

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 48 jan-jun 2023 ISSN 1413-6651

IMAGEM *estudo em argila para uma escultura de Spinoza* (1860-1880)
de Eugène Lacomblé (1828-1905), escultor residente da cidade de Delf, Países Baixos.

INVESTIGAÇÃO POLÍTICA: UMA QUESTÃO DE MÉTODO

Matheus Romero de Moraes¹

Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

matheus.r.morais@gmail.com

RESUMO: O presente artigo visa discutir a função introdutória do capítulo I do *Tratado Político* de Espinosa. Para tanto, ressaltaremos alguns aspectos fundamentais presentes no movimento argumentativo do texto, como a centralidade dos afetos para o raciocínio político e a necessidade de um método investigativo que articule experiência e razão.

PALAVRAS-CHAVE: Afetos; Método; Experiência; Razão; Política; Espinosa.

¹ Atualmente bolsista de doutorado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), nº do processo 2022/00807-0.

Affectus, quibus conflictamur, concipiunt Philosophi veluti vitia, in quae homines suâ culpâ labuntur; quos propterea redere, flere, carpere, vel (qui sanctiores videri volunt) detestari solent. Sic ergo se rem divinam facere, et sapientiae culmen attingere credunt, quando humanam naturam, quae nullibi est, multis modis laudare, & eam, quae reverâ est, dictis lacessere nôrunt. Homines namque, non ut sunt, sed, ut eosdem esse vellent, concipiunt : unde factum est, ut plerumque pro Ethicâ Satyram scripserint, & ut, nunquam Politicam conceperint, quae possit ad usum revocari, sed quae pro Chimaerâ haberetur, vel quae in Utopiâ, vel in illo Poëtarum aureo saeculo, ubi scilicet minimè necesse erat, institui potuisset. Cum igitur omnium scientiarum, quae usum habent, tum maximè Politices Theoria ab ipsius Praxi discrepare creditur, & regendae Reipublicae nulli minùs idonei aestimantur, quàm Theoretici seu Philosophi.² (ESPINOSA, 1972, p. 273)

Uma das primeiras coisas que aprendemos ao estudar latim é que a ordem das palavras na construção de uma frase difere muito daquela a que estamos acostumados. Em português, assim como na maioria das línguas românicas modernas, a posição de cada palavra é bastante rígida e qualquer inversão simples pode acarretar inversão do sentido da frase. Isso acontece porque em português o que determina a função de uma palavra na frase é sua posição. Em latim, por outro lado, o que nos revela o sujeito e o objeto de uma oração é o caso em que cada vocábulo se encontra, não o lugar que ocupa na frase. Por conseguinte, a ordem das palavras em uma sentença é consideravelmente mais livre em latim do que em português. Todavia, dizer que a escrita latina é mais flexível não significa dizer que o lugar que cada palavra ocupa na frase não tem

2 Com exceção dessa primeira citação, retirada da *Opera* (1972), utilizaremos a tradução do *Tratado Político* para o português feita pela WMF Martins Fontes (2009).

importância alguma. Há uma ordem corriqueira de disposição dos vocábulos nas sentenças em latim e a alteração dessa ordem acarreta, por vezes, diferentes efeitos discursivos. Por exemplo, um efeito que se pode atingir com a alteração da ordem usual do latim é o de enfatizar um ou outro elemento da oração.³

A citação em latim do parágrafo inaugural do *Tratado Político*⁴ não é sem propósito. Compreender a língua na qual o texto foi originalmente escrito nos capacita a entender sutilezas que ocasionalmente se perdem nas traduções. Em português, a obra se inicia da seguinte maneira: “Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria” (ESPINOSA, 2009, p. 5). A tradução é correta, mas por questões que dizem respeito à sintaxe da nossa língua a frase começa pelo sujeito ‘filósofos’, em vez do objeto ‘afetos’. Ora, também em latim o sujeito costuma preceder o objeto – ou o adjunto – na disposição comum das palavras em uma sentença. Quando há inversão desses dois elementos o resultado é um efeito de ênfase. É, portanto, significativo que Espinosa opte pela contraversão e inicie o texto do *TP* com o substantivo “*affectus*” – pois, como veremos, a afetividade é central tanto na elaboração da crítica espinosana presente no primeiro capítulo do *TP*, quanto na delimitação do escopo da obra como um todo.

3 Por exemplo, na frase “Caesar in Galliam contendit” (César marchou para a Gália) temos uma amostra da disposição comum das palavras em uma sentença latina: o sujeito da frase se encontra na primeira posição; o adjunto de lugar na segunda posição; e o verbo por último. Todavia, se invertermos a ordem e colocarmos o adjunto antecedendo o sujeito da frase – in Galliam Caesar contendit – temos o que se pode chamar de uma disposição enfática. Ao posicionar “in Galliam” no início da oração o que se busca é destacar o local para onde César marchou (como se estivéssemos respondendo à pergunta “para onde César marchou?”). Este não é o único efeito discursivo que pode ser obtido através do rearranjo das palavras na oração latina, porém é o único que interessa a este texto, pois é a partir dele que começaremos nossa análise. Cf. JONES e SIDWELL, 2012 p. 606.

4 Doravante usaremos a abreviação ‘*TP*’ para nos referirmos ao *Tratado Político*.

O tratado se abre com uma tomada de posição: Espinosa opõe-se aos filósofos. A argumentação utilizada é análoga à presente no início do prefácio da *Ética* III, de tal maneira que podemos sobrepor os dois textos a fim de reforçar a mesma questão. É certo que essa oposição não se dirige a todos os filósofos, mas àqueles que pertencem a tradições de pensamento que ignoram ou condenam uma dimensão fundamental da existência humana, a saber, a dimensão afetiva. Com efeito, Espinosa se opõe a quem considera os afetos “com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria” e confronta quem encara a afetividade como um desvio a ser ridicularizado, lamentado, censurado ou detestado (ESPINOSA, 2009, p. 5). Tais posturas parecem decorrer de um mesmo equívoco, explicitado no prefácio *Ética* III: a concepção de que os afetos se seguem não de leis comuns da natureza, “mas de coisas que estão fora da natureza” e que o homem poderia ter potência absoluta sobre si mesmo, não sendo determinado por nada que lhe seja externo. Os filósofos que prosseguem dessa maneira, isto é, atribuindo a causa da impotência humana a um vício de sua própria natureza, regozijam-se ao espezinhar os afetos e se consideram tão mais divinos quanto mais habilmente são capazes de repreender a vida afetiva. Em termos espinosanos, esse é um raciocínio que enxerga o homem como “um império num império”, ou seja, como um ser dotado de um arbítrio absoluto e que mais perturba do que segue a ordem da natureza (ESPINOSA, 2015a, p. 233). Segundo tal raciocínio, haveria uma espécie de ordem natural externa ao ser humano, bem como um modelo de perfeição com o qual o homem é comparado e a partir do qual ele é julgado e condenado devido à sua natureza afetiva, i.e., viciosa.

Descrita a situação, o texto do *TP* prossegue com a crítica. Ora, quem pensa de tal maneira não concebe o homem tal qual ele efetivamente é, mas sim como gostaria que ele fosse. Desnaturalizar os afetos não é tanto uma atitude sábia quanto algo sem lastro no real, e pensar o homem a partir de um ideal ascético tem duas consequências imediatas, segundo o autor holandês. A primeira é a impossibilidade de se escrever uma ética, pois toda tentativa que tenha como alicerce um tipo de homem que não existe está fadada a se tornar sátira. Ou, como diz Chauvi em termos mais precisos, a condenação da afeti-

vidade e a consideração da natureza humana como viciosa reduz a ética a uma “moralidade imperativa”, i.e., a “regras imperativas de virtudes impraticáveis para seres humanos reais” (CHAUI, 2003, p. 208). A segunda é a impossibilidade de se conceber um pensamento político aplicável, pois toda tentativa que desconsidere a afetividade só pode produzir uma “política que é tida por quimera ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas” (ESPINOSA, 2009, p. 5). A figura do animal mitológico híbrido mostra a irrealidade, e mesmo a impossibilidade, de se conceber uma política que prescindir dos afetos e que só poderia ser aplicada na ilha modelar de Thomas More ou no contexto do século de ouro dos poetas, ambos lugares onde ela não seria necessária.

Já o prefácio da *Ética* III procede de forma um pouco distinta, uma vez que seu principal objeto não é a política. Após o diagnóstico de que a maior parte dos que escreveram sobre os afetos o fizeram de maneira condenatória, como se a vida afetiva fosse uma perturbação da ordem da natureza, Espinosa reconhece a existência de “homens eminentíssimos” que escreveram coisas brilhantes “acerca da reta maneira de viver”. Contudo, segue o filósofo holandês, ninguém “determinou a natureza e as forças dos Afetos e o que, de sua parte, pode a Mente para moderá-los” (ESPINOSA, 2015a, p. 233). Há duas camadas na argumentação espinosana nesse ponto do texto, uma explícita e outra implícita. Ao expor essa lacuna do pensamento filosófico o autor está, ao mesmo tempo, declarando sua intenção de preenchê-la. Todavia, ainda que ninguém tenha conseguido até então atingir esse objetivo de maneira satisfatória, isso não significa que ninguém o tenha tentado. Nessa altura da argumentação menciona-se o nome de Descartes. A menção é breve, mas com uma dupla função fundamental para o raciocínio. Em primeiro lugar, Espinosa aponta para um acerto da teoria cartesiana que deve ser aproveitado: a explicação dos afetos humanos a partir de suas primeiras causas. Em segundo lugar, ele aponta para um erro cartesiano que deve ser posto de lado para que se possa prosseguir a investigação de maneira adequada. A saber, deve-se recusar a concepção de que a mente possui potência absoluta sobre os afetos.

A brevidade da menção a Descartes se justifica na medida em que ele não faz parte do grupo de filósofos com o qual Espinosa quer rivalizar nessa altura do texto.⁵ O filósofo francês é a exceção, ele não está entre aqueles que “preferem amaldiçoar ou ridicularizar os Afetos e ações humanos em vez de entendê-los”. É fundamental, portanto, voltar a tratar do grupo de filósofos que rejeita a afetividade, pois isso permite que Espinosa exponha, através de um forte contraste, o método com o qual prosseguirá em seus estudos. Aos que pertencem a esse grupo parecerá particularmente estranha a proposta espinosana de tratar geometricamente das ações e apetites humanos, ou seja, como se estas fossem “questão de linhas, planos ou corpos” (ESPINOSA, 2015a, p. 235). A justificativa para esse procedimento é dada nos seguintes termos:

Nada acontece na natureza que possa ser atribuído a um vício dela; pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma em toda parte é sua virtude e potência de agir, isto é, as leis e regras da natureza, segundo as quais todas as coisas acontecem e mudam de uma forma em outra, são em toda parte e sempre as mesmas, e portanto uma só e mesma deve ser também a maneira de entender a natureza de qualquer coisa, a saber, por meio das leis e regras universais da natureza (ESPINOSA, 2015a, p. 235).

A afetividade será tratada com o mesmo método pelo qual foram tratados Deus, na *Ética* I, o corpo e a mente, na *Ética* II. A justificativa espinosana, inclusive, nos faz recordar o que está escrito no apêndice do *De Deo*. Lá o filósofo demonstra que a gênese dos preconceitos sobre “bem e mal, mérito e pecado, louvor e vitupério, ordem e confusão, beleza e feiura, e outros desse gênero”, está na aplicação do raciocínio finalista à natureza (ESPINOSA, 2015a, p. 111). Por pensar que as coisas naturais são produzidas a partir de cau-

5 O embate contra a posição de Descartes ocorrerá, de maneira mais incisiva, no prefácio da *Ética* v.

sas finais, o homem considera que há coisas que sejam boas e coisas que sejam ruins por si mesmas, quando o único índice de produção da natureza é a necessidade absoluta de produção e autoprodução de Deus. Sendo assim, nenhuma coisa natural é produzida com vistas a um fim, mas a única causalidade que rege essa produção é a causalidade eficiente e, por conseguinte, não há nada que seja em si mesmo bom ou ruim. Tais qualificações só podem ser utilizadas enquanto explicações acerca do que é útil ou nocivo ao homem.

O prefácio da *Ética* III também trabalha com essa necessidade causal da natureza à qual não pode ser atribuído nenhum vício. A natureza, suas leis e sua potência de agir são sempre uma só e a mesma. Por isso a existência de afetos como o ódio, a ira, a inveja etc. decorre da mesma necessidade da qual decorrem o amor, a benevolência e a misericórdia. Todos os afetos admitem causas e propriedades certas pelas quais podem ser entendidos e que são tão dignas de nosso conhecimento quanto qualquer outra coisa natural. Sendo assim, concordamos com Chaui quando a autora evidencia que há uma camada de continuidade entre a *Ética* e o *Tratado Político*. Tal continuidade não diz respeito apenas a certa coerência conceitual, mas é também, em alguma medida, uma continuidade de método. Partindo da distinção, proposta por Descartes nas *Respostas às segundas objeções*, entre as duas maneiras de demonstrar matemáticas – análise e síntese – Chaui mostra que a concepção de conhecimento que guia o *TP* é a mesma que guiou a *Ética*: conhecer é conhecer pela causa.⁶ Ora, vemos que a ordem geométrica é invocada por Espinosa ao longo

6 “Espinosa pode demonstrar sinteticamente a partir da causa de si porque em sua filosofia, diversamente do que acontece em Descartes (e nos filósofos judeus e cristãos), não há descontinuidade ou salto entre a causa primeira e seus efeitos porque a causa de si, isto é, Deus, não cria o mundo por um ato contingente de sua vontade. Em outras palavras, para uma metafísica que aceita a ideia de criação do mundo a partir do nada pela ação de uma vontade onipotente, há um abismo separando a causa e o efeito, e não se pode partir dela para construir uma ordem contínua e ininterrupta de coisas e ideias, em contrapartida, para uma ontologia da imanência, que demonstra o caráter imaginário da criação *ex nihilo* e afirma que a Natureza é um efeito imanente da ação da causa de si, a síntese geométrica é perfeitamente adequada e mantém firmemente o adágio ‘conhecer é conhecer pela

de todo o capítulo I do *Tratado Político*, posto que o filósofo afirma que pretende deduzir a política a partir da natureza humana.⁷

Em termos gerais, porém, não podemos afirmar que o método utilizado na exposição da *Ética* coincide integralmente com a maneira de demonstrar o presente no texto político. Com isso em vista, ao comparar a estrutura das duas obras, Chaui destaca uma aparente diferença entre elas. A argumentação no *TP*, diz a autora, parece se apoiar mais em recursos retóricos do que geométricos – “aparentemente, a matemática seria invocada apenas por ser dotada de uma forma dedutiva impessoal e não valorativa.”

Vimos, porém, que a referência à matemática tem como alvo assegurar a apodicidade do discurso fundado no estudo da natureza humana e, como logo a seguir será dito por Espinosa, que a política não seja deduzida dos “ensinamentos da razão”, mas de um único fundamento, qual seja “a condição natural dos homens” (CHAUI, 2003, p. 217).

A exposição do *TP*, portanto, pode não prosseguir da mesma maneira que a da *Ética*. Todavia, existem argumentos suficientemente fortes para defender a tese de que a ideia de conhecimento que guia as duas obras é a mesma e que a demonstração do *TP* possui um fundamento geométrico, uma vez que ela

causa.⁷ É exatamente essa concepção do conhecimento que guia o *Tratado Político*. Neste, a matemática é invocada desde o início em termos que lembram o prefácio da Parte III da *Ética*, pois aqui, como lá, trata-se de deduzir a causa das relações entre os homens a partir do ‘estudo da natureza humana.’” (CHAUI, 2003, p. 208).

7 “A ordem consiste apenas em que as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem.” (DESCARTES, 1973, p. 176)

segue da causa ao efeito.⁸ Sendo assim, podemos então voltar à abertura do *Tratado Político* e levantar a hipótese de que a escolha de Espinosa em subverter a ordem comum das sentenças latinas reforça a importância dos afetos na chamada ‘condição natural dos homens’. Além disso, a articulação entre o texto do *TP* e a parte III da *Ética* demonstra que, para Espinosa, não há como sustentar reflexões sobre política e ética renunciando a uma investigação séria sobre a dinâmica afetiva. Consequentemente, o veredito do primeiro parágrafo do *TP* é taxativo: o discurso do filósofo é o que há de mais alheio a uma política real e aplicável.

Assim sendo, Espinosa passa para outra polêmica no segundo parágrafo. Dessa vez seus olhos se voltam para a figura do político que, ao contrário do filósofo, teoriza a política a partir da experiência. Essa maneira de proceder faz com que eles sejam considerados mais habilidosos do que propriamente sábios. “A experiência, na verdade, ensinou-lhes que, enquanto houver homens, haverá vícios”; o que por sua vez levou-os a se precaver da malícia humana mais pela astúcia do que pela piedade que é tão cara aos teólogos (ESPINOSA, 2009, p. 6). Espinosa admite, entretanto, que por terem a experiência como mestra os políticos inquestionavelmente escreveram sobre as questões da política de maneira muito mais feliz do que os filósofos, visto que não se afastaram nunca da prática em direção à irrealidade utópica.

Essas polêmicas metodológicas⁹ estabelecidas nos dois primeiros parágrafos possuem alvos históricos concretos. Os historiadores da filosofia do século XVII parecem concordar que a figura dos chamados ‘filósofos’ representa sobretudo a tradição escolástica. Sobretudo, mas não somente. O primeiro parágrafo do *TP*, afirma Chauí, se destina diretamente à crítica da tradição escolástica de pensar a política enquanto “ciência prática articulada às virtudes principescas do ‘bom governante’” (CHAUI, 2003, p. 210), mas também condensa uma crítica ao senso comum, à metafísica e à teologia que “se colocam

8 Cf. CHAUI, 2003, p. 208.

9 Cf. NEGRI, 2018, p. 322.

de pleno acordo para a condenação dos afetos” (CHAUI, 2003, p. 208). Antonio Negri concorda que a polêmica se dirige de maneira direta aos escolásticos, mas afirma para além disso que ela se coloca contra a filosofia de modo geral, “contra a ciência dos transcendentais, contra todos os que não consideram as paixões como a única realidade efetiva a partir da qual se faça uma análise do concreto” (NEGRI, 2018, p. 322), ou ainda, “contra toda filosofia que não considere o tecido das paixões humanas como a única realidade efetiva a partir da qual a análise política pode movimentar-se” (NEGRI, 2017, p. 31). Já para Étienne Balibar, o pensamento denunciado por Espinosa como utópico diz respeito aos filósofos platônicos “que buscam deduzir a constituição ideal da cidade a partir da ideia do Bem e da hipótese de uma natureza humana racional colocando as falhas das constituições reais na conta dos seus vícios ou perversões” (BALIBAR, 1985, p. 67). As análises dos três intérpretes contemporâneos convergem não apenas por demonstrarem a importância de contextualizar historicamente a quem se endereça a crítica espinosana, mas também na medida em que indicam a impossibilidade de reduzir tal crítica a um único adversário.

A figura do político surge em oposição à do filósofo. Ela é caracterizada por um realismo baseado na experiência que o qualifica como alguém mais capaz de produzir um pensamento político. Ora, se por filósofo devemos entender sobretudo os pensadores escolásticos, o político, por sua vez, faz referência a uma certa imagem do príncipe maquiavélico.¹⁰ Os adjetivos descrevem alguém com habilidade prática e a comparação entre as imagens do filósofo e do político demonstram que para Espinosa há uma superioridade analítica clara de quem trabalha a partir da experiência sobre quem teoriza com base em modelos prévios. De fato, a sátira e a política utópica produzidas pelos filósofos têm em comum “a suposição de que existe um saber normativo anterior e exterior à prática, fundado numa certa imagem da natureza humana virtuosa tal que

¹⁰ Balibar sugere que a figura do político é baseada em Maquiavel (BALIBAR, 1985, p. 67), no entanto nos parece mais preciso dizer, como o faz Chauí, que ela se baseia em uma certa imagem, fundada na teologia, do príncipe maquiavélico enquanto aquele que age para a perdição dos demais (CHAUI, 2003, p. 156 e 210).

a liberdade se confunde com obediência a preceitos que antecedem e determinam a ação” (CHAUI, 2003, p. 210). Por outro lado, o realismo do político se fundamenta em manifestações terrenas, na prática cotidiana, em atitudes e hábitos correntes. De maneira resumida, a oposição que se estabelece entre o filósofo e o político ocorre no registro do contraste entre o que deve ser e o que efetivamente é.

As duas polêmicas iniciais abrem caminho para a exposição do projeto espinosano propriamente dito. Ao evidenciar a superioridade dos políticos por terem a experiência como mestra, ao passo que os filósofos não pensam os homens como são, mas como eles gostariam que fossem, o filósofo holandês deixa claro qual via pretende seguir. Espinosa não planeja trazer à baila nenhuma novidade, nem sugerir um modelo ideal de conduta humana e comunidade política que seja racionalmente pré-concebido. A experiência é mestra e já mostrou todos os gêneros de cidades possíveis, bem como os meios de se dirigir a multidão, ou contê-la dentro de certos limites. Não há nada que a pura especulação possa trazer de novo no que diz respeito a esses tópicos. Também acerca do direito comum e dos assuntos públicos, afirma Espinosa, não é provável que haja algo de inédito a se conceber. Homens agudíssimos, sejam eles astutos ou hábeis, já trataram anteriormente desses temas, de tal maneira que é difícil crer que “a ocasião ou o acaso” não tenham ainda mostrado a tais homens tudo o que se tenha a saber acerca desses assuntos.

De início pode parecer que Espinosa se alinha à figura do político ao dizer que não há nada que a experiência não tenha ainda mostrado. Mas a própria descrição espinosana, em conjunto com seus escritos anteriores, indica que o leitor deve se precaver de fazer uma associação tão imediata. O fato do político ser qualificado como hábil e astuto, jamais como sábio, bem como a perspectiva de que seu aprendizado veio através da ocasião e do acaso acendem uma luz amarela de atenção. Torna-se necessário, portanto, fazer uma pergunta antes de prosseguir: “Pode a experiência dos políticos ser um guia seguro?” (CHAUI, 2003, p. 210). É evidente que não se questiona aqui a segurança da experiência em termos cartesianos – não há dúvida de que o corpo exista tal como o senti-

mos.¹¹ Todavia, demonstra Espinosa em sua *Ética*, a experiência pode comportar problemas para o conhecimento humano.

Ao explicar como se originam as noções chamadas de Universais – Homem, Cavalo, Cão etc. – Espinosa deixa evidente em que medida podemos desconfiar do conhecimento baseado unicamente na experiência. Uma noção universal surge porque o corpo humano é limitado e, portanto, capaz de formar em si apenas uma quantidade finita de imagens que representam os corpos externos.¹² Uma vez que esse limite é ultrapassado, as imagens passam a se misturar cada vez mais, até o ponto em que “todas se confundirão por completo entre si.” Ora, na medida em que um homem se depara com uma quantidade grande de outros homens, seu corpo acaba por formar uma quantidade de imagens que supera sua própria força de imaginar. A mente, por conseguinte, não é mais capaz de representar pequenas diferenças singulares entre os homens “e ela imagina distintamente apenas aquilo em que todos convêm enquanto o corpo é por eles afetado.” O que o corpo percebe convir em todos os singulares que o afetam é aquilo que o afeta com mais frequência e intensidade; e é a isso, que a mente predica de todos os corpos humanos singulares, que damos o nome de Homem. O problema, mostra Espinosa, é que essas noções universais abstratas são formadas por cada um de uma maneira. Elas variam conforme varia o que mais frequentemente afetou o corpo de um determinado indivíduo. Isto é, alguém pode entender por Homem um “animal de postura ereta”, outro pode concebê-lo como “animal racional”, um terceiro como “animal sem penas” e assim por diante. É possível dizer, portanto, que uma noção universal abstrata retrata o universo de representações de um único indivíduo, não sendo compartilhada por todos da mesma maneira. “Por isso não é de admirar que, entre os Filósofos que quiseram explicar as coisas naturais só pelas ima-

11 Cf. ESPINOSA, 2015a, p. 149.

12 “Ademais, para empregarmos as palavras usuais, chamaremos imagens das coisas as afecções do Corpo humano cujas ideias representam os Corpos externos como que presentes a nós. Ainda que não reproduzam as figuras das coisas. E quando a Mente contempla os corpos desta maneira, diremos que imagina.” (ESPINOSA, 2015a, p. 169).

gens das coisas, tenham nascido tantas controvérsias” (ESPINOSA, 2015a, p. 199).

De tudo que foi dito acima transparece claramente que percebemos muitas coisas e formamos noções universais: I^o a partir de singulares, que nos são representados pelos sentidos de maneira mutilada, confusa e sem ordem para o intelecto (*ver Corol. da Prop. 29 desta parte*), por esse motivo costumei chamar essas percepções de conhecimento por experiência vaga. II^o A partir de signos, por exemplo, de que, ouvidas ou lidas certas palavras, nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas pelas quais imaginamos as coisas (*ver Esc. da Prop. 18 desta parte*). Chamarei daqui por diante uma e outra maneira de contemplar as coisas de conhecimento do primeiro gênero, opinião ou imaginação. III^o Finalmente, porque temos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas (*ver Corol. da Prop. 38 e Prop. 39 com seu Corol. e Prop. 40 desta parte*); e a isto chamarei de razão e conhecimento do segundo gênero. (ESPINOSA, 2015a, p. 201).

Ao analisar esse escólio, Pierre Macherey sublinha que a primeira maneira que temos de abordar a realidade é através da percepção sensível. Contudo, como demonstra o corolário da *Ética* II, P29, as ideias que a mente produz a partir da percepção das coisas na “ordem comum da natureza” não podem ser adequadas.¹³ Conhecer por experiência vaga é ter ideias mutiladas e confusas, ideias desordenadas e em estado bruto, é a maneira de representar a realidade praticada espontaneamente pelos homens, “sem sequer pensar” (MACHEREY, 1997, p. 312-3). Já a segunda maneira de formar noções universais insere um elemento intermediário entre a realidade e o homem. O signo introduz uma nova camada entre mente e mundo, uma vez que a palavra ouvida já é

13 Espinosa distingue duas ordens de conhecimento, a ordem comum da natureza e a ordem necessária da natureza, que é concebida pelo intelecto. Para um estudo mais detalhado sobre as duas ordens cf. RODRIGUES, 2020.

uma interpretação do real. Sendo assim, o dado bruto oferecido de maneira desordenada pela experiência vaga parece, segundo Macherey, receber algum tipo de ordenação através do hábito e da tradição. A cadeia de transmissão de informações se torna mais longa e complexa com o acréscimo dos signos e das palavras como mediadores. Sendo assim, poderíamos pensar inicialmente que esse é um conhecimento mais sofisticado do que aquele por experiência vaga, mas essa aparência não se sustenta por muito tempo. Recorrendo ao escólio da proposição 18 da *Ética* II, Macherey demonstra que não há nenhuma diferença fundamental entre essas duas maneiras de formar universais:

Mas o escólio da proposição 18, que explicou como se estabelece esse dispositivo imaginário com o qual as ideias, em vez de se darem em uma sucessão de instantes independentes uns dos outros, se desenvolvem em um cenário de repetição ao longo de séries temporais contínuas onde elas parecem interligadas, mostrou também que esses conhecimentos, muito mais elaborados e sofisticados do que aqueles que são fornecidos pela experiência bruta, e que dependem de um aprendizado longo e complexo, entretanto não diferem no fundo daqueles que nos são dados de imediato sem passar por esses retransmissores interpretativos, pois os dispositivos que os produzem trabalham sobre as representações imaginárias, materiais brutos elaborados pela percepção, sem lhes retirar seu caráter acidental próprio às ideias inadequadas. A observação foi feita quando se comentou o escólio da proposição 18: para a percepção e suas representações imaginárias não há nada além dos signos e dos signos de signos, sem que nada venha interromper essa cadeia de significações, de maneira a fixá-la distintamente sobre uma só coisa precisamente determinada pelas condições de sua própria natureza; no mundo da imaginação há lugar somente para as interpretações mais ou menos trabalhadas e elaboradas. Isto quer dizer que, não mais que no caso precedente, nós não lidamos com as representações obedecendo a uma ordem indo no sentido do intelecto. (MACHEREY, 1997, p. 313)

Esse substrato de representações imaginárias e inadequadas que é compar-

tilhado pela experiência vaga e pelos signos faz com que Espinosa classifique ambos como conhecimentos do primeiro gênero, i.e., opinião ou imaginação. Mas ainda que esse gênero seja o único que dá origem à falsidade, não há como excluí-lo da realidade humana.¹⁴ Os homens são seres sensíveis e, portanto, vão sempre necessariamente produzir imagens das coisas. Há, contudo, dois outros gêneros de conhecimento que permitem distinguir o verdadeiro do falso. O primeiro dentre eles, e o único que nos interessa neste momento, é formado a partir de “noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas” e é chamado por Espinosa de razão, ou conhecimento do segundo gênero.

No conhecimento imaginativo, adverte Chauí, a mente percebe a si mesma e ao corpo como entidades isoladas das demais coisas – como um império num império. Essa percepção inadequada do corpo e da mente impede que se veja a ordem e conexão necessária entre as coisas – algo que fora demonstrado ao longo da *Ética* I.¹⁵ O conhecimento imaginativo é o conhecimento da ordem comum da natureza, ou seja, é um conhecimento fragmentado e descontínuo, um conhecimento das concatenações fortuitas, um conhecimento que introduz o contingente na ordem da natureza. “Assim, a primeira tarefa da dedução da adequação consistirá em encontrar vínculos pelos quais o corpo e a mente possam ser percebidos como partes de um todo em simultâneo com outras partes” (CHAUI, 2016, p. 234). Somente dessa maneira, através do conhecimento das propriedades comuns, é possível se afastar da abstração imaginativa e ir em direção à compreensão da ordem necessária da natureza. Quem executa essa tarefa é a razão, visto que ela é o conhecimento adequado do que há em comum entre as partes e o todo, ou, nas palavras de Chauí, ela é o conhecimento adequado do universal fundado ontologicamente nas propriedades comuns às coisas.¹⁶

14 Para melhor compreender o que Espinosa quer dizer com falsidade cf. ESPINOSA, 2015a, pp. 165-169 e pp. 189-91.

15 “Por nenhum outro motivo uma coisa é dita contingente senão com relação a um defeito de nosso conhecimento.” (ESPINOSA, 2015a, p. 103)

16 “Dessa maneira, podemos determinar a diferença entre a percepção da parte pela

Tanto o conhecimento de primeiro quanto o de segundo gênero seguem necessariamente da natureza do homem. Todavia, imaginação e razão são fundamentalmente diferentes. Sob certa perspectiva acerca da formação de universais, é possível afirmar, como faz Chauí, que tal diferença não é de objeto, uma vez que os universais abstratos formados pela imaginação e as noções comuns inteligidas pela razão têm por objeto as relações entre as afecções corporais.¹⁷ Nesse sentido, a diferença entre um conhecimento e outro diz respeito à gênese de cada um:

Enquanto os universais abstratos se originam necessariamente da mente externamente determinada, submetida passivamente à multiplicidade confusa das ideias das afecções corporais, as noções comuns necessariamente dependem de que ela esteja internamente disposta, e, por sua atividade interna, conheça a causa das concordâncias e diferenças entre as coisas (CHAUI, 2016, p. 240).

Essa pequena digressão pela *Ética* II nos permite voltar à reflexão política e abordar a pergunta que fizemos anteriormente com mais subsídios conceituais. Pois bem, pode a experiência dos políticos ser um guia seguro? A resposta de Espinosa é negativa. Ainda que tenham escrito sobre política de maneira mais feliz que os filósofos, é notável que na descrição espinosana o conhecimento dos políticos provém da ocasião e do acaso, dando a entender que ele seria um conhecimento do primeiro gênero, não do

imaginação e pela razão: a primeira a percebe como independente e separada de outras, tomando-a abstratamente como *pars partialis*, isolada das demais, e busca unificá-las em imagens universais; a razão apanha a parte como conexão necessária com outras de mesmas propriedades ou como *pars communis*” (CHAUI, 2016, pp. 237-8).

17 Sob outra perspectiva, no entanto, é possível, sim, falar em uma diferença de objeto, visto que o conhecimento do primeiro gênero se funda, ainda que inadequadamente, em ideias de singulares, enquanto a razão é o conhecimento adequado das noções comuns.

segundo. Os políticos são descritos como produtores de um conhecimento passivo, externamente determinado, que parte de ideias confusas, mutiladas e desordenadas. A experiência é sem dúvida condição necessária para a reflexão política. Porém, como aponta Negri, a observação e descrição da práxis humana não é suficiente, ela deve vir acompanhada de um método “certo e incontestável”; só assim a investigação filosófica poderá prosseguir com segurança (NEGRI, 2017, pp. 31-32). Tal método, como já sabemos, é semelhante ao que fora utilizado por Espinosa na *Ética*, isto é, o método da geometria:

Quando, por conseguinte, apliquei o ânimo à política, não pretendi demonstrar com razões certas e indubitáveis, ou deduzir da própria condição da natureza humana, algo que seja novo ou jamais ouvido, mas só aquilo que mais de acordo está com a prática. E para investigar aquilo que respeita a esta ciência com a mesma liberdade de ânimo que é costume nas coisas matemáticas, procurei escrupulosamente não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las (ESPINOSA, 2009, pp. 7-8).

A experiência serve de baliza e não se deve buscar nada que não esteja de acordo com ela – eis o erro dos filósofos, produzir um modelo humano ideal que não encontra lastro algum na experiência real. Mas, considerada em si mesma, a experiência é o reino do acaso, da fortuna, da contingência e do acúmulo desordenado de imagens. Por conseguinte, o conhecimento baseado na só experiência é um conhecimento que erra, em ambos os sentidos que a palavra sugere. Erra porque é passível de conter falsidade, uma vez que é um conhecimento que se funda em ideias inadequadas; mas também erra porque não enxerga o nexos causal necessário entre as coisas da natureza e, portanto, vaga indiscriminadamente de uma ideia para outra, ao acaso e sem caminho certo, estabelecendo vínculos imaginários entre as ideias produzidas na mente.

Entretanto, temos de fazer uma ressalva antes de prosseguir. Como demonstra Chauí, nem toda experiência é errante na obra de Espinosa. Há também a experiência que ensina – denominada pela autora como *experientia docens*, em contraposição à *experientia vaga*. A diferença entre as duas também não é de objeto, afirma a comentadora, mas de *modus operandi*. Enquanto a experiência vaga constrói universais abstratos de forma errática para se livrar das singularidades, a *experientia docens* “suscita a necessidade de alcançar certas essências das coisas a partir das existências de certas coisas singulares.” Os exemplos utilizados para explicar esse segundo tipo de experiência são dois: 1) a percepção do sol como sendo menor do que a terra, bem como a da alteração de tamanho das coisas quando são vistas de longe ou de perto, suscitam na mente a busca da essência da visão; 2) a percepção da existência de cidades e das diferentes formas de repúblicas nos levanta questionamentos acerca de suas causas. Assim sendo, podemos compreender melhor “qual o lugar, a função e o limite da experiência” no percurso argumentativo do *TP*.¹⁸

O que o *Tratado Político* explicita logo de início, em conjunto com o que fora escrito na *Ética*, é que para produzir um conhecimento e um discurso seguros a respeito da política é necessário articular, metodicamente, experiência e razão. Dessa forma, ainda que Espinosa rejeite diversas vezes a intenção de deduzir algo inédito sobre a condição humana, é possível sugerir, como faz Chauí, que seu discurso é completamente novo (CHAUI, 2003, p. 161). Não porque desvela algo jamais visto acerca da natureza do homem, mas porque

18 “Lugar: conhecimento de singularidades mutáveis existentes na duração cuja essência não envolve existência necessária ou dedutível de sua simples definição, uma vez que para aquelas coisas cuja essência envolve existência o intelecto é suficiente para sozinho conhecê-las. Função: incitar o intelecto a investigar algo determinado cujas causas é preciso buscar. Limite: não é capaz de oferecer provas do verdadeiro nem do falso e não pode convencer o intelecto de que é falso aquilo que ele conhece clara e distintamente. Essas determinações da experiência são exatamente as que encontramos no decorrer do *Tratado Político*” (CHAUI, 2003, p. 221).

introduz ordem na experiência sensível através da articulação entre os conhecimentos do primeiro e segundo gêneros.

Há ainda outro fator da maneira espinosana de abordar a política que vale ser mencionado. Como nós mostramos no início deste texto através do exemplo da inversão sintática latina, os afetos ocupam uma posição de destaque no *Tratado Político*. Essa posição é manifestamente verificável pelo teor da crítica feita aos filósofos no primeiro parágrafo. A saber, a vida humana comporta necessariamente uma dimensão afetiva e ignorar, ou rejeitar, tal dimensão impede a concepção de um pensamento político aplicável. No quarto parágrafo, no entanto, é acrescentada uma nova camada ao tema da afetividade, ampliando assim sua espessura. Após anunciar que se guiará apenas pelo que está mais de acordo com a prática, Espinosa demonstra a intenção de investigar as questões referentes à política “com a mesma liberdade do ânimo que é costume nas coisas matemáticas”. Posteriormente, no parágrafo sexto desse mesmo capítulo, o filósofo equipara a liberdade do ânimo à fortaleza (*fortitudo*). Essa equiparação indica que há um elemento afetivo que orienta a própria análise espinosana, pois, se nós voltarmos à *Ética* III, veremos que a fortaleza é o afeto próprio à razão.¹⁹ Sendo assim, os afetos não ocupariam apenas uma posição central enquanto objeto de estudo, mas acompanhariam a própria análise. A abordagem espinosana não pode de maneira alguma ser passional, mas ela não se furta à afetividade própria da “Mente enquanto entende”.

Ora, do que vimos até agora segue-se necessariamente que uma investigação sobre a política fundada conjuntamente na experiência e na razão não pode, diante das ações e dos afetos humanos, pôr-se a rir, a chorar, ou a consi-

19 “Todas as ações que seguem dos afetos referidos à Mente enquanto entende eu refiro à Fortaleza, que distingo em Firmeza e Generosidade. Pois por Firmeza entendo o Desejo pelo qual cada um se esforça para conservar seu ser pelo só ditame da razão. Por Generosidade entendo o Desejo pelo qual cada um se esforça para favorecer os outros homens e uni-los a si por amizade pelo só ditame da razão. Assim, as ações que visam só ao útil do agente refiro à Firmeza, e as que visam também ao útil do outro, à Generosidade” (ESPINOSA, 2015a, p. 335).

derá-los como detestáveis; a única atitude coerente nesse caso é a de procurar entendê-los. A experiência afirma a existência e amplitude da vida afetiva, que comporta tanto afetos alegres, quanto afetos tristes. Espinosa evidencia isso ao declarar que encarará o amor e a glória da mesma maneira que o ódio, a ira e a inveja. Já a razão, ao fazer-nos conhecer a ordem necessária da natureza, implica que nenhum afeto seja considerado como um vício, mas sim como uma propriedade pertencente à natureza humana.

Esse último ponto nos permite fazer outra observação acerca das figuras que abrem o tratado. Inicialmente afirmamos que o político é introduzido no texto em oposição ao filósofo, e que essa oposição se dá através do contraste entre o que efetivamente é e o que deve ser. O argumento da experiência demonstra, portanto, em que medida filósofo e político se distanciam em seus respectivos métodos de abordagem do fenômeno político. Há, contudo, um elemento em comum entre os dois: ambos trabalham com a categoria de vícios. Os filósofos concebem os afetos como vícios, afirma Espinosa. Já os políticos, a experiência lhes ensinou que enquanto houver homens haverá vícios. Ora, o método espinosano, que se funda conjuntamente na experiência e na razão, impede que se considere características próprias ao homem como desvios de natureza, isto é, como vícios. Os primeiros parágrafos do tratado trabalham, portanto, com duas oposições. Uma oposição se dá entre filósofos e políticos, a outra se dá entre essas duas figuras e o próprio projeto espinosano.

Isso posto, podemos agora compreender o escopo do projeto espinosano no *Tratado Político*. Desde o *Tratado da Emenda do Intelecto* Espinosa afirma que conhecer verdadeiramente é conhecer as coisas por suas causas primeiras (ESPINOSA, 2015b, p. 69). Essa máxima, vimos anteriormente, orienta também o percurso expositivo do *TP*. O objeto da política, portanto, é a sua gênese – como podemos notar através das análises tanto de Chaui quanto de Negri. Segundo Chaui, o “discurso político inteiramente novo” de Espinosa começa por demarcar seu objeto: a “gênese da experiência política” ou, o que é o mesmo, “o movimento de constituição do sujeito político e da instituição do *imperium* ou poder político” (CHAUÍ, 2003, p. 161). Já Negri joga a

ênfase diretamente para a questão afetiva ao escrever sobre esse mesmo procedimento genético; para ele o objeto da política é descrito como “a relação entre o desenvolvimento das *cupiditates* individuais e o constituir-se da *multitudo*” (NEGRI, 2017, pp. 31). A bem da verdade, sobre essa questão os dois comentadores mais concordam do que têm divergências. O que Chauí chama de sujeito político é a própria *multitudo* (CHAUI, 2003, p. 164), cuja gênese deve ser buscada não na razão “e sim no *conatus-cupiditas*, seja ele racional ou passional.”²⁰ Tendo isso em vista, não é de espantar que Espinosa recorra prontamente à *Ética* para dar início à exposição desse processo de gênese do político.

É, pois, certo – e na nossa *Ética* demonstramos ser verdadeiro – que os homens estão necessariamente sujeitos aos afetos e são constituídos de tal maneira que se compadecem de quem está mal e invejam quem está bem; são mais propensos à vingança que ao perdão; e, além disso, cada um deseja que os outros vivam segundo o engenho dele, aprovelem o que ele próprio aprova e repudiem o que ele próprio repudia (ESPINOSA, 2009, p. 8).

Essa propensão afetiva parece denotar uma disposição particularmente problemática para o processo de sociabilização. Os homens, por conta de sua natureza passional, aparentam tender ao dissenso e à desavença. O resultado desse desejo de ser “o primeiro”, ou seja, de viver conforme seu próprio engenho e fazer com que os outros também o vivam, coloca-os em uma situação conflituosa e de oposição recíproca. Tendo em vista tal situação, Balibar lança mão de uma questão interpretativa pertinente, ainda que controversa. Esta-

20 A autora demonstra que a razão não pode ser retirada da equação, pois ainda que Espinosa deixe claro que a política não é instituída pela razão, nem por isso afirma que ela é instituída contra a razão. (CHAUI, 2003, p. 160-161)

ria Espinosa retomando, em seus próprios termos, “o pessimismo antropológico que a tradição reteve de Maquiavel?” (BALIBAR, 1985, p. 68). O intérprete francês não responde à pergunta logo que a faz, pois seu percurso argumentativo o obriga a seguir outros caminhos.²¹ Contudo, independentemente da resposta, a questão central levantada por Espinosa nessa altura do texto não se coloca em termos de pessimismo. O recurso à *Ética* demonstra que o problema da sociabilidade está diretamente relacionado com a ontologia do necessário. Em outras palavras, não há juízo de valor moral subjacente à constatação da propensão humana ao conflito.

Ora, mesmo sem juízo de valor, a natureza passional evidencia um obstáculo à vida em conjunto. Tendo isso em vista, Espinosa então cita duas contramedidas que aspiram à moderação dos afetos. A primeira se dá através da religião, que ao pregar o amor ao próximo e o direito do outro como sendo igual ao seu próprio tenta fazer frente a essa inclinação ao conflito. No entanto, segundo o filósofo, a religião pouco pode perante os afetos humanos – especialmente no espaço público. A segunda contramedida é aquela feita pela razão, a qual já tinha sido demonstrada na *Ética* como sendo capaz de moderar e refrear os afetos. Todavia, também na *Ética*, Espinosa já havia constatado que o caminho para atingir tal moderação é extremamente árduo. A metafísica espinosana demonstra a irrealidade de toda e qualquer tentativa de anular a afetividade humana e seus efeitos. “Nem ordem teológica, nem ordem racional, a política é o exercício da ordenação da vida social segundo exigências imanentes ao próprio social e sem jamais perder de vista os conflitos que invariavelmente atravessam esse social” (SANTIAGO, 2019, p. 418). Assim sendo, Espinosa então conclui o inevitável: se não é possível suprimir a afetividade no indivíduo, por conseguinte também não é possível suprimi-la em nível coleti-

21 Balibar responde negativamente a essa questão em outro texto: “Quando Espinosa declarou ser a *cupiditas* a “própria essência do homem” (e equacionou-a com a *virtus*) ele não teve intenção de sustentar visões antropológicas pessimistas sobre o egoísmo individual, nem teve a intenção de contrastá-las com visões puramente de moral altruísta” (BALIBAR, 1997, p. 34).

vo e, portanto, quem acredita poder induzir a multidão a viver exclusivamente segundo a razão acredita em uma fábula.

Como consequência dessa impossibilidade de uma existência completamente racional, torna-se necessário que o estado (*imperium*) se organize de uma maneira tal que impossibilite que aqueles que cuidam da coisa pública possam agir desonestamente, independente de se conduzirem pela razão ou pelo afeto. Relegar a manutenção e a estabilidade da *res publica* a uma virtude privada – por exemplo, à lealdade – é uma atitude temerária. Os afetos aos quais os homens estão submetidos são flutuantes e, portanto, não podem ser fonte de estabilidade para o *imperium*. A solução é o ordenamento da coisa pública de uma forma tal que ela não seja subordinada às oscilações afetivas dos indivíduos. Em termos espinosanos, não importa “para a segurança do estado, com que ânimos os homens são induzidos a administrar corretamente as coisas, contanto que as coisas sejam corretamente administradas. A liberdade do ânimo, ou fortaleza, é com efeito uma virtude privada, ao passo que a segurança é a virtude do estado.”²²

Após demonstrar essa discrepância entre virtudes individuais e coletivas, Espinosa encerra o capítulo I do *TP* verbalizando o objeto da política. A experiência ensina que “todos os homens, sejam bárbaros ou cultos, onde quer que se juntem formam costumes e um estado civil” (ESPINOSA, 2009, p. 10).²³ A conjunção desse ensinamento com a noção de que o conhecimento verdadeiro é aquele a respeito das causas primeiras suscita no filósofo a pergunta acerca da origem de tal situação. Ora, “as causas e fundamentos naturais do estado” como vimos anteriormente, não podem ser buscadas na simples razão. Dizer, como dissemos, que o conhecimento de segundo gênero desempenha um papel importante na construção de um pensamento político seguro não significa que se deve procurar a gênese da política na própria razão: “de modo

22 *TP*, I, §5.

23 Considera-se aqui que estado civil é um sinônimo de situação civil. É importante notar também que no texto original utiliza-se *status* nessa passagem, não *imperium*.

algum a cidade é uma associação racional”, diria Deleuze.²⁴ Os homens estão necessariamente sujeitos a afetos, logo, a dedução das “causas e fundamentos naturais do estado (*imperium*)” deve ser feita a partir da “natureza ou condição comum dos homens” (ESPINOSA, 2009, p. 10) – dedução que terá início somente no capítulo II.

Desta maneira, considerando que a construção propriamente dita do núcleo do pensamento político espinosano – isto é, a exposição das causas primeiras da política e de seus efeitos – se inicia somente a partir do segundo capítulo do *Tratado Político*, podemos dizer então que o capítulo I do *TP* funciona como uma espécie de “introdução metódica”²⁵ ao executar, ao menos, três tarefas fundamentais: 1) limpeza do terreno de investigação, com a recusa das figuras do filósofo e do político; 2) exposição – ainda que por vezes breve – de alguns conceitos centrais para o desenvolvimento da obra, como os de afetividade e condição comum dos homens e 3) delimitação dos parâmetros investigativos, ao colocar em questão a articulação entre experiência, razão e método.

24 DELEUZE, 2017, p. 295.

25 NEGRI, 2017, pp. 31.

POLITICAL INVESTIGATION: A METHOD'S QUESTION

ABSTRACT: The article aims to discuss the introductory function of the first chapter of Spinoza's *Political Treatise*. To this end, we will emphasize some of the fundamental aspects in the text's argumentative movement, such as the central role played by the affects in political reasoning and the need for a method of investigation which articulates experience and reason.

KEYWORDS: AFFECTIONS; METHOD; EXPERIENCE; REASON; POLITICS; SPINOZA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALIBAR, E. (1985) *Spinoza et la politique*. 3ª ed. Paris : Presses Universitaires de France.

_____. (1997) *Spinoza: from Individuality to Transindividuality*. Eburon Delft.

CHAUÍ, M. (2003) *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2016) *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

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

DESCARTES, R. (1973) *Objções e Respostas*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

ESPINOSA, B. (1972) *Opera*. Ed. Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 4vol.

_____. (2009) *Tratado Político*. São Paulo: JWMF Martins Fontes.

_____. (2015a) *Ética*. 1ª ed. São Paulo: Edusp.

_____. (2015b) *Tratado da Emenda do Intelecto*. Campinas: Editora da Unicamp.

JONES, P. V.; SIDWELL, K. C. (2012) *Aprendendo Latim*. Tradução: Isabella Tardin Cardoso e Paulo Sérgio Vasconcellos. São Paulo: Odysseus Editora.

MACHEREY, P. (1997) *Introduction à l'Ethique de Spinoza : La deuxième partie*,

- La réalité mentale*. Paris : Presses Universitaires de France.
- NEGRI, A. (2017) *Espinosa Subversivo e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- _____. (2018) *A Anomalia Selvagem*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34 e Editora Filosófica Politeia.
- RODRIGUES, J. L. (2020) A Produção da ordem comum da natureza através da imaginação. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 42, pp. 237-252, 2020.
- SANTIAGO, H. (2019) *Entre Servidão e Liberdade*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia.