo é, inicialmente, compreendermos a concepção espinosana de afetos, a partir da qual possamos entendê-los ético-politicamente. A partir desse viés, fazer-se-á a análise da dinâmica afetiva na cidade. Esta como sendo compreendida na sua organização social e política. De variadas maneiras, a cidade poderá ser um lugar da vida coletiva para a alegria (autonomia) ou tristeza (servidão). Entender os afetos na cidade é tentar compreender como o corpo coletivo se configura politicamente, permeado ora pela liberdade; ora pela servidão.

Para Espinosa, a imanência constitui a ideia central de seu sistema e identifica Deus com a Natureza (*Deus sive natura*), não mais um Deus que cria, que está fora do plano das coisas, mas que a partir dele (da Substância) tudo mais existe: “*Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas*” (E2, Prop.18). “*Deus é causa das coisas que nele existem [...] Além de Deus não pode existir nenhuma substância, isto é, nenhuma coisa, além de Deus, existe em si mesma.*” (E2, P18, D). É a partir dessa ideia da imanência, que a Substância única (Deus) infinitamente produz todas as coisas e tudo o que existe está nesse mesmo plano único como modificações da Substância única, as quais Espinosa denomina

de modos. Como diz Ribeiro (1986, p. 96), “*O discurso de Espinosa é um discurso da plenitude. Tudo é dado imediatamente.*” A Substância e seus infinitos atributos¹ com as modificações ou modos^{2 3}, nos quais a Substância única exprime a unidade infinita: Deus⁴. Dentre os infinitos atributos⁵ que a Substância única é constituída, ela pode ser inteligível por nós somente através de dois: o Pensamento e a Extensão, os quais são explicitados na segunda parte da *Ética*⁶, nas Proposições 1 e 2.

O Pensamento e a Extensão são atributos infinitos de Deus e que produzem modificações finitas – no caso do Pensamento, essas modificações são denominadas ideias; no caso da Extensão, são denominados corpos. O Pensamento e a Extensão participam, constituem e são imanentes à potência e à atividade infinita da Substância única. No ser humano, os modos finitos desses atributos – o corpo e a mente – são expressos na mesma unidade imanente à Substância – ou seja, o ser humano possui corpo (atributo Extensão) e mente (atributo

*Doutora em Psicologia pela PUC/SP e Filosofia Moderna pela UNIVERSIDADE DE LISBOA.

1 Espinosa designa Natureza Naturante à Substância e seus infinitos atributos.

2 “*Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual também é concebido.*” (E 1, Def. 5)

3 O filósofo chama de Natureza Naturada às modificações ou modos da Substância única.

4 *Deus sive Natura*, Deus ou Natureza. A Substância única é a própria Natureza).

5 Por atributo, Espinosa entende o que o intelecto pode perceber da substância.

6 Intitulada de *De Natura et Origine Mentis* – A Natureza e a Origem da Mente.

Pensamento) que são modos finitos da mesma Substância única em uma unidade imanente. Corpo e mente não são hierárquicos e estão em uma mesma realidade substancial. O que ocorre na mente ocorre no corpo e vice-versa.

O indivíduo mantém uma unidade interna em meio às relações internas com seus órgãos e relações externas com outros corpos e por afecções (capacidade de afetar e ser afetado por outros corpos). O corpo se afeta a todo o momento pelas coisas que o rodeiam, mas também tem o poder de afetar. Isso quer dizer que tanto as coisas externas ao homem o atingem ou se comunicam com ele, quanto o que há nele na unidade de seu corpo e mente atinge e se comunica com essas coisas externas em movimento contínuo. Nesse sentido, Chauí (1995, p. 55) aponta que Espinosa nos fala de um corpo dinâmico e intercorpóreo.

O corpo, para Espinosa, é [...] *um modo definido da extensão, existente em ato*, [...] (E 2, P13), ou seja, um corpo em contínuo movimento, no qual se afeta e é afetado. A mente, na concepção do filósofo, sendo atividade pensante, percebe essas afecções do corpo. Na Proposição 22 da parte II da *Ética*, ele diz: “A mente humana percebe não só as afecções do corpo, mas também as ideias dessas afecções.” Essa proposição associada à sétima proposição da mesma parte da obra: “A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” quer nos dizer que o acontece no corpo, acontece na mente – já que eles têm a mesma unidade original imanente que é a Substância única – e que a mente tem ideias das afecções que acontecem no corpo.

A mente pensa o corpo, de acordo com Espinosa, a partir das afecções que este tem com outros corpos que afeta e é afetado. A ideia da mente fica, pois, turva e confusa pois ela a entende através das afecções que o corpo

forma das coisas externas⁷. Espinosa diz que a mente imagina quando conhece o mundo exterior através da ideia das afecções que o corpo faz deste. Essas ideias imaginativas formam explicações parciais do que acontece com o corpo e com o mundo.

No entanto, a mente tem uma força para pensar, de maneira que a leva a ter ideias verdadeiras a partir do conhecimento reflexivo. O corpo e a mente agem no sentido de se manterem na existência, já que provêm da Substância única. Na parte III⁸ da *Ética*, Espinosa chama de *conatus*⁹ tal esforço para a perseverança do ser. Não há algo interno ao indivíduo que o possa destruir e somente causas externas o podem. (já que o indivíduo é modo da Substância única, Deus). Segundo Espinosa, o *conatus* chama-se desejo na mente e, no corpo, apetite. Quando desejamos algo, nos esforçamos por continuar a existência. Apetite e desejo manifestam, pois, o *conatus*. Constitui, segundo Espinosa: “A própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria a agir de alguma maneira” (E3, Def.1).

Os afetos constituem, na filosofia espinosana, as afecções do corpo através das quais este se expande ou não no sentido de uma maior ou menor potência, respectivamente – e a ideia dessas afecções (E3, Def. 3). As afecções são o trânsito, o movimento entre os corpos, os quais afetam e são afetados em sua dinâmica nos encontros. O autor diferencia os afetos passivos e

7 Podemos ver na Proposição 25 da *Ética*, Parte II: “A ideia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo exterior.” E no Corolário da Proposição 26 da mesma parte: “À medida que imagina um corpo exterior, a mente humana não tem dele um conhecimento adequado.”

8 A parte III da *Ética* intitula-se: *De Origine et Natura Affectuum* – A Origem e a Natureza dos Afetos.

9 Proposição 6, parte III: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser.”

ativos. Os afetos passivos – também chamados de paixões – ocorrem quando o corpo e a mente são submetidos às forças externas de tal maneira que dessas dependem o estado do corpo e da mente ou o que neles se passa, daí decorrendo que não somos causas dos nossos afetos. Os afetos ativos, segundo Espinosa, advêm da ação do corpo e da mente e neles somos causas dos nossos afetos.

Sawaia (2009, p. 366) explica, a partir de Espinosa:

A potência de conservação é também poder de ser afetado, o que significa que ela, apesar de ser irreprímível, varia de intensidade, a depender das intersubjetividades que me constituem, isto é, das afecções (*affections*) que meu corpo e minha mente sofrem nos bons ou maus encontros do passado, do presente e do futuro.

O afeto da Alegria é a passagem de um estado de menor potência de agir do corpo e da mente para o estado de maior potência, o que contribui para o fortalecimento do *conatus* e, portanto, para a preservação do ser. (E3, *Definição Geral 2*). A Tristeza é a passagem de um estado de maior potência do corpo e da mente para um estado de menor potência, o que não contribui para o fortalecimento do *conatus*. (E3, *Definição Geral 3*)

Essa passividade leva o indivíduo a supor imaginariamente que sua força para existir aumenta, ao depositar em forças externas a causa para isso. O homem submetido às paixões tristes, ao medo e à superstição deposita em algo externo (seja no poder de uma autoridade religiosa ou política, ou em quaisquer autoridades semelhantes, seja nos fenômenos da natureza ou nas superstições) o poder do conhecimento e da ação. Assim, se pensa livre, quando é servo e submisso. Nesse sentido, Sawaia (*idem*, p. 81) aponta:

O homem submete-se à servidão porque é triste, amedrontado e supersticioso, fatores que anulam sua potência de vida, deixando-o vulnerável à tirania do outro, em quem ele deposita a esperança e a felicidade.

Por outro lado, a alegria leva à ação do indivíduo para a vida e para a expansão. Esse afeto leva os indivíduos a agirem e não esperarem passivamente que os outros ou as instituições ajam por eles para que se sintam ou vivam mais livres. O próprio indivíduo reconhece ou entende nele mesmo suas próprias possibilidades de agir para a autonomia de si e do outro. Um indivíduo ativo, capaz de agir e de transformar a realidade, considerando que o ser humano, como potência em ato, pode – a partir dos encontros que o potencializem – expandir-se para um estado de maior liberdade e de menor de servidão.

A dinâmica afetiva é instável e suscetível a quaisquer variações, devido à multiplicidade dos encontros que os indivíduos experienciam. Em um coletivo há também a transitoriedade e instabilidade dos afetos e o provisório nos modos de se estar em comum. Nesse sentido, deve-se compreender que, em uma associação de indivíduos, a rede de afetos passivos, bem como o coletivo está configurando coletivamente sua dinâmica afetiva, ou seja, como os indivíduos se organizam em torno do que vivencia, como sua organização afetiva-política se dispõe diante das situações que se apresentam em um contexto sociocultural, histórico e territorial específico.

A CIDADE COMO CIVITAS

A partir dessa compreensão dos afetos em Espinosa, podemos analisar a dinâmica dos afetos vividos na cidade, esta compreendida pelo autor como sendo uma organização social e política. De variadas maneiras, a cidade poderá ser um

lugar da vida coletiva para a alegria (autonomia) ou tristeza (servidão). Cidade como *civitas*, para Espinosa é “o conjunto ordenado de instituições e de leis”¹⁰ de cidadãos. No *Tratado Político*, o filósofo discorre sobre as diversas formas de organização da vida coletiva para que o Estado civil concretize o direito natural, que é o direito para exercer a potência de existir. A autonomia e a servidão dependem de como a vida coletiva é politicamente organizada e vivida pelos cidadãos. Quando as cidades são transformadas abruptamente a partir de uma política exterior à organização dos cidadãos enquanto sociedade, cerceando-os da participação das decisões, os sujeitos podem não mais se assemelham com os espaços da cidade. O cidadão pode não reconhecer historicamente o espaço urbano, tornando-se alheio ao mesmo. Os espaços da cidade se tornam estranhos, quando não correspondem à dinâmica histórica-política ou à dimensão afetiva das pessoas na vivência do espaço urbano ou na situação do “esquecimento” das políticas públicas dos espaços históricos (não cuidam, não preservam), devido a orientação adotada de uma lógica da racionalidade técnico-científica ou econômica, externa à realidade dos cidadãos.

Os planejamentos urbanos, pautados em uma lógica neoliberal e capitalista, apoia-se nesta racionalidade, que tem em vista o modelo da eficácia e da rentabilidade econômica, ligada ao desenvolvimento do capital, não atenderem à felicidade das pessoas, ao bem-estar, aos valores e à história. Essa racionalidade é deslocada e modificada pela geometria afetiva-política dos cidadãos, que entendemos como sendo as modificações que os indivíduos realizam no entorno das reformas urbanas, modificações resultantes da maneira como os indivíduos se reassociam de forma a garantirem o direito de

agirem na cidade e de buscarem maneiras de fazê-la semelhante e comum aos indivíduos. David Harvey (2013) fala desse direito de intervir como pertencente a um poder coletivo, além do individual:

O direito à cidade é muito mais que a liberdade individual de ter acesso aos recursos urbanos: é um direito de mudar a nós mesmos, mudando a cidade. Além disso, é um direito coletivo, e não individual, já que essa transformação depende do exercício de um poder coletivo para remodelar os processos de urbanização.

A cidade é comum quando os cidadãos se sentem parte da mesma e quando as mudanças urbanas não distanciam os indivíduos do sentido de sua própria cidade. De acordo com a explicação de Chauí (2003, p. 136): “É o que faz com que haja relações intrínsecas de concordância ou conveniência entre aqueles indivíduos que, por possuírem determinações comuns, fazem parte do mesmo todo.” Quando os cidadãos sentem-se livres para decidirem conjuntamente não são movidos pelo medo, mas pela liberdade. A vivência do comum não é sentida ao ser subtraído dos espaços urbanos a possibilidade dessa vivência e dessa semelhança. Isso acontece nos casos de imposição de um modelo de cidade, seja por planejamento, por decisão governamental ou por dossiês técnicos ou pela estética. Nesses casos, há uma maior possibilidade da passividade e tristeza. Isso pode ser o motivo pelo qual tantas obras públicas recém-inauguradas são mal cuidadas ou depredadas. Isso explica o vazio.

As diferentes configurações da cidade revelam como os cidadãos realizam seus encontros. Se a cidade gera nos indivíduos o aumento da potência individual e da potência do corpo da cidade, os diferentes espaços da cidade que assim o fazem, serão lugares de convergência de pessoas, de retornos assíduos.

10 Frase de Marilena Chauí em palestra.

Ao contrário, se os espaços da cidade não favorecerem o aumento de potência dos indivíduos, esses espaços passarão a serem repulsivos, vazios, ignorados, mal cuidados, já que sem utilidade para a vida e a expansão da liberdade. Os cidadãos poderão se tornar ausentes e serão passivos ou alheios ao sentido do lugar.

A alegria e a tristeza, como também o desejo, segundo Espinosa, são afetos originários¹¹ que levam o sujeito a manifestar suas formas de existir¹², nas quais se expressam o aumento ou diminuição de sua potência. Na concepção de Espinosa: “A alegria (*laetitia*) é o sentimento de que nossa capacidade ou aptidão para existir aumentam.” – ou seja, agimos. “A tristeza (*tristitia*) é o sentimento da diminuição de nossa aptidão para existir e agir.” – ou seja, nos tornamos passivos. (CHAUÍ, 1987, p. 54-55).

A cidade enquanto lugar de vivências afetivas é um lugar de encontros e de afetações. É configurada por esses encontros, ao mesmo tempo em que define a qualidade desses encontros entre dois polos: aumentam o *conatus* coletivo quando participam coletividade em ações conjuntas pelo direito à cidade e, por outro lado, encontros que favorecem a passividade. A afetividade como ética vislumbra a cidade como um lugar onde os afetos são pontos-chaves para a compreensão do movimento histórico do cotidiano. O sujeito não somente vive em uma cidade. A cidade também vive nele tão profundamente quanto a vivência de seus afetos.

11 *Ética*, III, 56: “Há tantas espécies de alegria, de tristeza e de desejo e, conseqüentemente, tantas espécies de cada um dos afetos que desses são compostos (tal com a flutuação de ânimo) ou derivados (tais como o amor, o ódio, a esperança, o medo, etc.), quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados”.

12 “O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de uma determinada maneira.” *Ética* III, Definição dos afetos, N.1.

A filosofia da imanência de Espinosa coloca em um mesmo plano as leis da natureza, os afetos, a política e a ética. É a partir dessa compreensão do plano imanente e do entendimento de que o ser humano é parte da natureza como os outros corpos que Espinosa vincula sua análise da política. No *Tratado Político*, o autor tem o intento de estudar a política a partir do que considera pertencente à natureza humana, do que faz parte “*como propriedades que lhes pertencem*” (TP, cap. 1, 4), os quais são os afetos humanos “*como amor, ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia e as restantes comoções de ânimo*” (idem, *ibidem*), evitando de tratá-los como vícios (porque não o são, já que constituem a natureza do ser humano) e, assim, dar margem às ações humanas a julgamentos e preconceitos. A organização política é criada por consenso mútuo para incrementar a potencia individual, pela consciência de que seja benéfico para o ser humano a associação com outros indivíduos:

Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõe um indivíduo duas vezes mais potente do cada um deles considerado separadamente. Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem.
(Espinosa, *Ética*, IV, 18, Escólio.)

Espinosa nos fala sobre a composição de indivíduos de mesma natureza, que, antes de mais nada, constitui uma associação de potências individuais que ora se ajustam, ora se conflituam, mediante a variabilidade da vivências dos afetos individuais e do afeto comum.

Um território urbano é, antes de tudo, um coletivo que se associa mediante alguns elos específicos como o bairro, a unidade política, o mesmo conjunto de ideias ou objetivos, semelhantes signos ou atividades sócio-culturais ou econômicas. Nos espaços da cidade, as pessoas

convivem no mesmo território ou no mesmo bairro e, no cotidiano, vivenciam diversas experiências. É na experiência que os encontros se dão, sendo através deles que os corpos compõem com os outros corpos – resultando no aumento de potência - ou não o fazem – situação de menor potência.

No corpo da cidade há o conjunto das potências individuais em uma dinâmica instável próprio dos afetos vivenciados por cada indivíduo e que vai afirmando quotidianamente o *conatus* coletivo na medida em que esses afetos se afinam em um afeto comum ou em uma potência comum, construindo com o coletivo organizações estáveis dos afetos que aumentam a potência de agir.

A cidade, como sendo um corpo que une uma associação de corpos individuais, os quais são submetidos naturalmente aos afetos - como todos os corpos na natureza – não é imune à servidão e, ao mesmo tempo, é capaz da liberdade. Esta, na filosofia de Espinosa, relaciona-se com o conhecimento adequado da mente acerca dos afetos, os quais são inerentes ao ser humano, invariavelmente no decorrer dos encontros. A mente percebe as afecções do Corpo e as ideias dessas afecções (EII, 22). Quando a mente forma ideias claras acerca das afecções do corpo, não se deixando guiar pelas imagens que essas afecções produzem, então temos a liberdade¹³, não mais entendida como advinda de uma vontade ou do livre-arbítrio, mas advinda da força da mente em pensar, formando ideias adequadas acerca das afecções do corpo. Na servidão, não conseguimos distinguir clara e distintamente as causas das afecções no corpo e somos envolvidos por explicações parciais e mutiladas dessas afecções.

Não temos uma visão adequada acerca do que causa o nosso afeto, somos servos, não agimos, mas estamos: “*submetidos aos afetos [...] a cujo poder [o homem] está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior.*” (EIV, Prefácio). Na servidão, o homem padece: é como uma marionete, de um lado para outro, a submeter-se aos movimentos arrastadores das paixões. A passividade é presente, uma vez que, como somos sempre movido por afetos, deixamo-nos guiar por ideias inadequadas, ou seja, ideias das quais não somos nós mesmos as causas, mas depositamos em outrem as causas dos nossos afetos. Estamos passivos ao que nos acontecem e a ação do pensamento têm pequena abrangência, possuindo as afecções externas maior poder.

No corpo coletivo urbano, servidão e liberdade giram em torno da potência do pensar comum, das possibilidades ou não do coletivo agir de acordo com o que coletivamente reflete e discute. Diante dos fatos e de situações que acometem a cidade, o bairro ou território, a passividade estaria no fato de concentrar as soluções das questões que aparecem em alguém externo que salvaria todos dos problemas e traria respostas prontas para todos. Ou mesmo em alguém interno à comunidade, que supersticiosamente, é depositado por todos o poder extraordinário de pensamento e que somente essa pessoa seria capaz de tomar decisões. Quando os cidadãos, enquanto potências individuais no coletivo – mesmo com as múltiplas diferenças de ideias e opiniões – não pensam coletivamente, os mesmos não agem coletivamente. Alguém age por todos, alguém pensa por todos e todos são submetidos por algo externo, que não é absolutamente inerente ao conjunto, podendo haver uma diminuição de

13 “Um afeto que é uma paixão, cessa de ser uma paixão, logo que dele formamos uma ideia clara e distinta” (E. V, P3).

potência de agir do corpo da cidade. Mas quando os cidadãos agem, por meio do pensar coletivo – através de reuniões e da participação política na cidade, o corpo político se fortalece, favorecendo o aumento do *conatus* coletivo.

Nas comunidades urbanas há o instável e o provisório, uma vez que a dinâmica afetiva é instável e suscetível a quaisquer variações. O que se encontra é uma instabilidade de modos de se estar em comum. A vivência ético-política tanto pode ser transformadora ou mantenedora de afetos potentes ou impotentes do coletivo. Dessa forma, propomos que seja fundamental nos processos de remoção urbana, a participação política dos cidadãos na construção dos novos espaços de forma que as mesmas possam reconstruir sua rede de afetos no entorno das mudanças urbanas. Trata-se de agir com a comunidade e compreender como esta se configura coletivamente sua dinâmica afetiva, ou seja, como essa comunidade se organiza em torno do que vivencia. Esse poderá se o caminho da consolidação da cidade como sociedade política (*civitas*) organizada que age e constrói a partir dela mesma seus caminhos e suas maneiras de solucionar os problemas que surgem. A participação política é fundamental para o fortalecimento da potência dos indivíduos. As intervenções urbanas impostas e não dialogadas com a comunidade transformam a *civitas* em urbe, ao diminuir a possibilidade de decisão no que diz respeito à cidade. Penso que se as reformas urbanas não pertencerem à rede interna dessa dinâmica afetiva (que já existia no território urbano) e se os cidadãos não participarem na construção dos novos espaços, as mudanças na cidade estarão fora do que é “semelhante e comum”, portanto, com possibilidades maiores de se tornarem obsoletos ou sem significado para os cidadãos.

As comunidades urbanas constituem-se de redes afetivas que podem vir a ser potencializadas coletivamente. A investigação da rede de afetos deve ser buscada para, no plano afetivo, as intervenções urbanas serem agregadoras do comum e favorecerem o aumento de potência do corpo coletivo.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, M. Sobre o medo. In: CARDOSO, S. et. al. **Os Sentidos da Paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

ESPINOSA, B. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Tratado Teológico Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

_____. **Ética**. Edição Bilingue Latim-Português. Tradução de Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

HARVEY, D. **Os limites do capital** (Título original: *The Limits to Capital*. Chicago [1980]. [Verso, 2007]). Tradução Magda Lopes. São Paulo: Boitempo, 2013.

SAWAIA, B. *Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social*. **Revista Psicologia & Sociedade**; 21 (3): 364-372, 2009.



O CONATUS COLETIVO NO *TRATADO POLÍTICO* DE SPINOZA

GUADALUPE MACÊDO MARQUES *

INTRODUÇÃO

Benedictus de Spinoza (1632-1677) é considerado o filósofo da liberdade. Em uma época marcada pelo fanatismo político e religioso, ninguém mais do que ele defendeu a liberdade de pensamento e expressão. Em seu *Tractatus Politicus (Tratado Político)*, obra inacabada, a qual consiste a base deste trabalho, o filósofo critica àqueles que concebem os afetos como vícios que devem ser combatidos. Para Spinoza, a afetividade é natural aos indivíduos e as relações que se compõem entre eles são provenientes não propriamente da razão, mas da natureza dos afetos. Spinoza defende a ideia que a política se institui no campo da paixão. Significa dizer que o Estado Civil encontra seus fundamentos não em uma atividade puramente racional, mas principalmente nos afetos.

Na *Ethica (Ética)*, sua principal obra, Spinoza utiliza o conceito de *conatus* (esforço, em latim) para referir-se a uma potência comum a todos os seres, consistindo na necessidade de perseverar no ser, ou seja, no esforço de preservação da própria existência. O filósofo explica que o *conatus* é indestrutível, pois na natureza nenhum ser busca a autodestruição. Os indivíduos são afetados por causas externas que

alteram a variação da potência: Afetos alegres aumentam o *conatus*, afetos tristes, o diminuem.

No *Tratado Político*, ao desenvolver sua tese acerca da instituição do Estado, Spinoza explica que a passagem do estado de Natureza para o Estado Civil se dá através da união dos indivíduos, que movidos pelo esforço natural de preservação percebem que juntos são mais fortes que sozinhos. Diferentemente da tradição contratualista, a união entre os homens não ocorre através de um contrato propriamente dito, mas da união de potências. Os indivíduos unem os seus *conatus*, formando um corpo político coletivo, a multidão, real detentora do poder político. O Estado passa assim, a ter o seu próprio *conatus*, o qual varia conforme as potências dos indivíduos que o formam.

Com a finalidade de tornar a exposição clara, este trabalho foi dividido em tópicos. Como o pensamento político do filósofo se fundamenta em sua principal obra, a *Ética*, uma exposição de sua estrutura se faz necessária. No primeiro tópico, [A substância ou Deus], faremos uma apresentação geral dessa obra, abordando seus principais conceitos como Substância (Deus), Atributos e Modos. No segundo tópico, [O *conatus* individual e as paixões humanas], apresentaremos a problemática dos afetos, presente na Parte III da *Ética*, bem como o conceito de *conatus* e seu lugar na filosofia spinozana. No terceiro e último tópico, [O *conatus* coletivo e o poder da multidão], abordaremos a passagem do estado de Natureza ao Estado

* Mestranda em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ. Bolsista CAPES. Membro do grupo de pesquisa A LIBERDADE ONTOLÓGICA COMO FUNDAMENTAÇÃO DA LIBERDADE POLÍTICA EM BENEDICTUS DE SPINOZA. Dedicada-se atualmente à pesquisa que tem como título *Os fundamentos do Estado democrático em Benedictus de Spinoza*.

Civil e a constituição do *conatus* coletivo para a fundação do Estado. Analisaremos ainda as formas de governo (monarquia, aristocracia e democracia), de maneira a demonstrar qual delas melhor se adéqua à tese política de Spinoza.

1 A SUBSTÂNCIA OU DEUS

A *Ética demonstrada à maneira dos geômetras* (1677), de publicação póstuma, consiste na principal obra de Benedictus de Spinoza. Escrita em modelo geométrico, está dividida em cinco Partes: 1) *De Deus*, 2) *A Natureza e a origem da mente*, 3) *A origem e natureza dos afetos*, 4) *A servidão humana ou a força dos afetos* e 5) *A potência do intelecto ou a liberdade humana*. Na Parte I, Spinoza expõe sua concepção de Deus, compreendendo-o como Substância¹, que é causa de si (*causa sui*)², única e absolutamente livre. Deus para Spinoza corresponde ao todo: *Deus sive natura* (Deus, ou seja, a Natureza), sendo, portanto, uma concepção imanente, divergindo nesse sentido da tradição teológico-cristã, a qual defende a ideia de um Deus transcendente, criador de tudo que existe. Em Spinoza não há a noção de criação, mas de produção. A Substância ou Deus possui infinitos atributos³, mas nós compreendemos apenas dois: pensamento (mente) e extensão (corpo). Nós, seres humanos, assim como tudo o que existe na Natureza somos modos⁴ dessa substância.

1 “3. Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado.” (E1Def 3).

2 “1. Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.” (E1Def 1).

3 “4. Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a essência.” (E1Def 4).

4 “5. Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido.” (E1Def 5).

Significa dizer que somos modificações finitas da Substância absolutamente infinita. Como modos, estamos em Deus, o qual é por Spinoza, assim definido: “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.”⁵

O corpo humano, assim como o de todos os seres que existem e o universo físico constituem modificações da substância pelo atributo extensão. A substância é pensante, “modificada”, quando exerce a inteligência, a memória... As ideias assim como a mente são modificações da substância pelo atributo pensamento. Diz Chauí:

Cada um dos atributos ou cada uma das ordens de realidade é uma potência de uma ação infinita ou uma atividade causal infinita que produz todos os seres do universo e as leis necessárias que os regem. A essência da substância é, portanto, idêntica à sua potência de agir. A causalidade substancial ou divina é imanente ao mundo produzido por ela, isto é, a causa não se separa de seus efeitos, mas se exprimem nele e eles a exprimem.⁶

Ao ser causa de si, a Substância ou Deus, faz existir todas as coisas singulares que a exprimem, pois são efeitos de sua potência infinita. “Todos os seres seguem necessariamente a essência absolutamente infinita de Deus, que não se separa deles, ao contrário, se exprime neles e eles O exprimem”.⁷ Significa dizer que o indivíduo assim como tudo o que existe, existe em Deus, e compartilha da sua potência e da sua mente. À substância infinita, bem como aos seus atributos, enquanto atividade que produz a totalidade, Spinoza chama *Natura Naturans* (Natureza Naturante), isto é, Deus enquanto infinito; à totalidade dos modos produzidos pelos atributos, dá o nome de *Natura Naturata*

5 E1Def 6.

6 CHAUI, 2011, p. 145.

7 CHAUI, 2011, p. 70.

(Natureza Naturada), isto é, Deus enquanto modificado, expresso de um determinado modo.

2 O CONATUS INDIVIDUAL E AS PAIXÕES HUMANAS

A Segunda Parte de sua *Ética* destina-se a abordagem da mente e do corpo. Diferindo da tradição que compreende o corpo como subordinado à mente⁸, Spinoza inova ao entender mente e corpo como modificações ou expressões singulares da atividade imanente de uma substância única, sendo, portanto, duas atividades simultâneas. Nesse sentido, Spinoza afasta-se ainda de Descartes, o qual afirma a completa separação entre alma e corpo, definindo-os como substâncias diferentes: *res cogitans*, a alma; *res extensa*, o corpo. A glândula pineal seria, segundo a teoria cartesiana, uma pequena glândula instalada no nosso cérebro e teria a missão de estabelecer uma comunicação entre corpo e alma. Ao estabelecer uma simultaneidade entre mente e corpo, Spinoza, por sua vez, afirma que “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa.”⁹ Significa, portanto, que o corpo constitui o objeto da mente, e a mente, por sua vez, constitui a ideia do corpo.

A proposição 13 da Parte II apresenta uma física dos corpos, segundo a qual, esses podem ser duros, moles e fluidos, conservando sua natureza sem qualquer mudança de suas formas. Significa dizer que os indivíduos se conservam mesmo que lhes sejam retirados algum componentes, desde que substituídos por outros na mesma proporção de movimento e de repouso. É sobre

8 A tradição recebeu dois legados: O de Platão, que compreende a alma como piloto do navio. O corpo seria a morada temporária da alma; e o de Aristóteles, que entende o corpo como *organon*, ou seja, instrumento da alma, que dele se vale para agir no mundo e relacionar-se com as coisas. Cf.: CHAUI, 2011. p. 7.
9 E2P13.

isso que Chauí (2003) diz que “A conservação do indivíduo pela conservação da proporção de movimento e de repouso dos constituintes é a primeira aproximação da definição de *conatus*”.¹⁰ Esse termo que em latim pode ser traduzido por “esforço de, ou esforço para” é na Parte III da *Ética*, definido como potência (*potentia*), ou força atuante do corpo; nas palavras de Spinoza: “Toda coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser.”¹¹ e ainda: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual.”¹² Sobre o *conatus* como essência atuante diz Chauí:

O *conatus* é essência atual. Que significa defini-lo como essência? [...] significa que uma coisa qualquer não é a realização particular de um universal e que, por conseguinte, um ser humano não é a realização particular de uma natureza humana universal, mas uma singularidade individual por sua própria essência. Que significa defini-lo como atual? Afirar que é uma singularidade em ato e, portanto, não é uma inclinação ou uma tendência virtual ou potencial, mas uma força sempre em ação.¹³

O *conatus*, como essência atual, é indestrutível, pois na natureza coisa alguma procura a autodestruição. É uma força sempre positiva, pois enquanto potência, não pode corresponder a nenhuma negatividade. Segundo Jaquet:

O esforço para perseverar no ser implica alguma coisa mais que a conservação do mesmo estado, pois ele não se resume nem a uma simples resistência nem à reprodução dos efeitos existentes, mas consiste em exprimir toda a potência da coisa e em afirmar o quanto possível todas as propriedades contidas em sua essência.¹⁴

10 CHAUI, 2003, p. 134.

11 E3P6.

12 E3P7.

13 CHAUI, 2003, p. 138.

14 JAQUET, 2015, pp. 95-96.

O esforço quando referido à mente chama-se vontade (*voluntas*), mas quando referido à mente e também ao corpo, chama-se apetite (*appetitus*). Para Spinoza, uma ação na mente corresponde a uma ação no corpo e vice-versa. Ele diz: “A mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo.”¹⁵ É assim que a mente, por exemplo, pode padecer, passando de uma perfeição menor a uma perfeição maior, ou ao contrário, passando de uma perfeição maior a uma menor. Dois afetos (*affectus*)¹⁶ regulam essa perfeição: a alegria (*laetitia*) e a tristeza (*tristitia*). A alegria é uma paixão¹⁷ pela qual a mente passa de uma perfeição menor para uma perfeição maior, e a tristeza é uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor. Spinoza define três afetos primários, dos quais nascem todos os outros. São eles: a Alegria, a Tristeza e o Desejo (*cupiditas*).¹⁸

Esses afetos se combinam de múltiplas formas originando inumeráveis afetos. Spinoza nomeia alguns considerados tristes: medo, ciúme, inveja, arrependimento... Dos desejos tristes ele nomeia: frustração, cólera, vingança... E também nomeia afetos e desejos alegres: amor, glória, generosidade, coragem... Conforme explica Spinoza, somos resultado de uma combinação incessante desses afetos; nossa potência é perpassada por uma multiplicidade

de intensidades que nos permite vencer afetos tristes por alegres, mas que também nos faz oscilar entre alegrias e tristezas.¹⁹

No início da Parte III da *Ética*, Spinoza inicia o problema da Causa adequada e da Causa Inadequada. Diz ele: “1. 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.”²⁰ Ao iniciarmos nossa trajetória no mundo estamos em meio às paixões, ou seja, em meio ao conhecimento inadequado das coisas, de Deus e de nós mesmos. Segundo Paula (2007): “O que Espinosa nos mostra é que esse conhecimento inadequado é a própria paixão ou afeto passivo. O afeto passivo é uma ideia confusa do que se passa em nosso corpo e como a mente é ideia do corpo, nascemos em meio às paixões.”²¹

A Causa Adequada, portanto, está ligada ao indivíduo ativo e livre e a Causa Inadequada, por sua vez, se dá quando estamos sob a influência das paixões. O aumento ou diminuição da nossa potência de agir (corpo) e de pensar (mente) está relacionado à forma como agimos e conhecemos de maneira adequada ou inadequada. Como bem explica Spinoza: “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.”²² Assim sendo, “Toda a questão, portanto, será substituir os afetos passivos (paixões, ideias inadequadas) por afetos ativos (ações, ideias adequadas),”. devendo, nesse sentido, haver um esforço para o uso da

15 E3 P12.

16 “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções.” (EIII, Def 3).

17 “Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão.” (E3 Def 3, expl.).

18 I. O desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer algo por uma dada afecção sua qualquer. [...] II. A Alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor a uma maior. III. A Tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior a uma menor. Cf.: (E3, Definição dos afetos, Def I, II, III).

19 CHAUI, 2011, p. 93.

20 E3 Def1.

21 PAULA, 2007, p. 68.

22 E3P1.

razão, de forma a buscarmos afetos contrários e mais fortes que os afetos passivos causadores das nossas tristezas.

Na política, os afetos são fundamentais para a instituição e condução do Estado. Medo, esperança²³ e os demais sentimentos são inerentes ao ser humano, não podendo por isso, serem considerados vícios. Em seu *Tractatus Theologicus-Politicus (Tratado Teológico-Político)*²⁴ publicado anonimamente em 1670, Spinoza diz que “O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição.”²⁵ Percebe-se que Spinoza “atribui ao medo um papel preponderante, fazendo dele a paixão mais eficaz de todas.”²⁶ A superstição, por sua vez não pode se manter sem a esperança, é o que leva os homens a recorrer a todos os tipos de cultos por esperarem obter aquilo que desejam ou por temer algum mal. Diz Jaquet (2015) que “Explorado politicamente para governar a multidão, o medo supersticioso pode pouco a pouco dar lugar a duas paixões contrárias, a devoção e o ódio, segundo os interesses dos governantes.”²⁷

Na quarta Parte da *Ética*, destinada à servidão, Spinoza procura demonstrar a impotência humana diante das paixões. Diz Chauí (1995), que a servidão é o momento em que a força do *conatus*, tornando-se excessivamente enfraquecida sob a ação das forças externas, submete-se a elas imaginando submetê-las.²⁸ Diz Spinoza: “3. Finalmente, que aqueles que

se suicidam têm o ânimo impotente e estão inteiramente dominados por causas exteriores e contrárias à sua natureza.”²⁹ Ignorantes das causas, nos deixamos facilmente conduzir pela superstição, seja pelo medo de males ou pela esperança de bens incertos.

Na Quinta e ultima Parte, Spinoza se dedica à liberdade ou a beatitude da mente, a qual é traduzida como amor intelectual a Deus (*amor Dei intellectualis*), ou seja, quanto mais amamos e conhecemos a Deus, mais livre e feliz seremos. Mas já na primeira Parte da *Ética* encontramos a conceituação de liberdade:

Diz-se coisa livre o que existe unicamente pela necessidade de sua natureza e por si só é determinada a agir: também necessária, ou antes, constringida, a que é determinada por outro a existir e a operar de certa e determinada maneira.³⁰

Aqui a liberdade está associada à ideia de *causa sui*, ou seja, o que existe em si e por si é concebido. Somente à Substância se aplica o termo “livre” em sentido absoluto. Os indivíduos, enquanto modos são determinados por Deus, o qual será sempre causa eficiente de tudo que existe. Spinoza na quinta Parte demonstra a potência da razão e o seu poder sobre os afetos e de que maneira deve-se aperfeiçoar o intelecto. Segundo o filósofo “quem compreende a si próprio e os seus afetos, clara e distintamente, ama a Deus; e tanto quanto mais compreende a si próprio e os seus afetos.”³¹ O homem, enquanto um modo finito da Substância infinita, pode alcançar uma certa liberdade, a partir do conhecimento adequado das causas; Deus é toda as causas, logo, quanto mais causas o homem conhecer, mais livre estará.

23 “12. A esperança é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida. 13. O medo é uma tristeza instável, surgida de ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida.” (E3, Definição dos afetos, Def 12, 13.).

24 Para as citações internas do *Tratado Teológico-Político*, indicaremos em algarismos arábicos os capítulos citados.

25 TT-P, Prefácio/06.

26 JAQUET, 2015, p. 79.

27 JAQUET, 2015, p. 79.

28 Cf. CHAUI, 1995, p. 67.

29 E4S3.

30 E1Def7.

31 E4P15.

3 O CONATUS COLETIVO OU A POTÊNCIA DA MULTIDÃO

A filosofia política de Spinoza parte do estado de Natureza, no qual os indivíduos viviam muito mais propensos a perigos do que à segurança. O cerne da instituição do campo político spinozano encontra-se em seu (*Tractatus Politicus*) *Tratado Político* (1677), obra inacabada³² e a qual o holandês inicia fazendo uma crítica aos filósofos que descrevem os afetos como vícios, compreendendo o homem não como ele realmente é, mas como gostariam que fosse, e concebendo a política como uma quimera.

Segundo Aurélio (2009) em nota ao primeiro parágrafo do *Tratado Político*, “Os afetos em Spinoza são a expressão do relacionamento dos homens com os outros e com o meio.”³³ A política não se separa da natureza humana, ao contrário, é nela que encontra os seus fundamentos. O *Tratado Político* é escrito por Spinoza até o capítulo XI, destinado à Democracia e que, no entanto, encontra-se inacabado. Diferindo da tradição, Spinoza em seu *TP* inova ao propor uma não separação entre Direito Natural e Direito Civil. Se, no estado de Natureza o homem vivia isolado, estando sujeito a todos os tipos de perigos, o Estado Civil surge para fazer o indivíduo refrear as suas paixões, e a lei torna-se necessária para manter os homens sob o Direito Civil, sendo desnecessária se os indivíduos vivessem sempre sob os ditames da razão. No segundo capítulo do *Tratado Político*, o direito natural é assim definido por Spinoza:

32 São duas as hipóteses para justificar a não conclusão do *Tratado Político*. A primeira defende a ideia que Spinoza não termina a obra por encontrar-se em enfermidade avançada, o que culmina em sua morte em 1677. A segunda hipótese defende a ideia que o filósofo se decepcionara com a política de seu tempo; ele que defendia a república, viu o ressurgimento do partido monárquico da Casa de Orange, somado ao linchamento e morte em 1672, dos irmãos De Witt, líderes do partido republicano e pertencentes ao seu círculo de amigos.

33 *TP*, cap. I §1.

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 natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência. Conseqüentemente, 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.³⁴

Podemos inferir que o direito natural consiste no direito que todos os seres possuem de utilizar de todas as formas que encontram para garantir a sua existência, e tudo o que fazem é por ordem necessária da sua natureza. No *Tratado Político* Spinoza explica que Deus tem direito a tudo e assim sendo, o direito natural de Deus é a própria potência de Deus na medida em que se considera absolutamente livre, disso se segue que qualquer coisa natural tem tanto direito³⁵ quanto potência para operar tiver, pois a potência de todos os seres não é outra senão a própria potência de Deus, que é absolutamente livre.³⁶ Significa dizer que, se a potência universal de toda a natureza consiste na potência de todos os indivíduos em conjunto, compreende-se que Poder e Direito constituem uma única e mesma coisa, pois o Direito se estende até onde vai a sua exata potência.

No estado de Natureza onde impera o medo e todos os tipos de infortúnios, vivendo ao acaso dos encontros, os indivíduos estão muito mais sujeitos às relações com corpos que não sejam favoráveis ao aumento da sua potência, e o direito natural não pode ser efetivado. Assim explica Deleuze:

34 *TP*, cap. II §4.

35 “Espinoza concebe o jurídico em chave ontológica. Mais precisamente: tudo que é, é em Deus, isto é, na substância absolutamente infinita. [...] O direito, por conseguinte, só poderia se apresentar em chave ontológica, na imanência da substância.” (BRAGA, 2015, p.181).

36 *TP*, cap. II §3.

Ora, no estado de natureza vivo ao acaso dos encontros. Não deixa de ser verdade que minha potência é determinada pelas afecções que preenchem a cada instante meu poder de ser afetado; não deixa de ser verdade que tenho sempre toda a perfeição da qual sou capaz, em função dessas afecções. Justamente, porém, no estado de natureza meu poder de ser afetado é preenchido em condições tais que experimento, não apenas afecções passivas que se separam de minha potência de agir, mas também afecções passivas onde predomina a tristeza que diminui incessantemente essa própria potência.³⁷

Deleuze deixa claro que no estado de Natureza não tenho nenhuma chance de encontrar corpos que se componham diretamente com o meu. Serei, portanto, afetado por um medo perpétuo. Motivados pela esperança de segurança e pelo medo dos perigos do estado de Natureza os indivíduos acordam entre si e abrem mão do estado Natural, passando a buscar o que seja favorável ao bem estar comum. A passagem do estado de Natureza para o Estado Civil em Spinoza se dá pela potência de autoconservação, ou seja, pelo esforço em perseverar na existência. É o *conatus*, que Segundo Chauí (1995), “na política se chama direito natural”³⁸ que conduz os indivíduos a viverem sob leis comuns, pois juntos são mais fortes que sozinhos. Diz Spinoza:

Para viverem em segurança e o melhor possível, eles tiveram forçosamente de unir-se e fazer assim com que o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela força e pelo desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto.³⁹

Se para Thomas Hobbes (1588 – 1679) a instituição do Estado Civil seria o resultado da alienação dos direitos individuais e a

transferência de poder ao soberano, em Spinoza o pacto propriamente dito é impossível, pois não há a possibilidade de total transferência de direito, para Spinoza, os indivíduos unem as suas potências e a “transferência” se dá para um direito maior, que é a coletividade. É nesse sentido que o filósofo explica que o Direito Civil passa a existir para garantir o que faltava no estado de Natureza, a saber: a paz, a segurança e a liberdade. Assim escreve o filósofo:

A palavra dada a alguém, pela qual alguém se comprometeu só por palavras a fazer esta ou aquela coisa que pelo seu direito podia não fazer, ou vice-versa, permanece válida só enquanto não se mudar a vontade daquele que fez a promessa. Com efeito, quem tem o poder de romper uma promessa, esse realmente não cedeu o seu direito mas deu só palavras. Se, por conseguinte, ele próprio, que por direito de natureza é juiz de si mesmo, julgar, certa ou erradamente (pois errar é humano), que da promessa feita resultam mais danos que vantagens, considerará que de acordo com o seu parecer ela deve ser rompida, e por direito de natureza, rompê-la-á.⁴⁰

A novidade desse “acordo” proposto por Spinoza é que ele pode ser rompido caso o indivíduo perceba que dele possa resultar algum dano. O filósofo utiliza-se nesse sentido, de uma verdade universal: “Sob a condução da razão, seguiremos, de dois bens, o maior, de dois males, o menor.”⁴¹ É importante destacar que a fundação do Estado Civil em Spinoza ocorre muito mais por uma necessidade natural dos indivíduos do que puramente pela razão; desse modo podemos afirmar que a política em Spinoza não está no campo da razão, mas no campo da paixão. A instituição do campo político se dá por um desejo de perseverar no ser, podemos dizer, portanto, que o Estado Civil

37 DELEUZE, 1968, p. 179.

38 CHAUI, 1995, p. 73.

39 TT-P/16.

40 TP, cap. II § 12.

41 E4 P65.

é realização do direito natural de forma efetiva, pois nele se concretiza o esforço natural de autoconservação. Uma diferença marcante entre Spinoza e Hobbes é que para este os homens devem obedecer ao soberano pelo medo, o qual é a garantia da paz social, é nesse sentido que se dá a predileção de Hobbes pela monarquia. Em Spinoza ocorre justamente o contrário: a liberdade é a realização da natureza humana, devendo ser conservada.

Quando os indivíduos acordam entre si passando a viver sob leis comuns, unem as suas potências passando a viver como se fossem guiados por uma única mente (*una veluti mente*). Desse modo o Estado em Spinoza se forma a partir dessa união que forma um corpo coletivo, o qual o filósofo chamará multidão (*multitudo*)⁴². Nas palavras de Spinoza: “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.”⁴³ Como a citação deixa claro, o filósofo trabalha com a tese do “Estado como potência da multidão”, ou seja, é a união das potências individuais que forma a potência do corpo coletivo. Chauí (2003) explica que essa união não é uma passagem do menos ao mais, não é algo meramente quantitativo, mas sim a criação de uma potência nova, a *multitudo*, origem e detentora do *imperium*⁴⁴.

Em Spinoza, a política deve ser pensada somente no campo da imanência, excluindo qualquer forma de transcendência, como configuração do relacionamento entre modos da natureza que são os seres humanos, pois, conforme o pensamento spinozano, mesmo após a instituição do Estado Civil os afetos continuam presentes, não podendo ser rasurados. É nesse sentido que podemos afirmar que para Spinoza o Estado Civil não consiste no fim do estado de Natureza, mas na continuação dele, como Spinoza afirma na famosa carta a seu amigo Jarig Jelles:

Vós me pedis para dizer que diferença existe entre mim e Hobbes quanto à política: tal diferença consiste em que sempre mantenho o direito natural e que não reconheço direito do soberano sobre os súditos, em qualquer cidade, a não ser na medida em que, pelo poder, aquele prevaleça sobre estes, é a continuação do estado de natureza.⁴⁵

Como bem escreve em sua carta, a diferença entre os dois filósofos consiste que, para o holandês o direito natural continua presente mesmo após a instituição do Estado, diferentemente de Hobbes, segundo o qual o Estado Civil cessaria por completo o estado de Natureza. A distinção entre esses dois estados, portanto, consiste que no Civil os indivíduos passarão a buscar juntos o que for de interesse coletivo e esforçar-se-ão tanto quanto possível para conter os afetos e fazerem uso da razão.

Diz Spinoza que depois de instituído o Estado, esse passa a ter a sua própria potência, a qual é um reflexo das potências individuais que o formam. Desse modo a potência do Estado é constantemente uma tensão que varia conforme a potência da multidão, ou seja, o *conatus* coletivo. Segundo o filósofo “uma vez que o direito da cidade se define pela potência

42 Sobre o conceito de multidão diz Negri: “Essa qualidade nova do sujeito se abre no sentido da multiplicidade dos sujeitos e a potência construtiva que emana da dignidade deles, entendida como totalidade.” (NEGRI, 1993, p. 34).

43 TP, cap. II §17.

44 “O *imperium* é a potência da massa unida como se fosse uma única mente e a *multitudo*, o indivíduo coletivo singular, consoante as definições da individualidade (união dos componentes para uma única ação que os transformam em constituintes de um todo) e da singularidade (existência finita na duração, portanto, acontecimento).” (CHAUI, 2003, p. 164).

45 EP 50.

comum da multidão, é certo que a potência e o direito da cidade diminuem na medida que ela própria ofereça motivos para que vários conspirarem.”⁴⁶ Assim, a melhor forma de um Estado aumentar a sua potência é preservar a potência dos indivíduos, garantindo-lhes o máximo de liberdade.

Após demonstrar como ocorre a instituição do Estado Civil, Spinoza analisa as formas de governo de maneira a apresentar a que se sobressai como a que mais se adéqua a sua tese do Estado como potência da multidão. Segundo o filósofo, é superior o regime que mais se afasta dos riscos de tirania, a qual, por sua vez tem sua causa no enfraquecimento da potência da multidão, que acaba entregando o poder a um único indivíduo que passa a governar segundo os seus caprichos.

Chauí (1995) explica que sobre a monarquia Spinoza afirma que sua causa está no medo de morte durante as guerras, o povo amedrontado entrega a direção do governo àquele que possui armas e sabe manejá-las, de modo que restabelecido período de paz, o poder já pertence ao guerreiro transformado em rei; a aristocracia, diz Spinoza, tem sua causa na desigualdade econômica, o povo admirado com o luxo de uma minoria aceita submeter-se politicamente por se achar inferior aos detentores do poder econômico.⁴⁷

A democracia, por sua vez, surge como o mais natural dos regimes, o único capaz de concretizar o desejo natural de todo homem de governar e não ser governado. É a forma de governo que respeita a condição natural dos indivíduos; nela é possível participar efetivamente do poder, podendo ser cidadão, súdito, dirigente e dirigido. No regime democrático Spinoza

exclui da participação dos cargos públicos os estrangeiros, os que possuem má conduta e aqueles que não estão sob jurisdição de si próprios, como as mulheres, os servos, as crianças e os pupilos.

O capítulo destinado à democracia não chega a ser concluído, mas a leitura dos capítulos anteriores, bem como do *Tratado Teológico-Político* nos permite compreender esse regime como o único capaz de manter o Estado verdadeiramente fortalecido, pois nele não se governa pelo medo, mas pela liberdade. Livres, os indivíduos esforçar-se-ão em conter os afetos, utilizando-se tanto quanto possível da razão, buscando assim, o que for útil ao bem comum e mantendo relações que aumentem a sua potência, aumentando, conseqüentemente a potência do Estado.

CONCLUSÃO

Conclui-se que a política em Spinoza se institui a partir da natureza afetiva dos indivíduos, estando por isso, no campo da paixão. O *conatus* (esforço), termo fundamental no pensamento do filósofo, constitui uma potência de autoconservação, inerente a todos os seres, com a diferença de que somente os homens possuem a consciência de possuí-lo. O *conatus* individual oscila conforme a natureza dos afetos que constroem os indivíduos: paixões alegres aumentam o *conatus*, paixões tristes o diminuem.

Na política o *conatus* é identificado como direito natural, ou seja, o direito que todos os seres possuem de utilizar todas as formas que encontram para preservar o seu ser. É o direito natural que leva os indivíduos a abrirem mão da liberdade do estado de natureza para viverem sob leis comuns. Diferentemente da tradição contratualista, em Spinoza não há a rigidez

46 TP, cap. III §9.

47 CHAUI, 1995, p. 50.

do pacto, ou seja, não há a total transferência de direito, mas sim, a união de potências. Os indivíduos unem os seus *conatus* formando um corpo político coletivo, a multidão, passando assim a serem conduzidos como se fosse por uma única mente. Assim nasce o Estado, resultado do *conatus* coletivo.

Assim sendo, para manter-se fortalecido, o Estado deve buscar maneiras de conservar as potências dos indivíduos, pois sendo reflexo do corpo coletivo, a potência do Estado consiste em uma constante tensão, que pode crescer ou decrescer conforme os indivíduos permaneçam fortalecidos ou enfraquecidos. À medida que o Estado ofereça condições para que os homens permaneçam em segurança e liberdade, mais dispostos eles estarão em fazer uso da razão, buscando aquilo que seja favorável ao bem estar comum; por outro lado, se o Estado utiliza-se da opressão para governar, sob o comando do medo os indivíduos tornar-se-ão enfraquecidos, não podendo agir de forma racional, estando por isso ao acaso dos encontros, sujeitos à relações com corpos que não se componham diretamente com os seus e não podendo, assim, aumentar a sua potência.

Ao analisar as formas de governo, Spinoza não apresenta um regime ideal, apenas explica que é superior aquele que mais se afasta dos riscos de tirania, a qual é, por sua vez, resultado do enfraquecimento do *conatus* coletivo; o sujeito político fraco e amedrontado entrega o poder a um único indivíduo e deixa-se governar segundo os seus caprichos. A monarquia tem sua causa no medo de morte durante as guerras; o povo amedrontado entrega o governo aquele que saber manejar armas e ao se restabelecer a paz, o guerreiro retorna transformado em rei. A causa da aristocracia está na desigualdade econômica, o povo costuma se admirar da vida luxuosa e

deixa-se governar por uma minoria detentora do poder econômico. A Democracia surge, então, como o mais natural dos regimes políticos, pois nela se assume o desejo de todo homem de governar e não ser governado. Cada um obedece a si mesmo, pois é autor das leis. Em um século que viu a consolidação de monarquias, Spinoza é o único pensador que afirma a superioridade da democracia para realizar o desejo político de todos e de cada um.⁴⁸

É o regime democrático o único capaz de manter os indivíduos em segurança e liberdade, lhes garantido o direito de pensar e agir conforme a sua natureza. Sob os ditames da razão, os homens estarão mais propensos a buscar encontros que lhes fortaleçam e aumentem sua potência, aumentando, conseqüentemente, a potência do Estado. É no regime democrático que a transformação do direito natural em civil torna-se evidente. O democrático é, portanto, o único regime capaz de conciliar razão e afetos de forma a manter o Estado forte e livre.

Sabemos que o capítulo destinado à democracia encontra-se inacabado; no quarto e último parágrafo Spinoza exclui da participação do poder político as mulheres, os súditos e as crianças. Para Braga (2004) surgiria nesse sentido o problema de como conciliar a Democracia e essas exclusões sociais,⁴⁹ o que impactaria a liberdade de expressão dessas minorias, já que de acordo com Spinoza em seu *Tratado Teológico – Político*, o fim último do Estado é a liberdade.

48 CHAUI, 1995, p. 76.

49 “O ponto é: as concepções de democracia, de direito e de Estado, contemporaneamente, são diametralmente opostas às concepções espinosanas dos mesmos conceitos. Enquanto Espinosa diz que o Estado tem o papel de a liberdade do cidadão como possibilidade de este exercer sua potência, as concepções do Estado como poder coercitivo toleram altos níveis de exclusão da liberdade e da participação na riqueza produzida no momento mesmo em que se dizem democráticos.” (BRAGA, 2004, p.117-118).

Por ser uma obra inacabada, não sabemos como o filósofo concluiria a questão da Democracia em seu *Tratado Político*, e por isso não podemos ir além em muitas questões.

Pensar a Democracia segundo o que nos propõe Spinoza é pensar um modelo político capaz de assegurar aos indivíduos o direito de pensar, de agir e de exercer a religião de escolha, garantindo-lhes o máximo de respeito, segurança e liberdade.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, Marilena. **Espinoza: Uma Filosofia da Liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.

_____. **Política em Espinoza**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Paixão, desejo e ação na Ética de Espinoza**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BRAGA, Luiz Carlos Montans. *Trama afetiva da política: uma leitura da filosofia de Espinoza*. (Tese de Doutorado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 2015.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Minuit, 1968.

JAQUET, Chantal. **A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinoza**. Tradução de Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

PAULA, Marcos Ferreira de. A felicidade em Leibniz e Espinoza. **Revista Conatus: Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, v. 3 n.5, p. 67-70, Jul. 2009.

SPINOZA, Benedictus de. **Correspondência** (Carta nº 50). In: Espinoza. Tradução de Marilena de Sousa Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

_____. **Ethica-Ética**. Bilingue Latim-Português. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

_____. **Tratado Teológico – Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.



ESTADO DE NATUREZA E ESTADO CIVIL EM SPINOZA

KARINE VIEIRA MIRANDA *

INTRODUÇÃO

Benedictus de Spinoza¹ é um filósofo que exerceu tremendo impacto em seu tempo e sua ousadia no campo ético e político repercutem e ressoam até a contemporaneidade. Sua filosofia está longe de ser a mais simples, porém, é de um alcance tremendo, não podendo ser deixado em segundo plano, especialmente diante de toda a discussão política contemporânea sobre direito, liberdade, soberania, dentre outros temas. Pierre Macherey (1991) ressalta que a filosofia de Spinoza é “[...] *uma filosofia da expressão pura, de uma expressão que não se requer para se efetuar a mediação de signos*”.

As obras principais de Spinoza a serem abordadas aqui são seus tratados: *Tratado Político* e *Tratado Teológico-Político*. É imprescindível o uso das demais obras do filósofo como suporte, bem como de seus comentadores.

Sobre a importância do *Tratado Teológico-Político* para o seu tempo, Steven Nadler (2013, p. 11-12) afirma que

* Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ e professora efetiva da SECRETARIA DE EDUCAÇÃO DO ESTADO DO CEARÁ.

1 Para o nome do filósofo, será utilizado, no decorrer deste trabalho a grafia *Spinoza*, em virtude de o autor, após ter sido excomungado pela Comunidade Judaica de Amsterdã, passar a assinar seu nome em latim, Benedictus de Spinoza, supondo-se assim uma preferência, aliando-se isso ao fato de suas obras terem sido escritas em latim. As referências e citações das obras que foram publicadas com a grafia *Espinosa* manterão esta, conforme apresentada em sua publicação.

[...] o livro preparou o terreno para o subsequente pensamento liberal, secular e democrático, o debate em torno dele expôs profundas tensões num mundo que aparentemente havia se recuperado de mais de um século de beligerâncias religiosas atroz.

Spinoza, antes de tornar-se grande filósofo, foi um assíduo leitor, sempre na busca pelo conhecimento. Leu desde os filósofos antigos até os seus contemporâneos. Não poderia construir sua filosofia do nada e é perfeitamente compreensível que ele, assim como todos os outros filósofos, tenha sofrido inúmeras influências a partir do que leu. O que o torna diferente é o fato de não se limitar a ser um mero leitor, ousando ir além das influências, tornando-se brilhantemente inovador.

1 HISTÓRIA DE VIDA E CONTEXTO HISTÓRICO COMO INFLUÊNCIA

A família Spinoza é de origem espanhola, mais precisamente da cidade de Espinosa de los Montes. No final do século XV, diante da pressão para converterem-se ao cristianismo, esta família muda-se para Portugal, onde seus membros se tornam cristãos novos, permanecendo lá durante o século XVI. O pai de Spinoza sai de Portugal, atraído pela prosperidade neerlandesa e por sua anunciada tolerância religiosa, estabelecendo-se em Amsterdã², onde nasceu Benedictus, em 24

2 “*Amsterdam [...] é o laboratório do dinheiro em sua modernidade e o das liberdades em sua diversidade*” (MÉCHOULAN, 1992, p. 8).

de novembro de 1632. Este é um ano deveras importante para a filosofia, pois nele também se dá o nascimento de John Locke e é o ano em que Galileu foi denunciado pela Inquisição.

Spinoza falava espanhol e português em sua casa, mas também fazia uso oral frequente do holandês. Foi um homem culto, conhecedor de diversas línguas como: latim, grego, francês e italiano. Além de ser um célebre filósofo, também recebe de Chauí (2003, p. 17) os seguintes títulos: “*historiador, etnólogo, filólogo e escritor político [...]*”.

Jan de Witt defendia a descentralização do poder nos Países Baixos. Essa descentralização foi seguida por uma tolerância generalizada, em diversos âmbitos, a saber, cultural, intelectual, social e religiosa. Embora generalizada, essa tolerância não foi absoluta. De Witt, assim como Spinoza, era defensor da liberdade de filosofar, porém, ambos se diferem porque o primeiro alegava uma liberdade de filosofar que se enquadrasse em certos limites, circunscrição esta que o segundo não admitia. A esfera social e política que circundava Spinoza se complicou bastante a partir da morte de seu protetor, Jan de Witt, e de seu irmão Cornelis (AURÉLIO, 2009, p. VIII), mortes arquitetadas pelos pastores calvinistas.

Muitos acontecimentos marcaram a comunidade judaica de Amsterdã no século XVII. Dentre eles vale ressaltar: a excomunhão e o suicídio do pensador judeu Uriel da Costa³, a excomunhão de Juan de Prado e Daniel Ribera e a chegada de Montezinos.

Depois de testemunhar a punição de outros por fazerem uso da liberdade de pensamento, chega a vez de Spinoza vivenciar isso, sendo excomungado da Comunidade Judaica de

Amsterdã e tendo sofrido atentado a faca na saída do teatro, situação que acaba por provocar a sua saída de Amsterdã. Ele sentiu o peso da opressão em seu tempo⁴.

2 CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA POLÍTICA

A política é criação dos gregos e romanos. Enquanto Platão era um idealista, Aristóteles era um pragmático. A filosofia política de Aristóteles dedica-se especialmente ao estudo das formas de Estado (*Politéia*), no intuito de encontrar a melhor delas. Define Estado como união de famílias (ARISTÓTELES, 2009, p. 17).

A política aristotélica é visitada por todos os filósofos que a sucederam, seja para ser retomada, abandonada ou criticada. Maquiavel, Hobbes, Spinoza e Marx estão no grupo dos críticos, mas não de críticos meramente superficiais, bem como souberam reconhecer os “[...] *aspectos da teoria aristotélica que se conservam intactos e verdadeiros*” (CHAUÍ, 2002, p. 463).

Bobbio (1994, p. 9) assevera que o jusnaturalismo e historicismo dialético de Hegel e Marx podem ser interpretados como filosofias políticas bem como filosofias da história, pois “[...] *têm em comum a contraposição entre uma fase pré-estatal e a fase do Estado, e que concebem esses dois estágios ou momentos como categorias fundamentais para compreender a história da civilização*”.

Seguir os passos de muitos filósofos que dedicaram suas reflexões à política é de suma

4 Muitas obras, textos e dissertações foram escritos contra Spinoza. A excomunhão de Spinoza, publicada em 1656, apresenta os seguintes dizeres: “[...] *Ordenamos que ninguém mantenha com ele nenhuma comunicação oral ou escrita, que ninguém lhe preste favor algum, que ninguém permaneça com ele sob o mesmo teto ou a menos de quatro jardas, que ninguém leia algo escrito ou transcrito por ele*”. (CHAUÍ, 2000).

3 Uriel da Costa negou a imortalidade da alma e afirmou que a lei mosaica não é criação divina, mas humana.

importância para fazer o presente, para a política contemporânea, pois impele a sociedade a aprender com o que fora vivido.

Spinoza também dedica-se à política e suas obras políticas destacam um caráter revolucionário. Ele inicia o capítulo terceiro do *Tratado Político*, parágrafo primeiro, explicitando alguns conceitos fundamentais para a compreensão de sua política. Parte do conceito de civil [*civilis*], que é a situação do Estado. Define cidade [*civitas*] como o “[...] *corpo inteiro do estado*” e república como sendo as questões comuns do Estado. (TP3/1). Aurélio (2009, p. 20, nota 6) destaca a distinção de urbe e cidade no pensamento de Spinoza, sendo urbe referida ao conjunto de edificações e cidade ao conjunto de cidadãos.

O direito natural, em Spinoza, não é algo inédito, mas seu conceito se diferencia do conceito tradicional, pois em Spinoza ele é potência. Ele define direito de natureza como “[...] *as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza* [...]” (TP2/4).

3 ESTADO DE NATUREZA E ESTADO CIVIL

Deleuze (2009, p. 92-94) diz que “a teoria do direito natural foi a compilação da maior parte das tradições da antiguidade e o ponto de confrontação do cristianismo com as tradições da antiguidade”. Como diz o próprio Deleuze, “grosso modo”, “[...] o que constitui o direito natural, é o que está conforme a essência”. A essência do homem, é assim, que ele é um animal racional. O cristianismo vai integrar a teoria clássica do direito natural à teologia natural, já que a primeira tem por base quatro proposições que tem conciliação imediata com o cristianismo.

Primeira proposição: as coisas se definem e definem seus direitos em função de sua essência. Segunda proposição: a lei de natureza não é pré-social, ela está na melhor sociedade possível. É a vida conforme a essência na melhor sociedade possível. Terceira proposição: o que é primeiro são os deveres sobre os direitos [...]. Quarta proposição: desde então há a competência de alguém superior, quer seja a igreja, quer seja o príncipe ou quer seja o sábio [...] (DELEUZE, 2009, p. 95).

O primeiro a romper completamente com a teoria clássica do direito natural é Hobbes, apesar de, antes dele, ter havido uma tentativa de ruptura, embora parcial, por parte de alguns sofistas e cínicos. Afirma sobre a primeira proposição, que as coisas se definem por sua potência, não por sua essência. Trata-se aqui de definir a coisa [animal ou homem] pelo que ela pode, não pelo que ela é, sendo o seu direito natural tudo aquilo que à ela pode. Sobre a segunda proposição, Hobbes distingue o estado de natureza do estado social, apresentando o primeiro como o estado que, teórica ou conceitualmente, precede o segundo. Sendo assim, cai por terra a terceira proposição, já que o direito passa a vir primeiro. Sobre a quarta e última proposição, tanto Hobbes, quanto Spinoza, afirmam que, do ponto de vista do direito natural, todos os homens são equivalentes, porque cada um faz o que pode. (DELEUZE, 2009).

Deleuze (2009, p. 111-113) completa em seguida que, segundo Spinoza, “do ponto de vista da potência”, não há motivo para estabelecer uma diferença entre o homem racional e o demente, tendo em vista que, embora não tenham a mesma potência, ambos efetuam sua própria potência, esforçando-se por perseverar em seu ser. Do ponto de vista dos afetos, por sua vez, Deleuze afirma que há diferença entre o homem racional

e o louco, tendo em vista que são os afetos que efetuam a potência, não sendo os afetos do primeiro, iguais aos do segundo.

Qual a importância política fundamental da nova teoria do direito natural? Substituiu-se o princípio da competência pelo princípio do consentimento. Na teoria clássica do direito natural têm-se “o desenvolvimento jurídico de uma visão moral do mundo”, enquanto na nova teoria têm-se o desenvolvimento “de uma concepção jurídica da Ética; os seres se definem por sua potência”. (DELEUZE, 2009, p. 100).

O homem, no pensamento político de Spinoza, tem direitos e deveres civis. Direitos, como cidadãos, de usufruírem das comodidades da cidade e, deveres, como súdito, de estar submetido “[...] às instituições ou leis da cidade” (TP3/1).

Spinoza assevera que ninguém pode transferir seu poder [potência] para outro. Assim sendo, seu direito é intransferível. (TTP17, 201). “O direito de natureza de cada um não cessa no estado civil” (TP3/3).

Não se pode permitir, diz Spinoza, que cada cidadão interprete os decretos da cidade, pois isso o faria juiz de si mesmo, instituindo a sua vida de acordo com o seu próprio engenho, “[...] o que é absurdo”. (TP3/4). Portanto, cada cidadão está sob o domínio da cidade, não de si próprio, não podendo decidir por si mesmo o que é justo, injusto, piedoso ou ímpio, já “[...] que o corpo do estado dever ser conduzido como que por uma só mente [...]”, sendo a vontade da cidade a vontade de todos. (TP3/5).

Os meios para a execução dos direitos dos poderes soberanos dizem respeito ao corpo do Estado [república], dependendo este exclusivamente da orientação do detentor do estado soberano, a quem pertence o direito de julgar as ações, impor penas, resolver

conflitos jurídicos ou nomear especialistas nas leis vigentes para que as administrem em seu lugar; também é direito dos poderes soberanos arrecadar e organizar os meios necessários tanto para a guerra quanto para a paz, fundando e fortificando cidades, conduzindo as tropas, distribuindo cargos militares, exigindo o que quer que seja realizado, enviando e ouvindo embaixadores com o intuito de estabelecer a paz e exigindo as verbas para realizar tudo isto. (TP4, 2).

Usurpa o Estado o súdito que decide, sem o consentimento do supremo conselho, apoderar-se de qualquer assunto público, embora na intenção de fazer o melhor para a cidade (TP4, 3).

Adentrando a discussão sobre a liberdade humana, é preciso deixar claro que, segundo Spinoza, liberdade não é fazer o que se quer, mas o que se pode [potência]. O homem conserva-se no estado de liberdade quando está sob a égide da razão, conduzido por seus ditames. Ao retomar essa discussão, no capítulo V, Spinoza volta ao capítulo II, no parágrafo 11, onde ele apresenta o homem como completamente sob a jurisdição de si mesmo, isto é, homem livre, quando conduzido pela razão. Consequentemente, conforme o capítulo III, parágrafo 7, está completamente sob a jurisdição de si mesma a cidade erigida e conduzida pela razão.

Spinoza discorre sobre a melhor situação para cada Estado, que poderá ser facilmente reconhecida na finalidade do Estado civil, isto é, a paz e a segurança da vida. O melhor Estado é, pois, aquele onde os homens vivem em concórdia e onde os direitos são conservados sem violações. As revoltas, as guerras, o descaso e a desobediência das leis não podem ser consideradas como responsabilidade da malícia dos súditos e da má situação do Estado, pois os

homens fazem-se civis, não são civis por natureza. Os afetos naturais humanos são os mesmos em todo lugar, o que implica que se em uma cidade prevalece mais malícia do que em outra, isso só brota da ausência de providência suficiente por parte da cidade, para garantir a concórdia. Cidades onde as leis são frequentemente violadas se assemelham ao estado de natureza, “[...] onde cada um vive consoante o seu engenho, com grande perigo de vida”. (TP5/2).

Os vícios, a exagerada licença e a teimosia dos súditos é responsabilidade da cidade, bem como suas virtudes e a observância das leis. Spinoza cita Aníbal como exemplo de líder virtuoso, não tendo o exército sob sua liderança jamais apresentado alguma revolta. (TP5/3).

Diferentemente das demais sociedades que podem ser dissolvidas em virtude das discórdias, a cidade não é dissolvida por seus cidadãos, mas “[...] mudam-lhe, sim, a forma por outra [...]”. (TP6/2).

A instituição do Estado deve se dar de tal maneira que governantes e governados façam o “[...] que interessa à salvação comum”, ou seja, devem todos serem conduzidos “[...] espontaneamente, ou à força, ou por necessidade, a viver segundo o que prescreve a razão”. Essa salvação comum é possível se as coisas do estado não estiverem absolutamente confiadas “[...] à lealdade de alguém”. (TP6/3).

4 MULTIDÃO E SOBERANIA

Façamos uma digressão, embora que breve, à Hobbes e Maquiavel. Este último fora o primeiro a romper com o pensamento clássico que negativou o conceito de multidão, sendo, assim, sobre esta questão, influenciador de Spinoza. Spinoza e Hobbes valoram e conceituam multidão de maneira distinta. Diferentemente do segundo, Maquiavel não distingue multidão

[*moltitudine*] e povo [*populo*]. Spinoza vê, assim como Maquiavel e, contrariamente a Hobbes, a multiplicidade [vontade de muitos] como agenciadora da estabilidade e da racionalidade, sendo esta mais vantajosa que a individualidade [vontade de um] (AURÉLIO, 2009, p. XLVI).

A palavra multidão está ausente da *Ética* e pouco presente nas demais obras, com exceção do *Tratado Político*, onde ela se repete “[...] algumas dezenas de vezes” (AURÉLIO, 2009, p. XXIV), aparecendo “[...] como sujeito da potência pela qual se define o estado” (AURÉLIO, 2009, p. XXVIII). Na concepção tradicional, o soberano surge de fora, representando Deus ou com legítima hereditariedade. Em Spinoza, por sua vez, a soberania é determinada pela potência [*potentia*] da multidão, “[...] que é conduzida como que uma só mente” (TP3/2).

Em Hobbes, o soberano é o povo, surge do interior. “E quem é o povo? O povo é o conjunto dos indivíduos enquanto soberano”. Hobbes funda a política em uma representação, uma ficção jurídica. Enquanto, para ele, “[...] o rei, ou seja, o estado, é o povo”, em Spinoza o direito do Estado, “[...] se define pela potência da multidão”. (AURÉLIO, 2009, p. XXX-XXXIII). É a multidão, portanto, o resultado de diversas potências individuais, que transferem sua força e poder a um homem ou assembleia de homens.

Assim como Spinoza, em sua *Ética*, Hobbes analisa a natureza do homem em sua obra *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Hobbes põe em questão o motivo pelo qual não se pode dizer que os autômatos têm uma vida artificial. Assemelha assim a vida humana e a vida artificial, a criação natural e a artificial, surgindo a segunda a partir da imitação da primeira. O Estado, em Hobbes, seria um homem artificial, cuja soberania é uma alma artificial.

Spinoza destaca o medo e a esperança, que ele caracteriza na *Ética* como paixões estáveis, na principal diferença entre estado de natureza e estado civil. (TP3/3). A multidão livre, em Spinoza, conduz-se mais pela esperança, buscando cultivar a vida e vivendo para si, enquanto a multidão subjugada [serva], conduz-se mais pelo medo, evitando a morte e pertencendo ao vencedor (TP5/6). Quanto mais potente o homem é, mais livre será, sendo, na mesma medida, essa proporcionalidade direta aplicada quanto à potência e a liberdade do Estado.

CONCLUSÃO

Maquiavel defendia, diz Chauí (1995, p. 76), que o povo necessitava de um príncipe para “realizar o desejo popular de não ser oprimido nem comandado”, enquanto Spinoza afiança que o que caracteriza o direito natural de cada homem é o desejo de governar e não ser governado, sendo, garante Spinoza, o regime político mais capaz de realizar esse desejo, a democracia, o mais natural de todos os regimes. Na democracia todos participam do governo e são autores das leis. Portanto, ao obedecê-las, obedece a si mesmo. Enfim, em Spinoza, entre o estado natural e o Estado civil, há uma transferência de poder, não de direitos.

Fazendo agora uma análise comparativa da obediência em Hobbes e Spinoza, para o primeiro a relação política é uma relação de obediência, sendo esta primordial, onde alguém manda e outro obedece. Já para o segundo a relação política é uma relação de efetuação da potência, sendo a obediência secundária (DELEUZE, 2009, p. 120).

Na *Ética*, Spinoza apresenta os ditames da razão, totalmente de acordo com as leis da natureza: “[...] cada qual deve amar a si próprio”;

deve buscar o que lhe seja “efetivamente útil”; deve desejar o que lhe conduza efetivamente “a uma maior perfeição” e, por fim, deve se esforçar para “conservar, tanto quanto está em si, o seu ser” (E4P18S).

Ao transferir a outro o seu direito de pensar o homem está agindo contra a sua natureza, sendo passivo e sofrendo violência. O indivíduo que age guiado pela razão pode ser livre seguindo princípios que possuem validade universal, tendo em vista que, ao viver em sociedade, ele pode e deve buscar o conhecimento e a felicidade, desejando que os outros vivam de acordo com aquilo que desejam também, agindo com piedade. O homem pode ser livre seguindo princípios universais estabelecidos por indivíduos entregues à passividade? Certamente Spinoza responderia não. Guiados apenas por suas paixões, entregam-se à ambição e à soberba.

Não temos, portanto, que nos surpreender com a violência da reação dos poderes teológicos e políticos à obra espinosana. [...] Espinosa faz desabar as construções imaginárias, nascidas do medo, da ignorância e da superstição, e as tiranias que sobre elas repousavam. (CHAUÍ, 1995, p. 52).

Porque o homem rende-se ao âmbito político? O âmbito político é o privilegiado, diz Chauí (2003, p. 290), para a contenção da violência natural, para a diminuição do medo e para que a superstição seja evitada.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução Nestor Silveira Chaves. 2. ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2009. (Clássicos EDIPRO).

AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução e Notas. In: **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. (Clássicos WMF)

BOBBIO, Norberto; MICHELANGELO, Bovero. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CHAUÍ. Marilena de Souza. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.

_____. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**, volume 1. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. **Política em Spinoza**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza** (Vincennes, 1978-1981). Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragozo *et al.* 2 ed. Fortaleza: EDUECE, 2009.

HOBBS, Thomas. **Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. Tradução João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Cláudia Berliner; revisão da tradução Eunice Ostrensky; organizado por Richard Tuck. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

MACHEREY, Pierre. **Pensar em Spinoza**. Tradução Ana Sacchetti. Rio: Hólon Editorial, 1991. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/92607180/46536365-Macherey-Pensar-Em-Spinoza>>. Acesso em 13 abr. 2014.

MÉCHOULAN, Henry. **Dinheiro e Liberdade: Amsterdam no tempo de Spinoza**.

Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

NADLER, Steven. **Um Livro Forjado no Inferno: o tratado escandaloso de Espinosa e o nascimento da era secular**. Tradução de Alexandre Morales. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

SPINOZA, Benedictus. **Ética**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 3ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

_____. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio; revisão da tradução Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. (Clássicos WMF)

_____. **Tratado Teológico-Político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Paidéia)



A TEIA-ALEGRIA OU DE COMO PENSAR O CORPO-ARANHA COM SPINOZA

PAULO JORGE BARREIRA LEANDRO *

O presente trabalho possui o intuito de pensar um corpo agenciado ao signo da aranha em seus aspectos de força de existência, ou seja, naquilo que a aranha faz e afirma a si mesma neste fazer, ou seja, tear a sua própria vida, construir sua teia e observar os encontros. Assim, articulamos uma possibilidade de com Spinoza um corpo multifacetado que ao mesmo tempo que produz algo a partir de seus encontros também possa se produzir e assim como a aranha, viver daquilo que tece a partir de coisas internas e externas e produzir coisas no interno e para o externo, ou seja, pensar um corpo que possa assumir na fruição conativa, em seu potencial regulativo de vida, a capacidade de fiar sua própria teia de alegria, seu campo afetivo dentro da ética dos encontros.

Pensando o homem como um modo finito de Deus, da Natureza, passamos a lente, o foco da dimensão da infinitude para a finitude, no caso, do homem com suas particularidades e direcionamentos, suas linhas de vontade, de determinação e liberdade.

Estamos, na teia da aranha, em um espaço de tecido afetivo, onde o ato afirmativo de fiar as linhas-modos no corpo e na mente do homem é exatamente a possibilidade de criar para si uma Teia-Vida, como a aranha que tece sua teia, suas linhas conativas, que justamente é por onde ocorre a fabricação interna que ela, a aranha,

vive. Trataremos, como afirma Spinoza no *Breve Tratado, unicamente das coisas que concernem ao homem e, para isso, consideraremos em primeiro lugar, o que é o homem em quanto consistem em alguns modos contidos em dois atributos que observamos em Deus* (p. 89) ou seja, mente-corpo e a função da alegria enquanto afecção ativa na fabricação de um corpo-aranha.

Assim como a aranha vive do que tece (in. GIL, Gilberto. *Oriente*) o homem, em Spinoza, no seu potencial conativo vive daquilo que produz, trata-se de uma fabricação interna em relação com o externo, com o meio e é justamente nesta fruição conativa que acontece uma produção de vida, onde na imbricação do bloco pensamento-extensão que a teia da alegria é instaurada.

Neste sentido, com o objetivo esclarecido podemos iniciar o trabalho naquilo que tange ao corpo e como ele pode ser pensado com Spinoza levando-se em conta a ideia-força ‘aranha’ e, sua passagem pelo corpóreo, ou seja, como o corpo pode ser pensado através dessa associação com a ideia força ‘aranha’ dentro do prisma spinozano.

CORPO-ARANHA OU DE COMO FABRICAR A PRÓPRIA TEIA

Acerca do que vem a ser a noção de corpo-aranha vale ressaltar as zonas proximais e potenciais deste próprio bloco: corpo e aranha. Como pensá-los com Spinoza? Como Spinoza pensa o corpo? E os afetos, o que são?

* Filósofo, Performer, Palhaço e Contador de Histórias.

Deste modo, temos que o corpo em Spinoza não é pensado sozinho, mas dentro de um acoplamento com a mente. Dentro da definição anteriormente citada há uma imbricação entre pensamento e extensão, ao mesmo tempo. Assim, Spinoza nos leva a pensar uma unidade entre mente e corpo, ou seja, atributos de Deus atuando sincronicamente no homem, tendo neste – o homem, a impossibilidade de viver sem estes dois atributos que o remete a uma única substância a saber: Deus, natureza.

Na via deste bloco atributivo, temos em Spinoza, na parte II da *Ética*, duas proposições essenciais para a compreensão deste bloco: *O pensamento é um atributo de Deus, ou seja Deus é uma coisa pensante*, onde o pensamento é um dos infinitos atributos de Deus (EII, prop. 1, p. 81). E continuando com as próprias palavras de Spinoza: *a extensão é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa extensa* (EII, prop. 2, p. 82).

Dentro da unicidade atributiva temos por parte da extensão o corpo e por parte do pensamento, a ideia. O corpo é *um modo que exprime de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa. [...] e a ideia como um conceito da mente, que a mente forma como coisa pensante.* (EII, p. 79). Tudo o que o corpo conecta com a natureza, é sentido e pensado nos próprios modos. Pois o homem pensa e seu pensar articula-se a um corpo que por si é afetado de muitas maneiras. Assim, sensação e percepção estão articuladas unicamente á singularidade do corpo e dos modos do pensar. Há uma similitude entre a ordem e conexões de ideias e de coisas.

A capacidade do corpo em aumentar sua força, sua potência de existir, reside na capacidade da mente perceber muitas coisas e o

corpo poder se arranjar de varias maneiras. Com afirma Spinoza em sua proposição 14:

A mente humana é capaz de perceber muitas coisas, e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado. [...] ele, o corpo, é afetado de muitas maneiras, pelos corpos exteriores, e está arranjado de modo tal que afeta os corpos exteriores de muitas maneiras. Ora, tudo que acontece no corpo humano deve ser captado pela mente. (EII, p. 107).

E a ideia que constitui o ser formal da mente é a mesma ideia do corpo, que se compõe desse arranjo de corpos sobre corpos. Como há uma multiplicidade de encontros neste corpo afetado há também uma multiplicidade de ideias referentes ao corpo afetado. Spinoza trata de conceber um homem, indivíduo formando-se a partir de composição há toda hora, há todo momento. Toda ideia da mente se une a mente da mesma forma que a mente se une ao corpo. *Mente e corpo, são um único e mesmo indivíduo, concebido ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão.* (EII, p. 115).

Se o corpo é unido à mente, os afetos enquanto disposição do ânimo são molas forças que trafegam no corpo e produzem ideias na mente. As afecções indicam os acontecimentos e modificações no modo, mudanças, flutuações etc. Surgidos da relação do indivíduo com as coisas externas. Desta relação que pode ser potente ou demente, surge a possibilidade de produção deste corpo em suas dimensões passivas e ativas.

A TEIA DA ALEGRIA COMO PRODUÇÃO ATIVA

Após destacarmos a quebra do paralelismo mente-corpo realizado por Spinoza passamos para a dimensão propriamente dos afetos, mais especificamente da alegria e, o quanto este afeto

sendo ativo pode produzir uma vida mais potente, um fazer mais consistente naquilo que desigmo, neste trabalho, como Teia de alegria, ou Teia da Vida.

Mas para isto vale ressaltar a definição de afeto para Spinoza a fim de compreendermos como a alegria surge na qualidade de afetos-ideia, a partir da definição geral dos afetos na Terceira parte da *Ética*:

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 levada a pensar uma coisa em vez de outra. (p. 257).

Podemos perceber com o filósofo que estamos constantemente em relação com o fora, com o meio, com as coisas da natureza e que cada coisa nos afeta aumentando a nossa persistência em existir ou diminuindo-a. Diante de uma ou de outra, é certo que nossa força de existir vem tanto da relação do indivíduo com as coisas externas como ele com si mesmo.

No caso da alegria, que é o foco de nossa proposta, neste artigo, temos um potencial afetivo que aumenta nossa força de existir, ajuda-nos a firmar nosso campo afetivo à medida que com determinadas coisas externas produzimos bons encontros, fiamos uma teia conativamente potente, sendo através desta teia de alegria que o indivíduo pode atuar de modo mais adequado quanto ao exercício de fiar a vida com sua teia de estilo de si. Trata-se, através de um corpo-aranha, de mais um passo de afirmação do ato de fiar a liberdade, a beatitude. A própria teia é o fazer na própria vida e a si mesmo livremente.

Por isso, neste artigo, buscamos encontrar em Spinoza o conceito de *alegria* e em saber como este conceito pode ser visto como produção ativa,

produção de vida, já que a própria produção envolve quem faz, no caso – o indivíduo, quem ou quais coisas estão conectadas alimentando o indivíduo, o próprio fazer e o produto do fazer, seu efeito em si (internamente) e no meio e nas coisas, no fora (externamente).

Trata-se da teia, da própria a aranha e do ato de fiar, vivendo daquilo que é tecido a partir de si e do que come. Trata-se de um processo de acoplamento entre o sendo e o fazer, ou seja, de um constante refazendo-se a toda hora todo momento a partir das teias-linhas de alegria que são traçadas na contingência, nos encontros na imanência da vida.

Para Spinoza, a alegria é a passagem de um estado de ânimo menor para um estado de ânimo maior, ou seja, o potencial de força de conservação de si no mundo é aumentado a partir da relação com os afetos de qualidade externa, ou seja, que tem sua causa no externo, mas que influencia no interno e dentro deste opera qualificando potencialmente a energia e o ânimo do indivíduo. Como afirma o próprio Spinoza em sua definição dos afetos: *a alegria é uma passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior.* (EIII, P. 239).

Vale ressaltar que qualquer coisa externa pode vir a ser causa tanto da alegria como da tristeza, pois em Spinoza não há uma determinação quanto aquilo que especificamente pode produzir alegria ou tristeza. Esta conexão com a alegria é uma produção afetiva naquilo que concebemos como espaço afetivo do indivíduo que é aumentada e fortalecida trazendo consigo também uma gama de outros afetos potencialmente alegres.

É nessa produção do campo afetivo, que o indivíduo pode conscientemente se aliar com os encontros potentes e construir, assim, sua teia da alegria, podendo levar à beatitude e promovendo

uma vida mais ativa em relação á existência passiva. Como afirma o autor da *Ética: Quando a mente considera a si própria e sua potência de agir, ele se alegra, alegrando-se tanto mais quanto mais distintamente imagina a si própria e a sua potência de agir.* (EIII prop. 53, p. 225).

Realizar este jogo de afetação é poder construir uma corpo para si de afetação que afirma cada vez mais a força de uma vida menos reativa e mais ativa, menos triste e mais alegre que possa vir a gerar mais compreensão e por fim, ao que Spinoza propõe, uma beatitude.

A TEIA DA ALEGRIA OU DE COMO PENSAR UM CORPO-ARANHA COM SPINOZA



Com a concepção do conceito de afeto na Parte III da *Ética* onde *por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada e diminuída, estimulada ou refreada e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções.* (Def, 3, p. 163) temos a possibilidade de pensarmos metamorfoses afetivas, corpóreas, mudanças e nuances que podem vir acontecer na existência, por isto mesmo, a relevância de pensar um corpo-aranha com Spinoza, pelo simples motivo de buscarmos a efetivação de ações, de paixões ativas para um melhor procedimento no ato de tear a vida, como a aranha que produz a partir de seus fios internos sua teia vida, já que seu fazer – o tear – é que faz a aranha ser aranha e o que possibilita sua existência, ou seja, o próprio fazer-se aranha todo instante. Ocorre uma aproximação da própria essência afetiva.

Neste sentido, tendo em Spinoza a noção de unificação mente-corpo, podemos compreender nosso *corpo-aranha* e tear nosso espaço afetivo possibilitando a vinda de uma teia de alegria. Tear fios de alegria significa ter produzido em seu *corpo-aranha* a força suficiente para afetar potencialmente a si, aos que estão próximos e as coisas externas em geral. Como mesmo afirmou Spinoza, somos indivíduos afetivos, damos e recebemos e este jogo de produção de encontros afetivos é fator basilar e constituinte de uma vida ética mais favorável à existência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SPINOZA, B. **Breve Tratado**. Tradução de Emanuel Angelo e Luis César Guimarães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.



A RELAÇÃO ENTRE OS ELEMENTOS DE EUCLIDES E O *MOS GEOMETRICUS* UTILIZADO POR SPINOZA NA FILOSOFIA

SÉRGIO LUÍS PERSCH *

1 CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

No que diz respeito a Euclides, o objetivo desse estudo é fazer uma abordagem introdutória aos *Elementos*, especificamente, aos passos iniciais da parte I dos *Elementos*. O que se tem previamente em vista é a possibilidade de discutir alguns conceitos relativos à noção de espaço e ao modo como se apreende geometricamente o espaço. Tais conceitos ou noções, porém, não se encontram explicitados na formulação euclidiana expressa dos *Elementos*. É como se os *Elementos* de Euclides consistissem no sistema completo da geometria enquanto uma ciência positiva. Porém, antes de assim ser positiva, a geometria enquanto ciência se serve de uma noção de espaço. Esta é algo que não resulta como um construto dos *Elementos*, mas, pelo contrário, já está pressuposta na construção e demonstração deles. Trata-se de um aspecto aceito de modo praticamente unânime entre os filósofos que se orientam por Euclides. Porém, cada um terá a sua maneira própria de relacionar a geometria ou o método geométrico com a noção filosófica de extensão neles implicado. Veremos em particular como Spinoza trata dessa questão.

Quanto ao procedimento positivo da geometria euclidiana, vale ressaltar de antemão que a resolução técnica das proposições está ao alcance de cada um. As construções geométricas

precisam somente de dois instrumentos: a régua e o compasso. Trata-se, pois, de um exercício elementar e instrumental de geometria. E a vantagem desse exercício, relativamente aos desafios da disciplina de matemática que todos nós já enfrentamos no ensino médio, é que a geometria euclidiana não tem a complicação dos números e das fórmulas. Ela não é analítica e nem se serve de metalinguagem tal como essa que encontramos em fórmulas do tipo $h^2 = ca^2 + co^2$. A geometria euclidiana se limita a ser figurativa. Por isso, também, ela não necessita de conhecimento prévio. Ela é autoexplicativa. Qualquer passo avante, qualquer proposição nova, fundamenta-se nas definições e nos axiomas iniciais, ou em proposições anteriores. O mesmo ocorre com a *Ética* de Spinoza.

Queremos ressaltar a importância particular do *mos geometricus* euclidiano para se compreender e interpretar a filosofia de Spinoza. A linguagem matemática, como sabemos, é a linguagem matricial do racionalismo moderno. É justo dizer que os *Elementos* de Euclides desempenham, na argumentação filosófica de Spinoza, mais ou menos o que o *Organum* ou, especificamente, a tábua das categorias de Aristóteles representam para qualquer texto filosófico tradicional orientado fundamentalmente pelo aristotelismo.

Exercitar-se na resolução e reconstrução de parte dos *Elementos* justifica-se portanto, num duplo sentido. Primeiro, ela serve para nos

* Professor da UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA.

aproximarmos do que poderíamos chamar de linguagem ordinária da filosofia de Spinoza. O fato de que somos todos capazes de entender os *Elementos* e de reconstruí-los inclusive com as nossas próprias palavras mostra que, em fazendo isso, compartilhamos do que Descartes chama, bem no começo do seu *Discurso do método*, de senso comum ou bom senso. Todos nós o possuímos em igual proporção segundo Descartes. Quer dizer, também, que a todos nós está facultado o acesso à reconstrução técnica dos *Elementos*. Nosso projeto de escolaridade também pressupõe isso, na medida em que inclui a matemática cartesiana e noções de geometria em seus programas de ensino. Também *Os Elementos* de Euclides estariam ao alcance da cabeça de todos os alunos nessa idade escolar. É por isso que a reconstrução dos elementos em forma de exercício está prontamente acessível a nós adultos.

Contudo, logo em seguida Descartes acrescenta: a questão está no uso diferenciado que podemos fazer do nosso bom senso. O que significa esse uso? Ao nosso ver, significa justamente a disposição mental que temos ao nos ocupar com esse tipo de exercícios mentais. Pode ela ter uma disposição simplesmente “mecânica”, ou pode compreender também uma finalidade prática, tanto em Descartes quanto em Spinoza. Tal dimensão prática do *mos geometricus* é a questão fundamental que pretendemos colocar, relativamente à filosofia de Spinoza como um todo e, em particular, ao *Breve tratado*. São duas, as ideias fundamentais de Spinoza, relacionadas ao método, que gostaríamos de explorar dessa forma. A primeira é a de que o uso adequado da razão nos coloca no caminho de uma verdadeira ética, pelo qual seria possível resolver questões fundamentais como a da felicidade, do amor, do convívio humano, da relação do homem

com Deus e qualquer outra do mesmo gênero. A segunda ideia, à qual ele alude no *Breve tratado*, é a de que a percepção fundamental do *mos geometricus*, que necessariamente deve estar pressuposta no desenvolvimento técnico de um sistema de geometria ou um sistema filosófico demonstrado à maneira dos geômetras, e que também deve se manter presente em todo o percurso desse desenvolvimento, está ao alcance da capacidade perceptiva de qualquer pessoa. Num certo sentido se pode dizer, pois, que uma *Ethica more geometrico demonstrata* consiste na retomada em segundo plano de noções elementares, ou melhor, das primeiras noções de matemática que ocorrem à mente humana, tais como o princípio de identidade, a relação entre partes, a natureza da divisão e a ideia de conjunto.

Nossa reflexão, portanto, baseia-se num manuseio, ao menos incipiente, da primeira parte d'*Os elementos* de Euclides. Além de nos familiarizarmos com a linguagem matemático-geométrica, pensamos que várias das proposições dessa primeira parte estão subjacentes nos capítulos iniciais do *Breve tratado*, que é o nosso foco de pesquisa numa perspectiva mais ampla: pensamos, hipoteticamente, que seja possível identificar vários traços da geometria euclidiana no *Breve tratado*, pelo que ele pode ser considerado efetivamente um *Tratado sobre o método*.

2 DO PROCEDIMENTO EUCLIDIANO À PERGUNTA PELO FUNDAMENTO DA GEOMETRIA

Passemos para o exame de alguns detalhes da geometria euclidiana que nos ajudarão a examinar a relação entre ela e o *mos geometricus* da filosofia de Spinoza.

Os Elementos de Euclides começam com uma série de vinte e três definições, cinco

postulados e nove noções comuns. Na sequência desses “elementos” preliminares, começa o desenvolvimento geométrico propriamente dito, através de proposições e suas correspondentes demonstrações. O primeiro livro d’ *Os Elementos* tem ao todo quarenta e oito proposições. E ao todo, *Os Elementos* somam treze livros. Um estudo adequado d’ *Os Elementos* ou de um de seus livros implica em considerar cada uma das definições, dos postulados e das noções comuns e, em seguida, reproduzir passo a passo as proposições na devida ordem. Tal estudo não carece de explicações. A obra, por si mesma, é suficiente para ser compreendida pelo leitor. O que faremos aqui é destacar alguns pontos do desenvolvimento da obra de Euclides, com o objetivo de, comentando-os, fazer aproximações entre os diversos recursos técnicos d’ *Os Elementos* e os conceitos da filosofia de Spinoza, na medida em que percebemos ressoar nestes a geometria euclidiana.

Quanto às definições, há que se observar logo de começo que muitas delas são formuladas mediante o recurso da determinação por negação. Por exemplo: “Ponto é aquilo de que nada é parte”; “E linha é comprimento *sem largura*”; E *extremidades* de uma linha são *pontos*”; “E superfície é aquilo que tem *somente* comprimento e largura”; “E *fronteira* é aquilo que é *extremidade* de alguma coisa”; “Figura é o que é *contido* por alguma ou algumas *fronteiras*”. (EUCLIDES, 2009, pp. 97-8) Os grifos são nossos. Queremos ressaltar esse aspecto da determinação por negação, nessas várias definições do livro I d’ *Os Elementos*. A definição de ponto é exemplar nesse sentido. É interessante notar que, ao mesmo tempo em que se trata da definição primordial de um sistema geométrico, o ponto é totalmente esvaziado de extensão – o *subjectum* necessário da geometria. Isso significa que, para dar início a uma ciência que dê conta

da substância extensa, é preciso começar por algo destituído da substância. A pergunta que então ocorre é: a substância extensa se mantém subentendida nessa definição? Embora a noção de parte esteja sendo invocada somente como um termo genérico para se dizer o que o ponto não é, que nada disso pertence ao ponto, seria ela a trazer subentendida a ideia de extensão? Tais questionamentos faziam os filósofos que se utilizaram do modelo euclidiano ou matemático nas suas reflexões filosóficas. Spinoza, inclusive, é quem faz a crítica mais radical a esse modo de formular definições, tendo-se em vista um tratado filosófico ou uma *Ética* demonstrada à maneira dos *geômetras*. Ele compartilha expressamente o adágio *omnia determinatio est negatio*¹, para, a partir disso, argumentar que uma ciência que pretenda dar conta de explicar o real não poderia começar pela negação do real – assim como não é possível compreender efetivamente o que não tem limites externos por uma expressão que é a sua negação mesma: *infinito*. Isso já é suficiente para se perceber que, embora Spinoza siga o modelo euclidiano pelo ponto de vista metodológico, o tratamento conceitual que Spinoza dará à questão é algo que não se deduz direta e positivamente d’ *Os Elementos* de Euclides.

Tal postura crítica relativamente a Euclides não é exclusiva de Spinoza. Pelo contrário, ela é

¹ Isso vem expresso de maneira exemplar numa carta (*Ep.* 50) de Spinoza a Jarig Jelles: “Acerca da ideia de que a figura é uma negação e não alguma coisa de positivo, manifesto é que a matéria pura, considerada como indefinida, não pode ter figura alguma, e que não há figura senão em corpos finitos e limitados. Quem diz, portanto, que percebe uma figura mostra com isso somente que ele conhece uma coisa limitada, e a maneira como ela é limitada. Essa determinação, portanto, não pertence à coisa tal como ela é, mas, pelo contrário, ele a indica a partir do que a coisa não é. A figura, portanto, outra coisa não é que limitação e, sendo toda limitação uma negação, a figura, conforme eu disse, não pode ser outra coisa senão uma limitação” (SPINOZA, 1966, pp. 283-4).

própria de qualquer obra filosófica de orientação matemática. Conforme já dissemos acima, *Os Elementos* de Euclides é aquilo que se conhece de modo geral como *mathesis universalis* é algo que está sob o domínio do senso comum ou bom senso dos filósofos racionalistas. O que os diferencia e confere a cada um as suas peculiaridades é justamente a reflexão filosófica que eles realizam, aquém da realização sistemática da geometria ou de um sistema de matemática na forma de ciência. Descartes, por exemplo, invoca a famosa metáfora do ponto arquimediano que pode servir de apoio para se mover todo o universo: “Arquimedes, para tirar o globo terrestre de sua posição e transportá-lo para outro lugar, nada pedia senão um ponto que fosse fixo e assegurado. Assim, terei direito de conceber altas esperanças, se for feliz o bastante para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável” (DESCARTES, 2000, p. 41). Essa metáfora de certa forma equivale ao começo d’*Os Elementos* de Euclides, que é justamente a definição de ponto, mas com a seguinte diferença: na metáfora arquimediana, o ponto é tomado como algo imediatamente positivo e não como um vazio de ser. O “ponto fixo” requer algo mais do que “aquilo de que nada é parte”; ele de certa forma precisa estar realmente ancorado em uma substância, e é isso que a nosso ver também precisa ser assumido para se reivindicar qualquer validade ontológica à geometria euclidiana; todavia, essa não é uma questão que Euclides procura explicitar ou resolver. Euclides se restringe à tarefa de expor *Os Elementos* de geometria, sem se questionar a rigor se eles correspondem a determinada realidade fora do nosso pensamento etc.

Uma vez colocando-se à procura do que chama de ponto arquimediano, Descartes vai de encontro à famosa proposição ou

‘elemento’: “penso, logo existo”, ou “sou uma coisa pensante”. Essa primeira verdade indubitável desempenhará, pois, o papel do ponto arquimediano no sistema filosófico de Descartes. Por isso mesmo, tal proposição ou elemento é de sumo interesse filosófico. Embora Descartes chegue à coisa pensante começando por eliminar previamente dela tudo o que não lhe pertence – a saber: tudo o que é corpóreo ou extenso –, ele não poderia se restringir a uma determinação meramente negativa da coisa pensante, do tipo: “pensamento é aquilo de que nada é parte” ou “pensamento é algo que não é extenso”. A descrição filosófica da coisa pensante deve ser algo necessariamente positivo, ainda que isso acarrete em prejuízo da crença na realidade extensa. Com efeito, a Meditação segunda trata justamente “Da natureza do espírito humano e de que ele é mais fácil de conhecer do que o corpo” (DESCARTES, 2000, p. 41). Portanto, na medida em que podemos reconhecer uma analogia entre o procedimento explicativo e construtivo do sistema cartesiano e o procedimento explicativo e construtivo d’*Os Elementos* de Euclides, ao mesmo tempo reconhecemos a maneira pela qual Descartes resolve o problema do ponto de partida aparentemente vazio – que metaforicamente se identifica com um ponto geométrico – tornando-o pleno de sentido filosófico. A constatação de que “sou uma coisa pensante” é, para Descartes, uma constatação efetiva do real, ainda que para tanto seja necessário renunciar a uma demonstração de que a extensão é real. Isso significa que, para o filósofo racionalista, o *mos geometricus* ou a *mathesis universalis* necessitam de uma fundamentação filosófica. O fato de que Descartes admite como fundamento desse ponto de partida a coisa puramente pensante resulta na consequência de subordinar a matéria extensa ao processo pelo qual ela é pensada. Assim também se justifica

a primazia pela análise e a concepção de uma geometria analítica. Veremos que esse é o principal ponto de divergência entre Spinoza e Descartes.

Também para Spinoza o *mos geometricus* necessita de uma fundamentação filosófica. Embora *Os Elementos* sirvam de modelo explicativo da realidade (extensa), é preciso conferir a eles um fundamento ontológico que, na melhor das hipóteses, está pressuposto neles, mas que de forma alguma resulta do desdobramento positivo da geometria euclidiana, ou seja, da exposição d'*Os Elementos*.

Para dar conta dos pressupostos ontológicos da geometria euclidiana, Spinoza se propõe a discutir, pois, a forma adequada de se definirem as coisas. Para tanto, ele mostra que há formas qualitativamente distintas de se definir uma mesma coisa de maneira certa. Tomemos, por exemplo, a definição 2 da primeira parte da *Ética*: “É dita finita em seu gênero aquela coisa que pode ser delimitada por outra da mesma natureza. Por ex., um corpo é dito finito porque concebemos outro sempre maior. Assim, um pensamento é delimitado por outro pensamento. Porém, um corpo não é delimitado por um pensamento nem um pensamento por um corpo” (ESPINOSA, 2015, p. 45). Essa definição, segundo o aspecto de ser ela uma determinação, equivale em certo sentido às definições euclidianas de fronteira – extremidade de alguma coisa – e de figura – o que é contido por fronteiras. No caso da *Ética* de Spinoza, porém, essa definição está colocada em relação com uma série de outras, dentre as quais, a definição de modo: “Por modo entendo afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido” (Id., *ibid.*). Pelo ponto de vista de sua acepção positiva, essas duas definições se referem às mesmas coisas. Uma cadeira por exemplo, é

sem dúvida o que se diz por coisa finita e, ao mesmo tempo, o que se entende por modo. Porém, somente na primeira, isto é, na definição de coisa finita, ela é definida por determinação ou negação. Já na segunda definição, a de modo, cadeira é definida como parte de algo mais complexo, algo que é em outro pelo qual também é concebido.

Outra situação privilegiado para se examinar essa relação complexa de Spinoza com a geometria de Euclides é relativa ao tratamento que ambos dão à natureza do círculo.

Começemos por citar o que Euclides estabelece acerca do círculo. Na 15ª definição do Livro I lemos: “Círculo é uma figura plana contida por uma linha [que é chamada circunferência], em relação à qual todas as retas que a encontram [até a circunferência do círculo], a partir de um ponto posto no interior da figura, são iguais entre si” (EUCLIDES, 2009, p. 97). Da mesma forma encontramos na sequência a definição de figuras retilíneas, tais como o triângulo, o quadrado e outras figuras multilaterais (definições 19 a 22). O que caracteriza essencialmente essas definições é o fato de se pressuporem as figuras definidas, do seguinte modo: dado um círculo, ele se comporta de maneira tal ou possui propriedades tais; dado um triângulo, ele possui tais propriedades. Entretanto, a geometria precisará dar conta da produção metódica dessas diversas figuras. As definições iniciais, portanto, têm mais um caráter propedêutico e não antecipam muita coisa acerca da origem ontológica ou causal das diversas figuras. Dentre os postulados, sim, é que encontramos algo a mais que Euclides estabelece acerca do círculo: “[Fica postulado que] com todo centro e distância, descrever um círculo” (EUCLIDES, 2009, p. 98). É precisamente dessa forma que se começa a operacionalizar a geometria euclidiana.

3 COMO SPINOZA REINTERPRETA A DEFINIÇÃO EUCLIDIANA DE CÍRCULO

No *Tratado da reforma da inteligência*, Spinoza se utiliza do exemplo do círculo, para falar sobre o que entende por definição adequada.

Para se atingir o escopo do método matemático-geométrico, diz Spinoza, é preciso começar por definições adequadas das coisas. “Se uma coisa existe em si ou, como se diz comumente, é causa de si mesma, ela deverá ser entendida só pela sua essência; se porém ela não existe em si, mas requer uma causa para existir, então deve ser compreendida pela sua causa próxima” (ESPINOSA, 1966, p. 130). Por isso jamais deve ser concluída qualquer coisa por abstrações, e devemos nos precaver “para não misturar as coisas que existem só na inteligência com o que existe na realidade”. Portanto, devemos concluir somente a partir de essências particulares afirmativas ou de “uma verdadeira e legítima definição” (Id., *ibid.*).

Acerca do que seja uma verdadeira e legítima definição, Spinoza escreve:

A definição, para que seja perfeita, deverá explicar a essência íntima da coisa e evitar que ponhamos no lugar dela certas propriedades. Para explicar isso, omitirei certos exemplos a fim de não parecer estar querendo apontar erros de outros, e apresentarei um só exemplo, de uma coisa abstrata, que é indiferente que seja definida de um modo ou de outro, a saber, a definição do círculo; porque se este se define como uma certa figura em que as linhas tiradas do centro à periferia são iguais, ninguém deixará de ver que essa definição não explica, de modo algum, a essência do círculo, mas somente uma propriedade dele. E ainda que, como já disse, a respeito de figuras e de outros seres de razão isto pouco importa, contudo importa muito no que respeita a seres físicos e reais, pois que não se podem entender as propriedades das coisas enquanto se ignoram suas essências; se, pois, omitimos as essências, necessariamente perverteremos a concatenação da inteligência, que

deve reproduzir a concatenação da natureza, e nos afastaremos inteiramente de nosso escopo. Para evitar esse erro, deve-se observar o seguinte, na definição:

I. Se se trata de coisa criada, a definição deverá, como dissemos, compreender a causa próxima. Por exemplo, de acordo com essa regra, o círculo deve ser definido como a figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra móvel, definição esta que claramente compreende a causa próxima.

II. Requer-se que o conceito da coisa, isto é, a definição, seja tal que considerada só, não em conjunto com outras, todas as propriedades possam ser deduzidas da mesma, como se vê nessa definição de círculo. Com efeito, dela claramente se conclui que todas as linhas traçadas do centro à circunferência são iguais; e que isto é um requisito necessário da definição é por si mesmo tão claro a quem reflete no assunto que não parece valer a pena demorar na sua demonstração, nem também mostrar, a partir deste segundo requisito, que toda definição deve ser afirmativa. Falo da afirmação da inteligência, sem cuidar muito da verbal, que, em consequência da pobreza das palavras, pode, às vezes, ser expressa negativamente, ainda que seja entendida de modo afirmativo (SPINOZA, 1966, p. 131-2).

Citamos essa passagem do *Tratado*, relativa aos parágrafos 95 e 96, na íntegra, porque ela trata do cerne da problemática aqui em questão. Como se pode notar, Spinoza escolhe como exemplo a concepção euclidiana de círculo para ilustrar a sua própria teoria da definição adequada. E conforme já vimos acima, o próprio Euclides apresenta o círculo através desses dois enunciados reproduzidos aqui por Spinoza. O primeiro deles é apresentado em forma de definição (def. 15 da parte I) e o segundo, em forma de postulado (post. 3 da parte I).

Agora, o fato de Spinoza tomar a definição euclidiana de círculo como inadequada e, em vez dela, considerar que o postulado euclidiano de círculo é que faz, na verdade, as vezes de uma verdadeira e legítima definição, denota

que, relativamente a Euclides, Spinoza assume aquela espécie de postura de “fidelidade infiel” que se reconhece também na sua relação com certos filósofos.² Não se trata de uma oposição exclusiva que ele trava com Euclides em função dessa mudança, uma vez que o próprio Euclides aceitaria a consideração de que a sua ciência é uma ciência abstrata, da mesma forma que ele não se compromete efetivamente com o problema da relação entre *Os Elementos* e a realidade “física” ou outra, qualquer que seja. Possivelmente há, pois, um consenso entre Euclides e Spinoza, de que, em se partindo da noção de círculo como uma ideia dada, pouco importa qual seja o enunciado que utilizamos para defini-lo. A questão, porém, é a de se ter em conta o modo como a definição de círculo se relaciona com o nosso pensamento. Com efeito, Spinoza diz que entes de razão não são entes reais, porém, considerados como modos de pensar, são entes reais³. A constatação dessa diferença entre entes de razão e modos de pensar no presente caso da noção de círculo nos permite examinar dois problemas. O primeiro se refere ao caráter propedêutico do desenvolvimento da geometria euclidiana, no que diz respeito, fundamentalmente, à questão de se considerá-lo um processo de construção (e o que isso, no caso, significa) ou de considerá-lo um processo de explicação (conforme pareceria ser mais adequado dizer-se numa perspectiva spinozana). O segundo problema que pode ser destrinchado a partir dessa diferença diz respeito às diversas soluções que se extraem da geometria enquanto ciência. Se dermos prerrogativa à

primeira definição (a definição euclidiana), daremos ensejo ao desenvolvimento de uma geometria analítica, paralelamente ao qual se ajusta uma concepção filosófica de método que pressupõe o processo de análise como sendo propriamente o método filosófico da descoberta de ideias novas. Em vez, disso, se assumirmos a segunda definição (o postulado euclidiano) como sendo a definição legítima e adequada de círculo, daremos ensejo ao desenvolvimento de uma geometria enquanto ciência originária e sintética, conforme é o propósito de Spinoza. No primeiro caso, toma-se o círculo como uma figura extensa determinada, para desvendar as propriedades que estão contidas no interior dessa figura. No segundo caso, o círculo é explicado pela sua causa próxima e, portanto, a ciência da geometria diz respeito aos pressupostos causais do círculo. Embora não seja o caso de se dizer que se trataria de uma ciência do círculo a partir do que lhe é exterior, daquilo que o envolve (pois isso violaria a noção de causa imanente), todavia, nesse caso a definição da figura implica numa intuição prévia de extensão, pela que o círculo não será entendido como uma construção a partir de unidades mais elementares (o ponto e a reta), mas sim, será explicado como uma modificação particular da extensão, um indivíduo, que envolve e é constituído por outras partes, tais como o ponto e a reta.

Com base na inversão que Spinoza faz da ordem euclidiana, é possível compreender como ele descreve o modo de descobrir boas definições. São as que dão a entender a coisa definida pela sua causa. A nosso ver, é precisamente nisso que reside o caráter do fundamento intuitivo da geometria euclidiana, que a garante como uma ciência certa e verdadeira. Despida desse fundamento, a geometria euclidiana pode ser interpretada como uma ciência abstrata,

2 Cf. CHAUI, 1999, p. 331.

3 Cf. *Pensamentos metafísicos*, Parte I, Cap. 1 (SPINOZA, 1988, p. 229-234). Tenha-se em vista que os chamados (no *Tratado da reforma da inteligência*) “seres físicos e reais” e os verdadeiros modos de pensar coincidem: numericamente, são uma só coisa.

em razão do que o caminho da descoberta teria que ser buscado pela análise, como faz Descartes. Em vez disso, procuraremos mostrar que, segundo Spinoza, as proposições euclidianas ditas construtivas, na verdade são explicativas, pois a causa próxima delas reside imediatamente na substância extensa, que é seu fundamento real. Antes de delimitar uma parte qualquer da extensão através do círculo, a extensão já está dada, de modo que o círculo é uma modificação particular da extensão e enquanto tal a exprime. Descrever o fundamento real da geometria que se pressupõe na sua operacionalização enquanto ciência positiva é tarefa da filosofia.

4 EXPLICAÇÃO DE UMA PROPOSIÇÃO EUCLIDIANA CONSTRUTIVA

Voltemos agora para *Os Elementos* de Euclides, dando uma atenção particular ao que ele denomina de construção. Conforme já pudemos observar, a construção de figuras geométricas, tais como o círculo e o triângulo, pressupõe a definição prévia deles no sistema de Euclides. Isso implica na questão de se saber se as figuras geométricas são previamente notadas pela experiência ou então essências pré-existentes, e se, portanto, enquanto tais, elas são anteriores e independentes da operação pela qual se traz um círculo ou um triângulo à existência. O círculo, como já foi visto, é postulado. Já o triângulo equilátero é a figura geométrica resultante da primeira proposição, cujo enunciado é: “Construir um triângulo equilátero sobre a reta limitada dada”. Pelo postulado do círculo, toma-se uma das extremidades da reta como centro e a outra, como distância. E assim, fazendo da reta um raio, são traçados dois círculos que se envolvem mutuamente. Os pontos de contato de ambos os círculos determinam os ângulos

do triângulo equilátero que resulta da operação conjunta.⁴

A posição de que o objeto da geometria seja uma realidade efetiva acessível primeiramente pela experiência é defendida por Richard Wahle, segundo o qual a geometria “não constrói a partir de suas definições e axiomas. Ela não produz, a partir da definição de uma reta, duas que se encontrem, e também não produz a partir disso um triângulo. Ela se baseia em intuições sensíveis, para as quais oferece formulações conceituais” (WAHLE, 1899, p. 21). Dessa forma se caracteriza, segundo Wahle, a essência da geometria, pelo que “nem ela, nem Spinoza tecem, a partir de um mínimo de conhecimento, novos conhecimentos” (Id., p. 22). O que ocorreria, pois, na *Ética* de Spinoza, é a justaposição de um esquema geométrico sobre intuições sensíveis originárias. Uma posição parecida encontramos em Trendelenburg, o qual considera que a matemática tem apenas um papel secundário na obra de Spinoza. A matemática seria um meio para se alcançar determinados fins.

É verdade que as criações matemáticas, figuras e números, com suas respectivas propriedades, só se reconhecem a partir das causas que as produzem. Mas a razão pela qual a finalidade não se enquadra no modo de pensar matemático não se concebe no sentido do *método* geométrico. Spinoza nos apresenta a *Ética* pela via de Euclides. E com que começam os elementos de Euclides? Com uma finalidade: pois eles começam com uma tarefa, qual seja, a tarefa de construir um triângulo retângulo. Todo o sistema em seu conjunto progride de forma a cumprir tarefas e por meio de tarefas (construção), ensina a demonstrar proposições (TRENDELENBURG, 1867, p. 373).

Uma vez que o próprio sistema euclidiano pode (e deveria) ser interpretado como um

⁴ Cf. Livro I, prop. 1 (EUCLIDES, 2009, p. 99).

sistema de operações com vistas a causas finais que são anteriores e independentes dessa execução operacional específica, é preciso admitir, segundo Trendelenburg, que a ideia spinozana de que não há causas finais não se deve ao procedimento matemático. Deve-se, sim, a uma doutrina metafísica anterior ao emprego de qualquer procedimento matemático.

A posição de Trendelenburg se justifica, justamente porque a definição de círculo e de triângulo são dadas anteriormente à sua postulação ou construção. Porém, aquela infidelidade proposital de Spinoza relativamente ao próprio Euclides indica uma relação intrínseca entre o método geométrico e aquilo que Trendelenburg denomina de doutrina metafísica.

Na medida em que Spinoza relega a definição euclidiana de círculo a um segundo plano e toma o postulado euclidiano do círculo como sendo a sua verdadeira e legítima definição, ele na verdade faz valer alguns aspectos fundamentais da sua concepção de realidade e, por conseguinte, de extensão. Em primeiro lugar, Spinoza considera não ser possível ter um conhecimento adequado das propriedades de um círculo (por ex., que todos os pontos da circunferência são equidistantes do centro) sem o conhecimento da causa que as engendra (no caso, uma reta com uma extremidade fixa e a outra se movendo numa determinada direção). É dessa forma que a concatenação da nossa inteligência segue a concatenação da própria Natureza. Em segundo lugar, Spinoza considera que o método deve dar conta de expressar positivamente aquilo que, nas definições de Euclides, aparece apenas como um artifício pelo qual se define algo por negação. Conforme observamos no começo do nosso ensaio, as definições de Euclides consistem em determinações por negação. O ponto e a linha se caracterizam por não serem extensos, e o

círculo é uma limitação determinada de extensão, pela qual a extensão infinita exterior ao círculo só se pressupõe como um artifício negativo de determinação. Dessa forma, portanto, Richard Wahle teria razão em dizer que a geometria é uma construção conceitual posterior acerca daquilo que já se conhece intuitivamente. Spinoza, por sua vez, pretende estabelecer uma relação direta entre conhecimento racional e conhecimento intuitivo, de forma que o correto uso do método geométrico nos dá a conhecer a essência da extensão (e de suas propriedades, tais como a de ela ser infinita) de maneira imediata e positiva.

Visto que, para Spinoza, não é possível tratar de quaisquer definições elementares de geometria sem ao mesmo tempo perceber os elementos definidos articulados numa efetiva operação (construção) ou explicação geométrica, seria difícil começar pela definição de ponto e de linha, justamente porque, tomadas em si mesmas, essas partes não envolvem uma extensão determinada.⁵ Por isso, a definição de círculo não só é um exemplo privilegiado para se entender a definição verdadeira (a definição de ponto não envolve a definição de causa), mas é na verdade a definição fundamental de geometria (e de indivíduo extenso). É nesse sentido que se entende por que um *Tratado* (*Verhandeling*) precisa começar por algo que efetivamente nos é dado (uma coisa qualquer). A descrição adequada da coisa que assim nos é dada nos conduz à ideia de causa, de infinito e de

5 Não são indivíduos, conforme a definição de indivíduo na parte II da *Ética*: “Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são constringidos por outros de tal maneira que aderem uns aos outros, ou se se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa, dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos em simultâneo compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos” (SPINOZA, 2015, pp. 155-7).

Deus: “para produzir em nós uma ideia de Deus, não se requer nenhuma outra coisa particular que contenha aquilo que é produzido em nós, mas somente um corpo na Natureza, tal que sua ideia seja necessária para mostrar Deus imediatamente” (ESPINOSA, 2012, p. 69). Conceber os próprios *Elementos* de Euclides como um *Tratado* significa, pois, manuseá-los (*verhandelen*), tendo em mãos uma régua e um compasso.

Já observamos que a régua e o compasso são os dois instrumentos exclusivos para a resolução figurativa da geometria euclidiana. Os efeitos que se produzem com esses dois instrumentos é simples: a reta e o círculo são postulados, não exigem demonstração e não são construções a partir de outras coisas. A postulação do círculo requer um segmento de reta. Mantendo-se uma das extremidades de um segmento fixo (em repouso) e colocando-se a outra em movimento numa mesma direção, traça-se o círculo.

Enquanto uma reta pode se estender indefinidamente para ambos os lados, o círculo se fecha. O círculo, portanto, é o meio pelo qual se apreende direta e imediatamente uma extensão determinada, finita.

É também com o recurso do círculo que se constroem segmentos de reta iguais e se estabelece a igualdade de retas diferentes por meio da subtração. E assim, do círculo e da linha reta deduzem absolutamente todos os elementos da geometria euclidiana. Se tomarmos, por exemplo, a primeira proposição, facilmente podemos observar uma relação na qual o círculo desempenha o papel de causa e o triângulo de efeito. Uma vez trazido à existência, o círculo permite a produção de outras coisas – o triângulo, o ângulo reto etc., que são partes constitutivas da geometria.

Agora, como se explica a produção ou dedução de novos conhecimentos a partir de um conhecimento dado? Uma reta não se compõe de

pontos. Consequentemente, Richard Wahle parece ter razão quando diz que a geometria não constrói a partir de definições e axiomas e, portanto, “nem ela, nem Spinoza tecem, a partir de um mínimo de conhecimento, novos conhecimentos”. Nesse caso, haveria que se considerar o círculo como um conhecimento mínimo, a partir do qual se pode tecer novos conhecimentos, como por exemplo o do triângulo equilátero (cf. a primeira proposição do Livro I d’*Os elementos*).

A nosso ver, é precisamente na relação entre o círculo e o triângulo equilátero estabelecida na primeira proposição d’*Os elementos* que subjaz a relação causal pela qual a natureza se constitui e se dá a conhecer de maneira adequada. Se considerarmos as definições de círculo e de triângulo dadas por Euclides anteriormente, saberemos simplesmente que são indivíduos que participam de um mesmo gênero. Nesse caso, cada uma das figuras – círculo, triângulo, quadrado – pertencem a um universal, que se caracteriza por ser “feito de diversos indivisíveis não unidos”. Outra coisa, porém, é conhecer isso mesmo como um todo, que “é feito de diversos indivisíveis unidos” (ESPINOSA, 2012, p. 68). Dizer que o círculo e o triângulo são indivisíveis significa admitir que não se pode remover uma parte deles sem, ao mesmo tempo, aniquilá-los. Ambos possuem a sua essência particular. Significa, também, que não é do fato de que o círculo encerra certa quantidade de extensão, que se pode recortar parte dela na forma de um triângulo equilátero, pelo que se extrairia da extensão pertencente ao círculo uma parte da extensão que traria existência efetiva ao triângulo. O que se pode dizer, porém, é que a essência do círculo envolve a essência do triângulo e a explica, da mesma forma que a essência do círculo envolve a essência da extensão e a explica de maneira certa e determinada.

Engendrar um triângulo a partir de um círculo é possível, porque ambas são figura extensas, ou seja, envolvem a essência da extensão. Assim, o círculo e o triângulo, da maneira articulada como são apresentados na primeira proposição *d'Os elementos*, representam, não somente um universal – isto é, figuras justapostas, tais como são enumeradas nas definições –, mas também um todo, ou seja, são diversos indivisíveis unidos segundo uma relação causal necessária. Pelas definições de coisa finita e de modo, citadas acima, podemos notar que a definição de coisa equivale à definição euclidiana de figura geométrica, pelo que se a entende como um elemento contido num todo de indivisíveis não unidos. Já o postulado do círculo e a construção do triângulo equilátero correspondem à definição de modo, pelo que fazem parte de um todo constituído por diversos indivisíveis unidos.

Da mesma forma como se explica a relação entre esses dois diversos indivisíveis, explica-se também a relação entre o todo e as partes na filosofia de Spinoza. De fato, Spinoza exige que se chegue o quanto antes à definição do ser perfeitíssimo, causa de todas as coisas, para a partir dele deduzir as coisas particulares. Mas isso também necessita da seguinte consideração. Não se trata simplesmente da inversão de ordem, no sentido de que, ao invés de partir do mínimo e se dirigir ao maior, partir-se-ia do máximo para deduzir o menor. Noutras palavras: assim como não é possível, a partir de um conhecimento mínimo, tecer novos conhecimentos, assim também não se deve entender que o conhecimento da parte é uma simples subtração do conhecimento do todo. Com efeito, a essência do triângulo é singular, não sendo equivalente nem ao todo e nem a uma parte da essência do círculo; e vice versa.

Pelo ponto de vista propedêutico – segundo a ordem da postulação e da construção – o círculo antecede o triângulo na geometria euclidiana. Metaforicamente, também, o círculo é um exemplo privilegiado para explicar a noção de causa. Entretanto, pelo ponto de vista ontológico, é preciso considerar que qualquer figura geométrica envolve a natureza da extensão e a explica. Assim como o triângulo faz supor extensão fora dele e, portanto, faz supor também fora dele maneiras particulares pelas quais a extensão se exprime, como no caso a do círculo, assim também o próprio círculo faz supor extensão fora dele e maneiras particulares pelas quais ela se exprime, como no caso a reta ilimitada. Portanto, uma ciência que se limita a tomar como referência somente o que está contido num conceito dado – por ex., o de círculo, no qual todos os pontos da circunferência são equidistantes do centro – é uma ciência incapaz de conhecimento pela causa. Essa é a objeção de Spinoza frente ao método cartesiano e à geometria analítica. Ao que parece, é justamente por estarem comprometidos com a geometria analítica e o procedimento de quantificação, que vários intérpretes, tais como Freudenthal e os acima citados afirmam a necessidade de haver motivações da doutrina de Spinoza que sejam anteriores e alheias ao método matemático. Eles encontram uma prova disso no fato de a doutrina já vir expressa no *Breve tratado*, no qual Spinoza porém ainda não teria lançado mão do recurso metodológico de caráter geométrico. A melhor maneira de se opor a essa tradição interpretativa seria identificar nesse tratado as premissas do *mos geometricus*.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas.**

São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ESPINOSA. **Tratado da reforma da inteligênica.** São Paulo: Nacional, 1966.

_____. **Ética.** São Paulo: Edusp, 2015.

_____. **Breve tratado.** Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

EUCLIDES. **Os Elementos.** São Paulo: Unesp, 2009.

FREUDENTHAL, J. **Spinozas Leben und Lehre.**

Bibliotheca Spinozana curis Societatis Spinozae.

Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung;

S'Gravenhage: Martinus Nijhoff; London: Oxford

Unveristity Press; Paris: Les Presses Universitaires,

1927.

SPINOZA. **Lettres.** Traduction et notes par Charles Appuhn. Paris: Flammarion, 1966.

_____. **Opera.** Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2.Auflage, 1972, 4bd.

TRENDELENBURG, Adolf. **Historische Beiträge zur Philosophie.** Dritter band, Vermichte Abhandlungen. Berlin: Verlag von G. Bethge, 1867.

WAHLE, Richard. **Kurze Erklärung der Ethik von Spinoza und Darstellung der Definitiven Philosophie.** Wien und Leipzig: Wilhelm Braumüller: K. U. K. Hof- und Universitätsbuchhändler, 1899.



TRADUÇÃO

QUID SIT IDEA*

G. W. LEIBNIZ

Ante omnia IDEÆ nomine intelligimus *aliquid, quod in mente nostra est*, vestigia ergo impressa cerebro non sunt ideæ, pro certo enim sumo Mentem aliud esse quam cerebrum aut subtiliorem substantiæ cerebri partem.

Multa autem sunt in mente nostra, exempli causa, cogitationes, perceptiones, affectus, quæ agnoscimus non esse ideas, etsi sine ideis non fiant. Idea enim nobis *non in quodam cogitandi actu, sed facultate consistit*, et ideam rei habere dicimur, etsi de ea non cogitemus, modo data occasione de ea cogitare possimus.

Est tamen et in hoc difficultas quædam, habemus enim facultatem remotam cogitandi de omnibus, etiam quorum ideas forte non habemus, quia facultatem habemus eas recipiendi. Idea ergo postulat *propinquam quandam cogitandi de re facultatem, sive facilitatem*.

Sed ne hoc quidem sufficit, nam qui methodum habet quam si sequatur ad rem pervenire possit, non ideo habet ejus ideam. Ut si ordine enumerem Coni sectiones, certum est me venturum in cognitionem Hyperbolarum oppositarum, quamvis nondum earum ideam habeam. Necesse est ergo esse aliquid in me, *quod non tantum ad rem ducat, sed etiam eam exprimat*.

Exprimere aliquam rem dicitur illud in quo habentur habitudines, quæ habitudinibus rei exprimendæ respondent. Sed eæ expressiones variæ sunt; exempli causa modulus Machinæ exprimit machinam ipsam, scenographica rei in plano delineatio exprimit solidum, oratio exprimit cogitationes et veritates; characteres exprimunt numeros, æquatio Algebraica exprimit circulum aliamve figuram; et, quod expressionibus istis commune est, ex sola contemplatione habitudinum exprimentis, possumus venire in cognitionem proprietatum respondentium rei exprimendæ. Unde patet non esse necessarium ut id quod exprimit simile sit rei expressæ, modo habitudinum quædam analogia servetur.

Patet etiam expressiones alias fundamentum habere in natura, alias vero saltem ex parte fundari in arbitrio ut sunt expressiones quæ fiunt per voces aut characteres. Quæ in natura fundantur, eæ vel similitudinem aliquam postulant, qualis est inter circulum magnum et parvum, vel inter regionem et regionis tabulam geographicam; vel certe connexionem qualis est inter circulum et ellipsin quæ eum optice repræsentat, quodlibet enim punctum ellipseos secundum certam quandam legem alicui puncto circuli respondet. Imo circulus per aliam figuram similiorem in tali casu male repræsentaretur. Similiter omnis effectus integer, repræsentat causam plenam, possum enim semper

* Encontrado em Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Sechste Reihe: *Philosophische Schriften*, Vierter Band, Teil B. Berlin: Akademie Verlag, 1999, pp. 1369-1371.

ex cognitione talis effectus devenire in cognitionem suæ causæ. Ita facta cujusque repræsentant ejus animum, et Mundus ipse quodammodo repræsentat Deum; fieri etiam potest ut ea ses mutuo exprimant quæ oriuntur av eadem causa, exempli causa gestus et sermo. Ita surdi quidam loquentes non ex sono, sed ex motu oris intelligunt.

Ideam itaque rerum in novis esse, nihil aliud est, quam Deum autorem partier et rerum et mentis eam menti facultatem cogitandi impressisse, ut ex suis operationibus ea ducere possit quæ perfecte respondeant his quæ sequuntur ex rebus. Etsi itaque idea circuli non sit circulo similis, tamen ex ea veritates duci possunt, quas in vero circulo experientia haud dubie esset confirmatura.



O QUE É IDEIA

G. W. LEIBNIZ

(prov. no outono de 1677)

TRADUÇÃO DE GUILHERME IVO *

Antes de tudo, pelo nome de IDEIA entendemos *algo que está em nossa mente*, logo vestígios impressos no cérebro não são ideias, pois tenho por certo que a Mente é outra coisa que não o cérebro ou substâncias sutis que fazem parte do cérebro.

Em nossa mente há, no entanto, muitas coisas; por causa de exemplo, há pensamentos, percepções, afetos, que admitimos não serem ideias, ainda que não se façam sem ideias. Para nós, então, a Ideia *consiste, não num ato qualquer do pensamento, mas numa faculdade*, e dizemos ter a ideia duma coisa, ainda que esta não conheçamos, desde que em dada ocasião possamos pensar sobre ela.

Nisso, contudo, há certa dificuldade, pois temos a remota faculdade de pensar sobre todas as coisas, mesmo aquelas de que talvez não tenhamos ideias, já que temos a faculdade de as receber. A Ideia, portanto, exige *certa faculdade próxima, ou facilidade, de pensar sobre uma coisa*.

Mas isso também não basta, pois quem tem um método que, caso seguido, pode chegar numa coisa, não é por conta disto que terá a ideia dela. É como se eu ordenadamente enumerasse as seções do Cone, e decerto me virão em conhecimento as Hipérboles opostas, embora eu ainda não tenha a ideia delas. Logo, é necessário haver algo em mim, *que não apenas conduza à coisa, mas também a exprima*.

Dizemos *exprimir* alguma coisa aquilo em que se tem compleições que correspondam às compleições da coisa que há de ser expressa. Mas tais expressões são variadas; por exemplo, o módulo da Máquina exprime a própria máquina, o desenho em perspectiva de uma coisa num plano exprime um sólido, um discurso exprime pensamentos e verdades; caracteres exprimem números, uma equação Algébrica exprime um círculo ou uma outra figura; e o que há de comum entre essas expressões é que podemos, apenas pela contemplação da compleição do exprimente, chegar ao conhecimento das propriedades correspondentes à coisa que há de ser expressa. Donde se fica evidente não ser necessário, àquilo que exprime, que ele seja semelhante à coisa exprimida, desde que se conserve alguma analogia entre as compleições.¹

* Atualmente mestrando em filosofia no Ifch-Unicamp, sob orientação de Luiz Benedicto Lacerda Orlandi, trabalhando a respeito das conexões entre a filosofia deleuzeana e a literatura anglo-americana.

¹ Nota da trad.: “Compleição”, neste parágrafo, traduz *habitus*. Trata-se do sentido antigo desta palavra latina, cuja linha linguística pode ser traçada a partir do grego *σχέσις*, o aspecto de algo, o hábito de um corpo, aquilo pelo qual se dispõe uma coisa ou uma ideia. Poder-se-ia traduzir *habitus* por “relação” (como na tr. ingl. de Leroy E. Loemker: *What is an Idea?* in Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*. 2ª ed. Dordrecht/Boston: D. Reidel, 1976, pp. 207-208), seja por sua origem grega (*σχέσις* deriva pr’este sentido), seja porque Leibniz parece traduzi-lo, p. ex., na carta de 9 de out. de 1687 a A. Arnauld (“Une chose *exprime* une autre (dans mon langage) lorsqu’il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l’une et de l’autre”), mas antes seria preciso explicar-se a respeito de outro termo latino, *relatio*, que igualmente exigiria ser transposto por “relação”, como também a respeito das dificuldades de tradução do termo francês *rapport*, e sua conexão com *habitus*, pois não é claro que “relação” baste para tanto; e não seria prudente, de toda maneira, perder o sentido de *habitus* como o aspecto ou a disposição (o hábito mesmo) de alguma coisa, embora não se pretenda fazer da “compleição” uma solução impecável.

Fica-se também evidente que algumas expressões têm fundamento na natureza, ao passo que outras, ao menos parcialmente, fundam-se no arbítrio, como é o caso das expressões que se fazem por sons de voz ou por caracteres. As que são fundadas na natureza, ou exigem alguma semelhança, tal como há entre um círculo grande e um pequeno, ou entre uma região e o mapa geográfico desta região; ou então, pelo menos, alguma conexão, tal como há entre um círculo e a elipse que o representa óticamente, pois cada ponto que se queira da elipse, segundo certa lei, corresponde a algum ponto do círculo. E ainda, o círculo é mal representado, neste caso, se o fôr por outra figura semelhante. Outrossim, todo efeito integral representa a causa plena, pois sempre posso, do conhecimento deste efeito, devir em conhecimento de sua causa. Destarte, os feitos de alguém representam seu ânimo, e o próprio Mundo, de certo modo, representa Deus; pode também acontecer que se exprimam mutuamente coisas oriundas de mesma causa, o gesto e a fala, como exemplo. Destarte, certos surdos que entendem os que falam, não a partir do som, mas do movimento da boca.

E destarte, que a Ideia das coisas está em nós, isso nada quer dizer senão que Deus, autor tanto das coisas como da mente, tenha imprimido na mente uma faculdade de pensar que pudesse conduzir, de suas operações, tudo quanto corresponde perfeitamente ao que se segue das coisas. Assim é que, embora a ideia do círculo não seja semelhante ao círculo, dela se podem tirar verdades que, sem dúvida, seriam confirmadas com a experiência no círculo verdadeiro.



RESUMOS DOS ARTIGOS

AFETOS EM ESPINOSA E A CIDADE COMO CIVITAS

Fátima Maria Araújo Bertini

RESUMO

O objetivo do presente artigo é, inicialmente, compreendermos a concepção espinosana de afetos, a partir da qual possamos entendê-los ético-politicamente. A partir desse viés, fazer-se-á a análise da dinâmica afetiva na cidade. Esta como sendo compreendida na sua organização social e política. De variadas maneiras, a cidade poderá ser um lugar da vida coletiva para a alegria (autonomia) ou tristeza (servidão). Entender os afetos na cidade é tentar compreender como o corpo coletivo se configura politicamente, permeado ora pela liberdade; ora pela servidão.

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. Afetos. *Civitas*.

ABSTRACT

The purpose of this article is to understand the Spinoza design affections, from which we can understand them ethical and politically. From that bias will be to the analysis of the emotional dynamics in the city. This to be understood in its social and political organization. In various ways, the city can be a place of collective life to the joy (autonomy) or sadness (servitude). Understanding the emotions in the city is trying to understand how the collective body is shaped politically permeated prays for freedom; now for serfdom.

KEYWORDS

Spinoza. affections. *Civitas*.



O CONATUS COLETIVO NO TRATADO POLÍTICO DE SPINOZA

GUADALUPE MACÊDO MARQUES

RESUMO

O presente artigo tem por interesse abordar o surgimento do Estado a partir do *conatus* coletivo, ideia apresentada por Benedictus de Spinoza em seu *Tratado Político*. Para tanto, serão aqui utilizados, além da obra já citada, o *Tratado Teológico-Político* e a *Ética*, também da autoria do filósofo.

PALAVRAS-CHAVE

Conatus. Potência. Multidão. Estado. Spinoza.

ABSTRACT

This article is to address the interest of the state arising from the collective *conatus*, idea presented by Benedictus de Spinoza in his *Political Treatise*. For this, they used herein, in addition to the aforementioned work, the *Theological - Political Treatise* and the *Ethics*, also from the philosopher authorship.

KEYWORDS

Conatus. Power rating. Crowd. State. Spinoza

**ESTADO DE NATUREZA E ESTADO CIVIL EM SPINOZA**

KARINE VIEIRA MIRANDA

RESUMO

O presente artigo visa expor algumas considerações acerca do direito natural e do direito civil no pensamento de Benedictus de Spinoza. O homem, afiança Spinoza, conserva seu direito natural, sendo este intransferível, mesmo vivendo em um Estado civil, pois ele faz-se civil, não o sendo naturalmente.

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. Estado de Natureza. Estado civil. Potência. Razão.

ABSTRACT

The present article aims to expose some considerations about the nature status and civil status at the thought of Benedictus de Spinoza. The man, assures Spinoza, retains its natural right, which is non-transferable, even living in a civil state, because it is a civil, not it is being naturally.

KEYWORDS

Spinoza. Nature Status. Civil Status. Power rating. Reason.

**A TEIA-ALEGRIA OU DE COMO PENSAR O CORPO-ARANHA COM SPINOZA**

PAULO JORGE BARREIRA LEANDRO

RESUMO

Nosso intento neste artigo é apresentar um olhar sobre o corpo e a ideia força - aranha. Como esta aproximação surge das alianças percebidas entre o modo como a aranha vive, se alimenta, e produz sua teia, e o corpo do indivíduo. Vimos em Spinoza a possibilidade de se pensar um bloco afetivo composto por corpo-aranha somado com a produção de afetos alegres em relação com um habitat afetivo propício para o aumento da potência conativa. Trata-se então, de apresentar o corpo e a produção de um habitat potencialmente alegre, um corpo-aranha produzindo sua teia de alegria.

PALAVRAS-CHAVE

Corpo. Aranha. Alegria. Teia. Spinoza.



**A RELAÇÃO ENTRE OS *ELEMENTOS* DE EUCLIDES E
O *MOS GEOMETRICUS* UTILIZADO POR SPINOZA NA FILOSOFIA**

SÉRGIO LUÍS PERSCH

RESUMO

O estudo toma como ponto de partida *Os elementos* de Euclides, descrevendo algumas características das definições iniciais, dos postulados e da primeira proposição do Livro I, com vistas a facilitar a compreensão de como Spinoza se utiliza de Euclides para operacionalizar o seu *mos geometricus*. Em particular, Spinoza retoma a definição e o postulado euclidianos de círculo, indicando a partir do exemplo do círculo a divergência que ele assume relativamente a Euclides, no que diz respeito à natureza de uma definição adequada. A importância desse debate está no fato de que ele nos ajuda a compreender a noção spinozana de conhecimento pela causa.

PALAVRAS-CHAVE

Euclides. Spinoza. Método. Geometria. Causa.

ABSTRACT

The study takes as starting point Euclid's *Elements*, describing some features of the initial definitions, postulates and the first proposition of the Book I, in order to facilitate to understanding how Spinoza uses Euclid to operationalize its *mos geometricus*. Particularly, Spinoza recovery the Euclidean definition and postulate of the circle, taking it as an example to indicate their divergence from Euclid, with regard to the nature of an adequate definition. The importance of this debate is the fact that it helps us to understand Spinoza's notion of cause.

KEYWORDS

Euclid. Spinoza. Method. Geometry. Cause.



COMO PUBLICAR

A revista **Conatus** destina-se a publicar textos originais de qualidade sobre a filosofia de **BENEDICTUS DE SPINOZA**, ou de algum tema por ele abordado em suas obras, ou ainda de Autor que com ele tenha dialogado, escrito nas principais línguas ocidentais: francês, inglês, espanhol, alemão e italiano, além do português, obviamente.

Sempre que possível, procuraremos garantir um percentual mínimo de 70% dos textos publicados serem originais e produzidos por autores de instituições diferentes da que edita a Revista.

Os textos a publicar podem ser ensaios, artigos originais ou resenhas de obras acerca de Spinoza ou de temas por ele abordados, bem como de traduções destas ou de comentadores de sua obra. Excepcionalmente, podemos publicar artigos já publicados noutras revistas que não sejam de fácil acesso, ou que estejam esgotadas.

No caso de ensaios, artigos ou resenhas originais, ou ainda traduções inéditas em português ou castelhano, os Direitos Autorais para os textos publicados na revista **Conatus** permanecem com o autor, havendo apenas a cessão do direito de primeira publicação à revista **Conatus**. No caso do texto ser publicado noutras revistas ou livros, solicitamos que o autor cite a revista **Conatus** como local original de publicação.

No caso de traduções solicitamos que sejam observados os dispositivos legais pertinentes, aplicados no país do tradutor, para os Direitos Autorais do autor a ser traduzido, evitando com isto o desrespeito aos direitos do autor. No caso do Brasil, deve-se consultar a **LEI 9610, DE 19 DE FEVEREIRO DE 1998**, que prevê no Capítulo III, Artigo 29, inciso IV a necessidade de autorização prévia e expressa do autor para a utilização da obra, por quaisquer modalidades, como por exemplo, a tradução para qualquer idioma. O Artigo 41, do mesmo Capítulo III, prescreve que os direitos patrimoniais do autor perduram por setenta anos contados de 1º de janeiro do ano subsequente ao de seu falecimento, obedecida a ordem sucessória da lei civil.

Como os textos da revista **Conatus** são integralmente disponibilizados ao público, solicita-se que os mesmos sejam utilizados apenas em aplicações educativas, de pesquisa e absolutamente não comerciais. Além disso, solicita-se também que seja sempre citada a fonte, bem como o(s) autor(es).



PERIODICIDADE E PRAZOS PARA SUBMISSÃO DE TEXTOS

A revista **Conatus** será editada semestralmente, no mês de julho e de dezembro. Os prazos para submissão de textos serão:

Para o primeiro número do ano: **Até o dia 31 de julho**

Para o segundo número do ano: **Até o dia 30 de novembro**



PROCESSO DE SUBMISSÃO DE ARTIGOS/TRADUÇÕES/RESENHAS/ENSAIOS

Os textos devem ser submetidos através do site da Revista **Conatus** (<http://seer.uece.br/?journal=Conatus&page=index>), seguindo as instruções ali descritas. Na eventualidade de qualquer dificuldade na submissão, pode-se entrar em contato com os Editores nos seguintes endereços eletrônicos: **revistaconatus@terra.com.br** ou **conatus@uece.br**.

As submissões serão enviadas pelo Editor, após análise prévia pela COMISSÃO EDITORIAL, aos membros do CONSELHO EDITORIAL, que irão ler, podendo recomendar ou não a sua publicação, solicitando ou não correções.

Adotamos o sistema duplo-cego como critério para a avaliação dos textos enviados para publicação, por ser o mais democrático e com maior possibilidade de imparcialidade. Neste sistema, o texto é enviado sem nenhuma identificação do seu autor a dois pareceristas. A aprovação para publicar ocorrerá após o retorno de no mínimo um parecer favorável à publicação. No caso de pareceres contrários, o texto será enviado para um terceiro parecerista analisar.



FORMATAÇÃO DO TEXTO A SER SUBMETIDO

Visando seguir uma padronização nacional, e facilitar o trabalho de editoração final da Comissão Editorial, solicitamos aos autores que irão submeter seus textos à Revista **Conatus**, que adequem seus artigos às seguintes orientações, conforme preconizam as Normas da ABNT:

1 Solicitamos aos autores/tradutores adequarem seus textos às novas regras da ortografia para a língua portuguesa.

2 Os textos devem estar digitados no formato A4, em espaço 1,5, fonte **CHARTER BT** (**PREFERENCIALMENTE**), Times new-roman ou Garamond, tamanho **12** para o corpo do texto, **11** para as citações de mais de três linhas (**DEVEM ESTAR SEM ASPAS**) e **10** para as notas de rodapé (**UTILIZAR OS RECURSOS DO PRÓPRIO WORD**). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em **1,2 cm**. Na dúvida quanto aos espaços, margens, citações, etc., porventura empregados, deve-se consultar as normas da ABNT pertinentes.

3 Os artigos não devem exceder as 20 páginas e devem incluir na primeira página um RESUMO INDICATIVO (NBR 6028 - ABNT), com no máximo 300 caracteres com espaço e cinco PALAVRAS-CHAVE, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto, no idioma do texto. Além disso, deve-se incluir um ABSTRACT e KEYWORDS com as mesmas formatações.

4 Deve-se incluir uma pequena apresentação do autor e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.

5 Para a citação das obras de **BENEDICTUS DE SPINOZA** recomendamos para a **ÉTICA** indicar as Partes em algarismos arábicos 1, 2, 3, 4 ou 5, seguida pela abreviatura das divisões internas destas, como por exemplo, DEF para definições, AX para axiomas, P para proposição, S para escólio, C para corolário, etc. acompanhado dos números das mesmas também em algarismos arábicos. Para as outras obras de Spinoza, recomenda-se citar o número dos capítulos e/ou dos parágrafos, conforme o caso. Por exemplo, para citar o escólio 2 da proposição 40 da parte três da **ÉTICA**, citamos entre aspas (menos de três linhas), com a referência logo após entre parênteses: “O esforço por fazer o mal a quem odiamos chama-se ira, enquanto o esforço por devolver o mal que nos foi infligido, chama-se vingança.” (**E3P40S2**).

6 Deve-se também acrescentar as **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**, conforme os modelos a seguir:

6.1 Livro

FREUDENTHAL, Jacob. **Die Lebensgeschichte Spinoza's**. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1899.

6.2 Artigos em periódicos

FERREIRA, Maria Luisa Ribeiro. Espinosa a partir de um poema. **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, v. 1, n. 2, p. 61-68, Dez. 2007.

6.3 Livros Organizados ou Coletâneas

TATIÁN, Diego (Comp.). **Círculo Spinociano de la Argentina - Spinoza: Segundo Coloquio**. Córdoba (Argentina): Altamira, 2006.

6.4 Capítulo de livros sem autor específico

DELEUZE, Gilles. Spinoza e as Três Éticas. In: _____. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, 1997. (Coleção Trans). p. 156-170.

6.5 Capítulos de livro com autor específico

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *Spinoza, Descartes y Elisabeth. Una misma pregunta sobre el gobierno de los afectos*. In: FERNÁNDEZ, Eugenio; CÁMARA, María Luisa de la (Edición de). **El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza**. Prólogo de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Editorial Trotta, 2007. (Colección Estructuras y Procesos). p. 495-508.

6.6 Textos consultados na Internet

COLERUS, Jean. **Vida de Spinoza: por Colerus**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Frago. Disponível em: <<http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>>. Acesso em: 18 set. 2016.

6.7 Prefácio e outras partes com autor específico

KOYRÉ, Alexandre. Prefácio e Notas. In: SPINOZA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilingue Latim-Português. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos). p. 11-19.



**ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA ARGENTUM NOSTRUM
EM ANTIQUE No 14, CASLON OPEN FACE, DAVYS
DINGBATS 1, CHARTER BT, PCORNAMENTS E SIGNS
MT, IMPRESSA EM PAPEL RECICLADO 75 g/m² da
RIPASA ® PARA O GT BENEDICTUS DE SPINOZA EM
SETEMBRO DE 2016.**

**Tiragem:
300 Exemplares**