

Latência e servidão voluntária: A oposição radical entre Espinosa e La Boétie

Bruno de Andrade Albarelli
Universidade de Vassouras

Resumo: É possível identificar a hipótese da servidão voluntária no pensamento de Espinosa? A despeito do vocabulário espinosano da “inversão” do *conatus*, da luta pela servidão como se fosse pela liberdade, este artigo pretende demonstrar que é impossível reconhecermos tal hipótese na letra espinosana se mantido o rigor com que ela é proposta por La Boétie e o rigor com que Espinosa define o esforço de conservação individual, como sendo estritamente positivo. A exposição da oposição radical entre os termos da hipótese laboétiana e da filosofia, da antropologia e da política espinosana passará pelo reconhecimento de que as “causas exteriores latentes”, ao contrário de afirmarem uma contradição interna, um ímpeto acrático, um desejo suicida, somente reafirmam aquilo que pertence à definição da servidão e sempre nos remetem a exterioridades.

Palavras-chave: Espinosa, La Boétie, desejo, latência, servidão voluntária, suicídio.

Abstract: Is it possible to integrate the hypothesis of voluntary servitude within Spinoza's thought? Despite Spinoza's vocabulary on the "inversion" of the *conatus*, on the struggle for servitude as if it were for freedom, this article intends to demonstrate that it is impossible to recognize such hypothesis in Spinoza's writings if we maintain the strict meaning with which it is proposed by La Boétie and the strict meaning with which Spinoza defines the effort of individual conservation, which is entirely positive. The exposition of the radical opposition between the terms of the Laboetian hypothesis and those of Spinoza's philosophy, anthropology and politics implies the recognition that the "latent external causes", instead of affirming an internal contradiction, an acratric impetus, a suicidal desire, only reaffirm that which belongs to the definition of servitude and always refer us to externalities.

Keywords: Spinoza; La Boétie, desire, latency, voluntary servitude, suicide.

Desde sua publicação, o problema suscitado pelo *Discurso da servidão voluntária*, de Étienne de La Boétie, continua reverberando nas questões de maior premência dentro da filosofia política. É possível reconhecer a apropriação de alguns de seus contornos em grande parte das obras fundamentais concernentes a esta área, ainda que sob o trato peculiar de cada um dos autores que enfrentaram os problemas explicitados no texto do século XVI. O problema suscitado por La Boétie é frequentemente imputado, dentre outros filósofos, a Espinosa, Rousseau (2006), Hegel (1992, p. 119), Deleuze e Guattari (1972, p. 36-37), até Chauí (2014),

ainda que, em suas obras, o problema não tenha se mantido submetido apenas aos paradigmas lançados por seu autor original e, por vezes, nem seja explicitamente mencionado.

Por exemplo, incluir Espinosa nessa lista de “marcos sucessórios” da hipótese laboétiana é extremamente problemático. Mesmo que seja difícil não sermos reenviados ao *Discurso* quando lemos no Prefácio do *Tratado Teológico-Político* (ESPINOSA, 2003, p. 8) a formulação de que, dadas certas condições, os homens combatem pela servidão como se fosse pela salvação, ao que tudo indica, Espinosa não teria lido o *Contr’un*¹ e, mesmo que o tivesse lido, não é nem um pouco claro se se trata de uma retomada da hipótese, mesmo que para subvertê-la.

Nesse sentido, o presente trabalho toma como objeto uma parte desse problema mais amplo sobre as recepções: saber se estamos autorizados ou não a reconhecer no pensamento de Espinosa a hipótese da servidão voluntária. Diferentemente de Miguel Abensour, que em seu artigo “Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire” (2015) se propôs a mesma questão que aqui me proponho, penso que existem contradições entre tal hipótese e a metafísica, a antropologia e a política espinosana que são rígidas o suficiente para que aquilo que vemos no político como sendo um movimento onde os homens lutam por sua servidão como se fosse por sua liberdade seja meramente um efeito das condições de sociabilização e não, ao contrário, sua causa, que pudesse ser mobilizada, positivamente, pelo desejo.

A interrogação sobre a causa da servidão voluntária é a interrogação sobre o que faz com que muitos homens sirvam a um só quando nada os obriga a isso. Desde que é assim formulada, em primeiro lugar, salta aos olhos que esta é uma questão política, pois se refere a uma condição comum, coletiva, de muitos em oposição a apenas um. O próprio termo já daria provas disso, dado que, segundo a tradição do pensamento político clássico e cristão (CHAUÍ, 2014, p. 12), servidão expressa a submissão de alguém a forças externas, coação, violência, relação de dominação onde o escravo procede do senhor.

Outro signo do viés imediatamente político do problema pode ser encontrado também, agora não no conteúdo do texto, mas em sua forma, que é discursiva e retórica. É bem verdade que La Boétie, por vezes, rejeita a postura persuasiva, de convencimento da contraparte, bem como o caráter demagógico que sua fala porventura poderia veicular quando diz, por exemplo, “e não sou sensato ao querer pregar isso ao povo” (LA BOÉTIE, 1982, p. 16). Ainda,

¹ Considero isso pela ausência de referência direta a La Boétie na obra de Espinosa e porque o *Discurso da Servidão Voluntária* não consta nos registros que dispomos sobre a biblioteca do filósofo.

diferentemente de Ulisses (de Homero), que conforma suas palavras mais ao tempo do que à verdade ao afirmar "que um seja o senhor, e que um só seja o rei." (LA BOÉTIE, 1982, p. 11), La Boétie chega mesmo a se colocar contra a retórica (na medida em que fala a partir da posição do amigo) e a extravasá-la (na medida em que transita por dimensões mais "teóricas", assumindo para si a postura de historiador, de pensador e indagador radical, de filósofo crítico).

Entretanto, o que parece ocorrer é muito mais uma oscilação de estilo e de ênfase do que um completo abandono da dimensão política do discurso. Além do próprio conteúdo do problema ser político, no que se refere à forma, a incidência de interrogações/exclamações de espanto e indignação na apresentação do problema, própria dos exórdios; a proliferação de exemplos, própria aos movimentos de amplificação; e o declarado convite ao compartilhamento de uma abordagem, ainda que não de uma abordagem erigida como positividade, mas sim crítica e contradiscursiva, própria das perorações; são todos esses procedimentos constitutivos do desenvolvimento de um tipo de discurso historicamente consagrado como político (CHAUÍ, 2014, p. 137). Quer dizer, sob forma e sob conteúdo, não se trata no *Discurso* de uma contradição interna de caráter individual, pulsões inversas de um desejo isolado.

Além da sua dimensão desde sempre política, em segundo lugar, a questão envolve um paradoxo: o paradoxo de um estado servil que, por pressuposto, sendo efetivamente voluntário, não pode ser tratado como sendo causado (ainda que possa ser mantido) por nenhum fator externo ao "agente" ou "sujeito" político. Lembremos que, segundo a tradição referida, "voluntária" e "servidão" são noções que se repelem mutuamente. Um ato da vontade é exatamente aquele que se dá sem coação externa, sem estar submetido à jurisdição de ninguém. Liberdade é não servir.

Alinhando esses dois aspectos do problema, a saber, sua eminência política e seu caráter paradoxal, fica claro que o *Discurso* não está investigando o fenômeno do desejo servil individual, de modo que possa ser abordado e compreendido se abstraído o indivíduo de sua condição política. Quer dizer, da forma como o problema está formulado, a dimensão paradoxal e a política estão imbricadas no fenômeno geral, sugerindo que, se um homem serve voluntariamente, isso se deve a uma condição estrutural, onde a vontade de muitos está coadunada e empenhada no sentido da servidão com relação a um só. E, se este é o caso, para sermos fiéis ao problema tal qual exposto, precisamos mantê-lo e manuseá-lo sempre como sendo um movimento coletivo e espontaneamente servil, como um empenho do desejo comum em direção à escravidão, à tirania.

La Boétie formula o problema em termos coletivos com frequência, recorrendo para tal às expressões, "país", "povos", "nação" e, sendo ainda mais radical do que a amplitude destes termos poderia abranger, utiliza também frequentemente o termo "homem", no sentido geral de humanidade (LA BOÉTIE, 1982, p. 14-15). Em suma, não é o caso que a servidão voluntária tenha se abatido contra a humanidade a partir do empenho da vontade sobre a servidão de um indivíduo isoladamente. Essa espécie de inversão do desejo de livre em servil depende de uma disposição ideológica que universaliza a oposição entre todos e Um.

A tirania é um sistema e, segundo os fartos exemplos que encontramos na história das instituições políticas, muito mais amplo do que as margens deste ou daquele povo ou país. Afinal de contas, uma das questões internas ao problema geral é saber "o que em todos os países, em todos os homens, todos os dias, faz com que um homem trate cem mil como cachorros e os prive de sua liberdade?".

Se, por um lado, a indagação "como enraizou-se tão antes essa obstinada vontade de servir" (LA BOÉTIE, 1982, p. 16) denota que o problema em questão está sendo submetido a um processo genealógico, que enfrenta o problema dos inícios voltando-se para a gênese da vontade de servir, por outro lado, também nos informa que o problema está localizado fora deste ou daquele regime específico, ou melhor, que o fenômeno antecede qualquer sistema de governo ou regime político historicamente determinado. Ou seja, ainda que eminentemente seja um problema político, o contradiscurso em andamento não o localizará sobre um evento pontual na história dos regimes políticos.

Ora, como então se estabelece esse estado de coisas extraordinário, aberrante, porém tão comum, cuja gênese é "pré-política", mas que versa sobre um estado de coisas político, e que necessita do recurso a uma formulação aparentemente absurda para que seja exposto?

E é quando, ainda que preliminarmente ("Por hora gostaria apenas [...]"), outra questão nos surpreende: "[C]omo pode ser que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportam às vezes um tirano só, que tem apenas o poderio que eles lhe dão [?]" (LA BOÉTIE, 1982, p. 12). E surpreende porque, onde o *arcanum* propunha uma concepção da noção de servidão em que o escravo procede do senhor, onde a condição servil é explicada a partir da dominação estruturalmente estabelecida, a partir do fato bruto da tirania (ABENSOUR, 2015, p. 3-4), agora, La Boétie inverte a ordem das causas e, através de um questionamento derivado do problema inicial, propõe que o tirano é dotado apenas do poderio que nele é investido. Ou seja, é o poder conjunto dos indivíduos, aparentemente "encantados e enfeitados" (Seiscentos, Rio de Janeiro, vol. 1 nº 1, 2021, p. 164-192

pelo nome de um”, que instaura a desproporção e engendra sua própria condição servil. Agora, o senhor procede do escravo.

Contudo, o problema parece não ter ainda se estabelecido e avança. Logo percebemos que a mera inversão no sentido das causas ainda não toca a radicalidade da hipótese da servidão voluntária. Na verdade, o que a inversão faz é explicitar que, seja num sentido causal ou em outro, as oposições senhor-escravo ou escravo-senhor versam sobre termos separados, como estritamente exteriores ao indivíduo, e, por isso mesmo, por si sós, não podem dar conta do fenômeno. O problema tal qual exposto resiste a qualquer exterioridade, se reafirma como interno.

Tal como Claude Lefort propõe (LA BOÉTIE, 1982, p. 125) de maneira perspicaz, é a partir da explicitação de um tratamento e de uma inversão que considera os termos como exteriores à constituição do indivíduo enquanto tal que se pode entrever o desaparecimento dos termos como externos e, então, afirmarmos na hipótese da servidão voluntária a interiorização tanto do senhor como do escravo em um determinado "agente" político. Retenhamos, o problema é agudo: "Como entender que o sujeito, o agente se desdobra, opõe-se a si mesmo, se institui suprimindo-se?".

Outra dificuldade presente na questão principal é o fato de que "se vivêssemos com os direitos que a natureza nos deu" seriam os homens todos "sujeitos à razão e servos de ninguém" (LA BOÉTIE, 1982, p. 17). Quer dizer, a natureza nos faz racionais e livres, mas, de algum modo, estamos agora apartados deste estado original de coisas. O fenômeno da servidão voluntária, esse movimento de instituição-supressão do indivíduo político, não é natural; na verdade, ele contraria aquele estado de coisas onde todos são naturalmente livres, onde cada um nasce de posse de sua franquia e com afeição para defendê-la. Para o autor, a natureza, "essa boa mãe", é completamente razoável, nos fez todos uns, contudo, companheiros, irmãos, não tendo posto ninguém em servidão (LA BOÉTIE, 1982, p. 18-19).

Estamos defrontes, então, à hipótese de uma vontade de servir, de um desejo empenhado na sua própria servidão, desejo esse que, dada a contrariedade de seus termos, é repellido pela linguagem ("a língua recusa-se a nomear"), e que não pode ter sido instituído pela natureza ("que a natureza nega-se ter feito"; LA BOÉTIE, 1982, p. 13), dado que esta é ministra de Deus, razoável por completo e plena instauradora da liberdade. E o enigma se duplica: se antes tínhamos o problema sobre como a servidão pode ser voluntária, temos agora o problema de que a servidão voluntária se instaura a partir de uma natureza livre, onde todos são mais que

companheiros, são irmãos (CHAUI, 2014, p. 126). É mais uma formulação do consagrado problema da passagem, ou seja, de como da liberdade se engendra a servidão, como do racional se engendra o irracional, como do companheirismo, da amizade, se estabelece a elevação de um.

La Boétie responde: o que estabelece essa passagem é a fortuna. Não pode ser explicada senão pela fortuna, efetivamente trata-se de uma ruptura, pois não é natural, a língua não alcança. É, na verdade, um infortúnio, um mau encontro que, num lance só, desnatura os homens de livres em servos, apaga da sua lembrança o seu estado de liberdade inicial e que sabota o desejo dos homens de recuperar tal estado. De modo geral, o que esse mau encontro abala é a natural proporção das coisas, sua razão, sendo tal infortúnio o momento em que os homens elegem ou são tomados por senhores; senhores esses que, invariavelmente, tornam-se tiranos.

É notável que, logo após a formulação da questão sobre qual teria sido o mau encontro que se abateu contra os homens, estejam descritas as três formas de tiranos e, em seguida, seja introduzida uma conjectura acerca de uma "gente novinha" (LA BOÉTIE, 1982, p. 19). Tal movimento textual parece querer, primeiro, expor o fato de que qualquer que seja a maneira pela qual um tirano se estabelece acima dos demais, tal elevação de um sobre os outros só acontece porque já havia uma disposição da vontade dos "agentes" políticos nesse sentido, estando o senhor somente ocupando uma posição (a posição do Um) que já era demandada por todos. Isso reforça a necessidade de tratarmos o problema como sendo uma oposição do desejo com relação a si mesmo, onde nem o escravo procede do senhor e nem o senhor procede do escravo.

Segundo, com a introdução da conjectura acerca da "gente novinha", La Boétie pode ilustrar o abismo que há entre o estado de natureza e os Estados, pois, a "gente novinha", diferentemente da "velha gente da Europa cristã" (CHAUI, 2014, p. 126), não foi acometida pelo mesmo infortúnio e, portanto, não estava acostumada à servidão, não era atraída pela liberdade, dado que já a possuía, e, se caso fosse proposta a essa gente servir à razão ou servir a outro homem, não haveria hesitação.

Considerando que esta leitura está voltada para a investigação sobre a existência da hipótese da servidão voluntária em Espinosa, gostaria de ressaltar a relevância da introdução do fator "fortuna" no desenvolvimento do problema. E em La Boétie, vimos, é por fortuna, e não naturalmente, que os homens se dão e se mantêm sob o poder de Um. O infortúnio se dá no momento mesmo em que se institui o poder separado da sociedade, ou seja, a fortuna impõe a cisão definitiva e expõe o fato de que todo e qualquer Estado, independentemente da forma

como se estabeleceu, não se segue das leis necessárias da natureza, é um fenômeno cujo aparecimento é contingente e aberrante.

Desse ponto em diante, La Boétie perseguirá respostas para seus enigmas, mas, uma a uma, tais respostas vão sendo descartadas devido a sua incapacidade de dar uma justificativa à altura da radicalidade do problema. A imprudência presente na eleição e a força implicada na submissão a um senhor são fatores que estão presentes na aparição fortuita da servidão voluntária, mas não podem explicar por completo sua gênese. Do mesmo modo, a coação e a ilusão podem compor o signo da separação do poder com relação à sociedade, mas também não garantem sua perpetuação.

O costume, por sua vez, parece ser uma boa resposta, pois, desta maneira, poderíamos postular a imprudência, a força, a coação e a ilusão (fatores constitutivos do infortúnio que é a separação do poder) como explicações para a aparição do fenômeno da servidão voluntária e o costume como sendo aquilo que, estabelecido um estado de coisas tirânico, ensina a servidão e mantém os indivíduos ignorantes com relação à liberdade (CHAUI, 2014, p. 128). Contudo, tal qual os demais fatores envolvidos no infortúnio, o costume² também não pode dar conta do problema, pois, além dos inúmeros exemplos históricos fornecidos pelo texto que podem contradizer o fato de que o costume é insuperável, "maldita seja a natureza se se deve confessar que ela tem em nós menos poder do que o costume" (LA BOÉTIE, 1982, p. 21).

Está claro que essa linha de argumentação não responderá à radicalidade do problema. Mesmo que suponhamos que esse seja o caso, a saber, que a fortuna estabelece o Estado, invariavelmente tirânico, que institui e mantém a inimizade entre os homens, e que o costume é o sistema de ensino que cultiva a desproporção, nada disso impede que os homens, os povos, os estados, as nações se rebellem e reconquistem sua liberdade.

Ora, por que isso não acontece? Essa é a originalidade da proposta do *Discurso*: enquanto toda uma tradição do pensamento político está se questionando sobre como se dão as rebeliões, quais as suas causas, La Boétie está propondo a questão sobre as causas de as rebeliões *não* se darem. Por que, dado um estado de coisas constantemente tirânico, não há rebeliões igualmente constantes? É mais de se lamentar do que de se espantar, constata La Boétie, mas o fato é que

² LA BOÉTIE, 1982, p. 17. Reparemos que, ao contrário daquilo que ensina a natureza, a saber, a sermos "obedientes aos pais, sujeitos à razão e servos de ninguém", o costume interno à tirania ensina a servidão. Os ensinamentos do costume em um Estado contradizem os ensinamentos do costume quando não há a elevação de um sobre os demais. O costume, segundo o texto, funciona como um propagador e mantenedor do status quo, seja ele natural ou não.

os homens não querem a liberdade, pois se a quisessem a teriam, não precisando para tal ventura fazer nada (LA BOÉTIE, 1982, p. 14).

Sem o investimento do desejo de todos em apenas um, sem que se cedam braços, olhos e pernas com que serão vigiados e coagidos, nada o soberano tem e nada pode. Todos os órgãos e membros do soberano, todo o gigantismo de seu corpo, toda a incomensurabilidade com que o nome de Um se apresenta, todo o seu imenso poder, assim só se estabelece e perpetua porque os indivíduos, todos em uníssono, dizem sim à sua própria submissão e se mobilizam como se, ao invés de estarem perdendo algo, estivessem ganhando.

Se prestarmos atenção à estratégia de La Boétie, desde a apresentação da hipótese da servidão voluntária, todas as questões erguidas são como que desfeitas, sem que se tenha efetivamente respondido à radicalidade do problema, e, então, somos sempre reconduzidos ao problema inicial. O que as respostas fazem é na verdade desconstruir a forma como tradicionalmente se pensava e se colocavam os problemas, podendo, argumento após argumento, reafirmar a agudeza do problema e a manutenção da hipótese de uma servidão voluntariamente estabelecida e mantida.

Por que os homens servem espontaneamente? Por que, de bom grado, escolhem manterem-se subjugados? Por que têm vontade de suportá-lo (o tirano), preferindo tolerá-lo a contradizê-lo? Ora, responde La Boétie, os povos mantêm-se de bom grado sob o jugo dos tiranos porque são tiranetes, porque desejam tiranizar aqueles que na trama social lhes são inferiores. Acedemos às condições tirânicas porque queremos delas participar e "desfrutar" (dado que interpretamos tais condições como um ganho). Como podemos ver, a resposta é, mais uma vez, uma inflexão sobre o próprio problema. Todo o desafio é lidar com o amplamente constatado no *Discurso*, o fato de que a liberdade, aliada, como vimos, a outros dispositivos, é, sim, parte constitutiva da servidão.

Como vimos, o contradiscurso estabelecido pelo texto de Étienne de La Boétie depende que consideremos a noção de servidão voluntária, não só como sendo um movimento eminentemente político, mas também em seu sentido radical, ou seja, como sendo a servidão um movimento engendrado pelo próprio agente, como sendo aquilo que institui e suprime os povos, cidades, nações, como sendo um empenho do desejo comum em um estado de coisas tirânico. E essa é a tônica do texto laboétiano, a saber, que o problema é radical.

Vejamos, portanto, se algumas das noções mais destacáveis da obra de Espinosa e, notadamente, da *Ética*, nos permitem manter essa radicalidade. A *Ética* nos diz: "O Desejo é a *Seiscentos*, Rio de Janeiro, vol. 1 nº 1, 2021, p. 164-192

própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer." Será interessante destacar ainda da sua Explicação que "por afecção da essência humana entendemos uma constituição qualquer desta mesma essência" (ESPINOSA, 2015, p.339; E3def.af.1).

Se repararmos bem, a definição de desejo é, como todos os conteúdos da *Ética*, uma derivação das suas definições, axiomas, e proposições, e, neste caso, a retomada se debruça principalmente sobre a noção de essência do homem. E o que define a essência de algo? Qual é a esfera de sua pertença? De acordo com a segunda definição da parte II da *Ética*, a essência de uma certa coisa é composta de tudo aquilo que põe a coisa, elementos que se retirados, é retirada a coisa mesma. Ou seja, pertence à essência de algo tudo aquilo que põe sua existência e sem o qual tal determinada coisa não pode existir nem ser concebido.

Portanto, partindo da identificação que há entre o desejo e a essência, não pode haver em Espinosa nada que componha o desejo que não seja estritamente aquilo que põe a coisa, aquilo que sem a qual ela não existiria. De mesmo modo a essência ou o desejo de algo não admite supérfluos, ou seja, se um determinado elemento aparentemente essencial pode ser desconsiderado, suprimido, e ainda sim a coisa puder ser mantida enquanto tal, é porque esse determinado elemento não é essencial de fato e não diz respeito ao desejo e à coisa em questão. Quer dizer, a essência, o desejo, o apetite, o ímpeto, a volição ou, que é o mesmo, a vontade, de toda e qualquer coisa só pode envolver sua afirmação, só pode circunscrever pertenças que estejam diretamente envolvidas na existência e na perpetuação de determinado modo.

Ademais, sobretudo nas partes III e VI da *Ética*, nos são fornecidas inúmeras passagens que ilustram o caráter estritamente positivo, afirmativo, do desejo. A essência atual de todas as coisas não é nada além do que seu esforço mesmo por perseverar na existência (ESPINOSA, 2015, p.251; E3p7), sendo esse esforço a sua virtude primeira, dado que "não pode ser concebida nenhuma virtude anterior a essa" (ESPINOSA, 2015, p.411; E4p22), e indefinido no que se refere à sua duração, no que diz respeito ao tempo, dado que depende exclusivamente de causas externas para que seja limitado ou destruído (ESPINOSA, 2015, p.253; E3p8). Afinal de contas, "[n]inguém pode desejar ser feliz, agir bem e viver bem se, simultaneamente, não desejar ser, agir e viver, isto é, existir em ato" (ESPINOSA, 2015, p.411; E4p21).

A partir deste ponto já podemos entrever certa incompatibilidade entre a noção de desejo em Espinosa e a hipótese da servidão voluntária nos termos propostos por La Boétie. O desejo, segundo o que Espinosa propõe na *Ética*, está inexoravelmente imbricado com a existência e se

movimenta, tanto quanto está em si, no sentido da sua perseverança, quando não de sua expansão, não podendo assumir como seu qualquer movimento que contradiga aquilo que na coisa é sua virtude. Esse é um ponto agudo do problema da compatibilização entre o pensamento de Espinosa e a hipótese da servidão voluntária: o desejo, segundo Espinosa, não pode conter nada que promova sua própria limitação e supressão. Não se pode servir por virtude, não há como aceder à servidão voluntariamente.

Além da definição de desejo, faço questão de relevar outro trecho de sua Explicação, pois ele pode forçar essa primeira conclusão no sentido da oposição do desejo com relação a ele mesmo. Vejamos: "[...] entendo aqui pelo nome de Desejo quaisquer esforços, ímpetos, apetites e volições de um homem que, segundo a variável constituição do mesmo homem, são variáveis e não raros tão opostos uns aos outros que ele é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se" (ESPINOSA, 2015, p.339; E3def.af.1).

Como podemos observar, aparentemente em contradição com o que viemos constatando, existe na definição de desejo uma margem para certa oposição. Os homens se opõem, até certo ponto, entre si, porque seus desejos são tão variáveis quanto são suas constituições.

Essa ressalva explicativa que Espinosa nos fornece a cargo da definição de desejo é extremamente complexa porque, para uma análise minimamente suficiente, seria preciso esmiuçar a noção de indivíduo tal qual a *Ética* a considera e, também, seria necessário compreender melhor como essa oposição se comporta nos âmbitos intra e inter individuais. Por enquanto, será suficiente chamar a atenção para o fato de que a variabilidade da constituição dos homens faz com que estes *sejam arrastados e não saibam* para onde estão se dirigindo. Sobretudo porque se dá sobre a pedra angular da hipótese da servidão voluntária, a saber, a noção de desejo, é bastante sintomático que os termos utilizados para compor a "oposição" dos homens com relação a si mesmo denotem passividade e ignorância.

Essa passividade nos leva imediatamente à definição de servidão:

Chamo Servidão à impotência humana para moderar e coibir os afetos; com efeito, o homem submetido aos afetos não é senhor de si [*sui juris non est*], mas da fortuna, em cujo poder ele está de tal maneira que frequentemente é coagido, embora veja o melhor para si, a seguir porém o pior. (ESPINOSA, 2015, p. 371; E4pref.)

Servidão é estar submetido aos afetos, estado de passividade, que impede os homens de moderarem seus afetos e de coibirem aquilo que lhes é contrário. Submissão aos afetos, servidão, é o mesmo que afirmar não estar sob sua própria jurisdição, mas sob a de outrem. Não estar sob sua própria jurisdição é estar lançado à fortuna.

Ou seja, um estado servil é aquele que é estabelecido quando se está sob a jurisdição de tudo aquilo que não é definido pela essência da coisa mesma, que não está contido no nexo causal que pode ser dito como estritamente autodeterminado pelo indivíduo. Servidão é impotência, não pode ser afirmado a partir da potência de algo. É por condicionamento externo que é promovida a variabilidade incessante dos e entre os indivíduos, variabilidade da sua constituição que, como vimos na definição do desejo, promove a oposição entre eles.

Servidão em Espinosa é o fato de o nosso desejo tomar como objeto algo exterior de modo a gerar a decomposição das relações envolvidas nesse desejo. Servidão voluntária, então, seria o nome do tipo de servidão específica que ocorre quando o objeto do desejo é a própria servidão. Seja como for, a servidão como objeto do desejo obrigatoriamente tem de ser condicionada externamente, pois aquilo que define uma coisa como tal, sua essência mesma, não contém nada que a possa suprimir. Cada indivíduo na natureza expressa um desejo determinado, mas não depende de sua escolha a qual objeto esse desejo vai aderir. Estamos em mundo radicalmente determinista, onde a vontade não pode ser chamada de causa livre, mas necessária, e esse mundo é que impõe as imagens às quais nosso desejo aderirá.

Deleuze esclarece:

Espinosa nos diz: vocês não escolhem, finalmente, a imagem da coisa à qual sua ação é associada. Isto implica todo um jogo de causas e efeitos que lhes escapam. Com efeito, o que faz com que vocês sejam atingidos por esse amor sensual vil? Vocês não podem dizer a vocês mesmos: ah!, eu poderia fazer de outra maneira. Espinosa não é dos que creem em uma vontade; não, é todo um determinismo que associa as imagens das coisas às ações. (2009, p. 151)³

³ Nesse momento, Deleuze está comentando a correspondência de Espinosa com Blyenbergh, composta pelas famosas cartas sobre o mal. Reparemos que o tema do mal compõe, juntamente com a definição de Servidão, o prefácio à quarta parte da *Ética*, concluindo daí que, tanto o perfeito quanto o imperfeito, tanto o bem quanto o mal, são ditos relativamente àquilo que se adequa melhor ou pior com relação ao universal que cada um concebe. Enfim, perfeito, imperfeito, bem e mal, se referem à comparação entre objetos e universais, nada tendo de intrínseco, de essencial.

A liberdade, nesse passo da argumentação, está ligada à aderência do desejo a si mesmo. Tal como adverte o *Tratado da Emenda do Intelecto*, quando o desejo está empenhado obsessivamente sobre as honras, as riquezas, e os prazeres sensuais (ESPINOSA, 2015b, p. 27-29; TIE§3), todo objeto do desejo que seja determinado por algo que não é expresso pela essência mesma do indivíduo tende a conduzir a um estado de coisas servil, mas não de modo voluntário.

Ainda, temos presente na definição de servidão a noção de fortuna, que podemos considerar como mais uma noção privilegiada para nosso escopo, devido sua importância para o estabelecimento da hipótese da servidão voluntária no *Discurso*. Contudo, a fortuna, no texto de La Boétie, é utilizada como justificativa, como causa do aparecimento *ad hoc* do fenômeno da servidão já tratada sob uma acepção desta enquanto voluntária, dado que, para o texto do *Discurso*, a servidão, enquanto produto de coação externa, ou seja, involuntária, pode ser explicada pela nossa fraqueza natural e costumeira quando confrontada com a força e a necessidade de obediência. (LA BOÉTIE, 1982, p. 12)

No caso de Espinosa, o apelo à fortuna se dá tanto para expressar a origem exterior de um evento com relação a um determinado indivíduo (a submissão a afetos não determinados pela essência do modo mesmo), como para explicitar a contingência de um determinado evento (o fato de o evento não poder ser determinado quando analisado o nexos causal de uma determinada essência considerada isoladamente; cf. ESPINOSA, 2015, p. 187; E2p31).

Com efeito, em Espinosa, falar de exterioridade e contingência é falar de passividade e ignorância, é falar de não estar sob a jurisdição de si próprio e de ignorar o estado de coisas em que se está imerso. Daí que, tal como havíamos previamente concluído quando da análise da noção de desejo, da forma como a *Ética* nos propõe, mais uma vez, estamos impedidos de postular uma servidão como sendo algo mobilizado pela vontade livre, pois ela se deve, não a um movimento "sui juris", mas sim "*fortuna juris*", "*alterius juris*". Ademais, Espinosa é extremamente cuidadoso e dedica toda uma parte de sua obra magna para tratar da servidão e, nesta, em nenhum momento há um desdobramento ou bipartição da condição servil em dois tipos, em servidão e algo como servidão voluntária.

Há, sim, infinitos graus com que os indivíduos estão sob sua própria jurisdição ou não, estando todos, uns mais e outros menos, submetidos aos afetos, mas nunca uma internalização do desejo servil. Ao contrário, o que há é uma insistência incansável de expurgar as negatividades

das essências, há um esforço constante - e penso que essa seja mesmo uma das facetas mais radicais, potentes e criativas de Espinosa - em desessencializar o mal, o vício, a servidão.

O recurso à noção de fortuna em La Boétie revela outro grande problema para compatibilização da hipótese da servidão voluntária com o pensamento espinosano. Tal recurso, para La Boétie, como vimos anteriormente, vem para justificar o estabelecimento de um estado de coisas não natural, a saber, a elevação de Um, ou, o que é o mesmo, o estabelecimento do Estado. A primeira parte deste problema está no fato de que, em Espinosa, tudo, inclusive o estabelecimento de um Estado, é natural, ou melhor, tudo recai sobre o substrato da natureza, todas as suas modificações lhes são imanentes: "Tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido" (ESPINOSA, 2015, p. 67; E1p15).

A segunda parte deste problema (e esta parte é, na verdade apenas um desdobramento da primeira na medida em que se segue da necessidade com que a Natureza existe e age) está no fato de que, devido à necessidade com que a Natureza existe e age, a ordem e a maneira como as coisas são por ela produzidas não poderiam ser diferentes das que são (ESPINOSA, 2015, p. 101; E1p33). Segue-se, portanto, que não há nada de realmente contingente, sendo no mundo tudo determinado a existir e operar tal qual existem e operam (ESPINOSA, 2015, p. 95; E1p29).

Antes de avançarmos sobre as conclusões que podemos retirar a partir da concepção de Espinosa acerca da Natureza, vale destacar que, do ponto de vista de Deus, não há nenhuma negatividade, nenhum recalque ou coação, internos ou externos, que possam contrapor sua eterna atuação. Desse mesmo ponto de vista, exatamente por não haver nada que lhes seja exterior e que possa lhe coibir, já que "Deus age [e existe] somente pelas leis de sua natureza e por ninguém é coagido" (ESPINOSA, 2015, p. 77; E1p17), a Natureza é plena atuação, expressão de sua própria potência, existindo e agindo por sua causa própria.

A relação deste destaque com a investigação sobre a compatibilidade com a hipótese laboétiana se dá na medida em que nos permite vislumbrar que, se há algum vício, mal ou negatividade presente no sistema espinosano, tal vício, mal ou negatividade só podem advir de uma relação, de uma contraposição e de uma comparação entre indivíduos tidos como diferentes. E, tomando emprestados os termos deleuzianos (2009, p. 136), segundo o ponto de vista da Natureza, de fato, não existem decomposições de relações; para Deus tudo é composição. Se afirmamos que algo se compõe ou decompõe, ou, dizendo de outro modo, se afirmamos que uma determinada relação é conservada ou destruída, tal afirmação se dá

assumindo-se, não o ponto de vista da Natureza como um todo, mas sim o ponto de vista do nosso entendimento, que isola partes da natureza, universaliza-os e os compara.

Quer dizer, resguardado que Espinosa oferece um critério objetivo para que a moral não seja reduzida a uma questão de gosto (DELEUZE, 2009, p. 137-138), a composição e a decomposição de qualquer relação determinada só podem ser ditas do ponto de vista do nosso entendimento, que imperativamente considera, nesse caso, relações entre elementos que se apresentam como mutuamente externos. Ora, se é assim, mesmo do ponto de vista limitado do nosso entendimento com relação ao entendimento divino, a decomposição, o vício, o mal, a servidão, são todos eventos relacionais e que se dão na contraposição de exterioridades. Não há algo como uma "autodecomposição", nem do ponto de vista do nosso entendimento, menos ainda do ponto de vista da Natureza.

Retomo os impasses que a noção de fortuna traz para a compatibilização entre os pensamentos, pelo motivo de que, em Espinosa, tudo é natural e o Estado não foge à regra. É claro que em Espinosa o Estado não está sendo concebido aos moldes hobbesianos, ao contrário, se contrapõe a ele na medida em que mantém o Estado como sendo a continuidade do estado de natureza (SPINOZA, 2014, p. 218; Carta 50), reafirmando a imanência de todas as modificações existentes com relação a uma e mesma substância. Em Espinosa, seja sob a forma monárquica, aristocrática ou democrática, o aparecimento de uma estrutura civil de caráter representativo, a elevação de Um, o Estado, é um dado da natureza humana que não contradiz em nada a ordem geral das coisas.

Portanto, diferentemente de La Boétie, onde a fortuna estabelece o vício infeliz que a natureza recusa-se ter feito, a fortuna no pensamento espinosano compreende os fatores externos (mas naturais) que condicionam um conjunto de indivíduos para este ou aquele regime político, e não estabelece nenhum estado de coisas aberrante. Até mesmo porque, para Espinosa, a formação de um estado civil é, mesmo quando estabelecido sob condições opressoras, a expressão de um esforço virtuoso coletivo no sentido de evitar um mal comum, no sentido de evitar uma variação brusca e fortuita das constituições e relações envolvidas. Variação essa que, como vimos, faz com estes se oponham, com que sejam *arrastados* de diversas maneiras e *não saibam* para onde voltar-se, e, mesmo vendo o melhor, sejam direcionados ao pior.

Se, por um lado, a "gente novinha" revela a La Boétie que a natureza do homem não é dada à servidão e, portanto, se lhe fosse oferecida a "oportunidade" de escolher entre ter um senhor ou manter-se como está, essa "gente" rechaçaria naturalmente o senhor; por outro lado, *Seiscentos*, Rio de Janeiro, vol. 1 nº 1, 2021, p. 164-192

para Espinosa, o dado do homem, e de todos os infinitos modos finitos da substância, é a submissão aos afetos E, mais ainda, no caso humano, o dado é a submissão a afetos comuns, sendo nesse sentido que se diz que não há nada a objetar em considerar-lhes como animais sociais (ESPINOSA, 2009, p. 19; TP2p15). Inclusive a própria teoria política, quando não se quer compor uma utopia ou uma quimera, só tem sentido a partir deste dado.

Se a análise das noções destacadas anteriormente, desejo e servidão, já tinha desprovido a hipótese da servidão voluntária de grande parte de sua radicalidade, senão, o que acredito mesmo, a impossibilitado, agora, com a análise das noções de natureza e Estado, a inclinação da natureza humana no sentido da formação de um Estado, bem como da noção de fortuna, contingência compreendida como exterioridade e ignorância, a radicalidade própria da hipótese da servidão voluntária, tal como delineada por La Boétie, é perdida por completo.

Vimos o quão importante para o *Discurso* é a manutenção da radicalidade, tanto no que se refere ao caráter interno, ao desejo, das disposições servis, quanto no que se refere à ruptura que há entre a natureza e o estabelecimento de um Estado. Acompanhamos como todas as respostas apresentadas no desenvolvimento do *Discurso* foram descartadas uma a uma, até mesmo a fortuna, que estabelece o vício infeliz, e o costume, que o mantém, não vão ao cerne da hipótese, exatamente porque desviavam o problema de sua radicalidade original.

Como será possível, então, manter a hipótese da servidão voluntária tal como La Boétie a formulou se, considerando as categorias espinosanas, a elevação de Um não é aberrante ou viciosa, mas natural e expressão do esforço comum no sentido de prevalecer com relação a um mal (exterior) também comum? Como será possível a manutenção da hipótese se, em Espinosa, as noções de desejo, essência, vontade, *conatus*, são todas signos da potência e da atividade de cada indivíduo, que, portanto, repelem, peremptoriamente, toda impotência, tudo aquilo que não afirma a coisa, que não põe a coisa?

Dado tudo que vimos até então, a impossibilidade da assimilação da hipótese da servidão voluntária pelo pensamento de Espinosa se dá devido: 1) à impossibilidade, diante das definições espinosanas de desejo e servidão, de mantermos a radicalidade do problema tal qual o contradiscurso laboétiano demanda. A raiz da servidão, que no *Discurso* deve ser radicalmente encontrada e mantida no interior do desejo comum dos indivíduos, sendo todo e qualquer fator externo marginalizado exatamente por não atingir o cerne da questão, em Espinosa, é totalmente determinada pela submissão aos afetos, pela fortuna, ou seja, por elementos externos que nos subjagam à sua jurisdição. Em Espinosa, a servidão é, sempre, involuntária; e 2) à

impossibilidade, diante das definições espinosanas de Natureza e Estado, de considerar a elevação de Um como um fenômeno aberrante e contraditório com relação à natureza como um todo e, de modo mais específico, com relação à natureza humana.

Se, em La Boétie, o estabelecimento do Estado é um vício infeliz trazido pela fortuna, que a natureza nega-se ter feito, em Espinosa o estabelecimento de um estado civil é, no sentido de que expressa um esforço comum para perseverar na existência, uma virtude, um evento estabelecido pela necessidade da Natureza e que permeia toda a experiência e a história humana de modo tão incisivo que seria de extrema falta de acuidade política não o considerar como tal.

Entretanto, a despeito das noções que percorremos impossibilitarem o reconhecimento da hipótese de La Boétie no pensamento de Espinosa se mantida a precisão com que cada um postula seus conceitos, restam na obra deste filósofo alguns movimentos aparentemente problemáticos e que mobilizaram tantos estudiosos a estabelecerem essa relação. São passagens da obra de Espinosa que indicariam a possibilidade da existência de certo conflito interno na definição e existência dos indivíduos e dos Estados (que considero, naturalmente, como indivíduos, no sentido espinosano do termo).

Dentre as passagens em questão, aquelas que frequentemente abrem margem para a projeção da hipótese da servidão voluntária sobre o pensamento de Espinosa são a contraposição entre E3p5 (ESPINOSA, 2015, p.249) e E5ax1 (ESPINOSA, 2015, p.525), incluído aí o Temor, que faz com que os indivíduos queiram o que não querem e não queiram o que querem; as “causas exteriores latentes”, que compelem o indivíduo a assumir uma natureza contrária; e a acrasia, exposta sob a forma ovidiana do “ver o melhor, fazer o pior”, expressos na obra espinosana pelo suicídio e pela luta pela servidão como se fosse pela liberdade. De modo geral, é como se as causas exteriores latentes, como causas, promovessem a inversão do *conatus* e, como efeito, conduzisse os indivíduos à busca pela servidão como se fosse pela liberdade.

Sobre a contraposição entre as passagens mencionadas, em E3p5 se afirma: “À medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito”. É a essa postura que adotamos e que acreditamos ser a posição propriamente espinosana. É o mesmo que se constata em E3p4, que confina a destruição a causas exteriores, e que está no cerne da teoria do *conatus*, que se apoia sobre a afirmação de que nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual sua existência seja retirada, destruída.

A segunda passagem, E5ax1, afirma: “Se, em um mesmo sujeito, são suscitadas duas ações contrárias, deverá, necessariamente, dar-se uma mudança, em ambas, ou em apenas uma

delas, até que deixem de ser contrárias.”. Apesar de *prima facie* contraditórias, pois que a primeira passagem afirma a impossibilidade dos contraditórios coexistirem em um mesmo sujeito enquanto a segunda assume essa possibilidade, impressiona a coerência terminológica. Há o recurso ao termo *subiecto*, raríssimo na obra, sobretudo na *Ética*. Há, ainda, o recurso à noção de “contrário”, tratamento de coisas ou ações internamente contraditórias, sendo, exatamente, a coerência terminológica que dá ares de insolubilidade ao problema. E, vejamos, é um problema erguido contra as teses mais centrais do espinosismo tal qual o consideramos. Contraditórios podem coexistir no mesmo sujeito, no mesmo indivíduo, ou não? Há conflito interno?

Todas as vezes em que Espinosa recorreu ao uso de expressões que indicariam esse conflito interno, tais como da “aniquilação de si mesma” (ESPINOSA, 2012, p.75; KV I 5 §1) e de “se matar” (ESPINOSA, 2015, p.405; E4p18esc), foi sempre no sentido de negar o fenômeno. E, desde o *Breve Tratado*, isso foi sempre tido como evidente por si só porque, da definição dada de algo, considerada sem relação com nenhuma outra, em si mesma, só se depreendem conclusões e efeitos que concordam e afirmam a coisa. Essências particulares afirmativas, indivíduos, são, necessariamente, compostos de pertencas não contraditórias entre si. Um determinado corpo nunca é estranho a si próprio. A negação da aniquilação de si mesmo, do suicídio, é uma evidência decorrente das exigências da Lógica e uma necessidade corroborada pela Filosofia.

Uma das passagens da *Ética* que negam o suicídio explicita um elemento importante:

Quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, à medida que cada um se descuida do que lhe é útil, isto é, à medida que se descuida de conservar o seu ser, é impotente. (ESPINOSA, 2015, p. 409; E4p20)

A virtude é o esforço natural, de todo e qualquer indivíduo, no sentido exclusivo da realização dos seus próprios “interesses vitais” (MACHEREY, 1997, p. 135). E quanto mais realiza em conservar-se, em compreender, intelectualmente e realmente, o que é útil, quanto mais se conduz pela razão e pelo bem, mais é virtuoso.

Destaca-se, aqui, a noção de utilidade. Útil é aquilo que não contradiz os efeitos decorrentes de determinada essência, que favorece os interesses vitais do indivíduo, que viabiliza a realização do esforço por perseverar na existência de toda e qualquer coisa singular e isso que é útil se apresenta sob proporções, medidas, graus. Do favorecimento completo de uma determinada potência à sua supressão completa estabelece-se uma graduação de infinitos termos,

onde os termos mais próximos da destruição são considerados mais nocivos, “mais inúteis”, como males, e, portanto, menos virtuosos, signos da impotência; e onde os termos mais próximos ao favorecimento completo, à concordância perfeita, são considerados mais salutareis, mais úteis, como bens, e, portanto, mais virtuosos, signo da potência.

Sendo assim, o problema é saber se esse esquema gradativo, mais ou menos útil, males ou bens maiores ou menores, implica na composição de naturezas contraditórias, que concordem mais ou menos, mas não inteiramente, em essência. Isto, contudo, pela postura a que aderimos, não pode se dar. Insistimos na impossibilidade da contradição: “Ser e agir conforme às leis de sua própria natureza: tal é o fim que é naturalmente prescrito a cada um, e do qual seria aberrante tentar se desviar.” (MACHEREY, 1997, p. 137).

Mas, a proposição nos oferece a posição inversa à virtude, a posição da impotência, que envolve a negligência quanto ao que é útil, quanto à sua conservação (“*unusquisque suum utile, hoc est, suum esse conservare negligi*”; E4p20). O que quer dizer esse descuido, essa negligência, com relação ao que é útil, com relação à sua própria conservação? Em que condições um indivíduo que se define pelo esforço em perseverar em seu ser se volta para objetos e fins outros que não aqueles promotores de sua conservação? Note-se que a proposição não diz que o indivíduo busca deliberadamente o inútil, não é uma positivação do contraditório, mas sim uma negligência com relação ao útil.

A mencionada negligência é demonstrada a partir das proposições 4 e 6 da Terceira Parte da *Ética* e, portanto, só reafirma o que já constatamos: se não está envolvido essencialmente, necessariamente, com a sua conservação, se o contradiz, não é um verdadeiro indivíduo, não se pode dizer que seja um fenômeno interno. Quer dizer, a negligência, tal qual a destruição, a morte, vem de fora, só pode ser mobilizada do exterior, porque, essencialmente, considerado em si mesmo, nenhum indivíduo é negligente com relação a sua conservação: “Ninguém, portanto, a não ser que seja dominado por causas exteriores e contrárias à sua natureza, descuide-se de desejar o que lhe é útil, ou seja, de conservar o seu ser.” (ESPINOSA, 2015, p. 409; E4p20esc). Negligência consigo mesmo, com sua própria conservação, sempre é signo do domínio externo, da restrição ou negação da potência e dos interesses vitais de determinado modo.

Não sendo suficiente, Espinosa continua a expor o caráter necessariamente exterior do condicionamento da negligência e o leva a extremos: “Quero, com isso, dizer que não é pela necessidade de sua natureza, mas coagido por causas exteriores, que alguém se recusa a se *Seiscentos*, Rio de Janeiro, vol. 1 nº 1, 2021, p. 164-192

alimentar ou se suicida, o que pode ocorrer de muitas maneiras” (E4p20esc). Recusar-se a se alimentar, exemplo da negligência. Suicídio, exemplo do soterramento completo da potência de agir, da negligência total do ímpeto essencial de conservação do indivíduo, promovido pela oposição e força das causas externas. Não há autonegligência, servidão ou morte voluntárias.

Da afirmação de que o suicídio pode se dar de muitas maneiras, todas elas invariavelmente determinadas por coação externa, somos contemplados com três delas. Não há nada que nos permita afirmar com toda certeza que Espinosa pretende exaurir as maneiras com que um indivíduo pode ser levado a se suicidar, ainda que a sistematicidade com que a ordem é apresentada sugira isso (PINHEIRO, 2008, p. 223). O que fica claro é que a razão do suicídio sempre será imputada ao que é estranho, estrangeiro e opositor ao indivíduo; que, de fato, o suicídio não é suicídio, é morte, e que a morte não é proposital, mas, sempre, acidental. Primeiro exemplo: se alguém tem as mãos constrangidas por outro, mãos essas que, por acaso, seguravam uma espada, e é obrigado a perfurar seu próprio coração. Constrangimento, acaso, obrigação, todos signos de determinações extrínsecas, de submissão, de domínio.

No exemplo seguinte, Sêneca é obrigado, pelo tirano, a abrir as próprias veias no sentido de evitar um mal maior. Aqui, se repete a obrigação, a submissão ao domínio do tirano, que, inquestionavelmente, é estranho, estrangeiro e opositor ao indivíduo Sêneca. O que se acrescenta ao primeiro exemplo é que ele pode ser mobilizado pelo desejo do mal menor, sendo mobilizado pelo temor: “[...] o afeto pelo qual o homem é disposto de maneira a não querer o que quer ou a querer o que não quer se chama Temor, que por isso é nada outro que o medo enquanto por ele o homem é disposto a evitar, por meio de um mal menor, um mal que julga vindouro.” (ESPINOSA, 2015, p.299; E3p39esc). Nesse momento, temos que o indivíduo quer algo, deseja algo, que, na verdade, não quer. É um desejo contraditório, mobilizado pelo temor e pelo medo, mas é um afeto suscitado no sujeito, um desejo dele.

Seguindo, pela simetria conceitual estabelecida na citação, somos remetidos à definição de medo, e, pela estrutura do próprio escólio, à E3p28. O medo é uma tristeza e a tristeza é a *passagem* de uma perfeição maior para uma menor (ESPINOSA, 2015, p.341; E3def.af.3). A passagem de uma perfeição maior para uma menor significa que um determinado indivíduo foi afetado por algo exterior, nocivo à sua existência, contraditório ao seu esforço por conservar-se, refreador da sua potência de agir, pois que da sua natureza isolada ou de um bom encontro isso seria impossível de ocorrer. Além do caráter imediatamente passivo que o medo recebe de sua raiz triste, ele é instável, quer dizer, surge da dúvida quanto à realização de algo passado ou

futuro, é um afeto promovido por imagens (ESPINOSA, 2015, p.267; E3p18esc2). A tristeza, a imagem, a dúvida, o medo e o temor, tudo atesta o caráter passivo, imaginativo, de submissão aos afetos e ao acaso.

É claro que entristecer, imaginar, duvidar e temer são signos de determinações exteriores, mas enquanto incidentes sobre um algo agente, que se impõe, tanto quanto pode. Só se entristece, imagina e duvida porque, em alguma medida, em algum grau, se age, se esforça, no sentido da perseverança na vida. E a passagem, que Espinosa nos explica na sequência das definições de alegria e tristeza, é exatamente isso, o resultado de uma mistura que aumenta ou diminui a perfeição ou potência de algo. Aumenta e diminui uma potência real, um desejo. Não nos enganemos sobre isso. O que aumenta e diminui, o que é submetido a passagens, é uma essência particular afirmativa, um esforço essencial de perseverança na existência, um indivíduo real.

Mas a tristeza, o medo, o temor, o desejo pelo mal menor imposto pela impotência, a passagem mesma, é involuntária, promovida pelas causas exteriores, pelos indivíduos estrangeiros àquele que é submetido à passagem. De todo modo, esse é um contexto que, por ser mobilizado pelas causas exteriores e pelo temor, seria simplesmente absurdo interpretar como modelo de comportamento voluntário e de ação livre individual (MACHEREY, 1997, p. 139).

Espinosa nos oferece um último exemplo sobre como pode se dar um suicídio, e este é o exemplo mais problemático da sequência apresentada: “Ou, enfim, porque causas externas latentes dispõem a imaginação e afetam o Corpo, que este se reveste de uma outra natureza contrária à anterior e cuja ideia não pode dar-se na Mente” (ESPINOSA, 2015, p. 409; E4p20esc). Está clara a dimensão exterior do condicionamento, são causas, verdadeiramente, externas. Que a ideia de uma natureza contrária não pode existir na mente, dado que a mente é a ideia do corpo, e que do corpo ou indivíduo considerado em si mesmo só se concluem efeitos adequados, consideramos não haver disputa. Mas o que significam serem causas latentes (*causae latentes*), ocultas? Como funciona essa latência? O que significa se revestir, por condicionamento de tais causas exteriores latentes, de uma outra natureza e, mais que outra, contrária?

Fala-se de natureza, de assumir uma natureza outra, e, mais que outra, contrária, conflituosa. Como não há em Espinosa algo como uma teoria da latência, somos obrigados a admitir que um indivíduo pode “englobar” uma causa exterior e que essa causa exterior nociva pode residir ocultamente nesse “englobamento”, ainda que ao admitirmos isso não estejamos

querendo dizer que isso que é englobado pelo indivíduo concorda com ele (pois, pelo exemplo, isso que é englobado por ele o está conduzindo à morte) ou, menos ainda, se segue de sua consideração isolada (pois que, ainda segundo o exemplo, lhe é exterior). Esse englobamento abre precedentes para um certo sentido de interno, mas um sentido fraco, que não se confundirá com essencial ou íntimo.

Agora, sobre o que significa assumir uma natureza contrária? Se todo indivíduo se define por sua força de conservação, assumir uma natureza contrária é se definir por sua impotência ou, de outro modo, por sua força de destruir a si próprio. O que é absurdo, tão absurdo quanto fazer que alguma coisa se faça do nada. Assumir uma natureza contrária, mesmo assumir uma diferente (como a hipótese da essência do cavalo assumindo a forma de um homem ou de um inseto; E4pref), significa ser destruído enquanto tal. Não é que um determinado *conatus* se transforme em um determinado outro *conatus*, mas ele deixa de ser, de todo, um *conatus*.

Assumir uma natureza contrária é a destruição mesma, é a contradição, a morte, o absurdo, o não-ser. Então, agora, estamos de posse do móbil do suicídio por último exemplificado, e, como não podia ser diferente, o móbil é externo, são causas externas. Em primeiro lugar, porque, ainda que não tenhamos clareza sobre o que significa a latência (que chamamos de englobamento e ao que conferimos um sentido fraco de interioridade, de interno), sabemos que o que se oculta são causas exteriores. E, em segundo lugar, porque sabemos de onde vem a destruição, a contradição, a morte, o absurdo e o não-ser de qualquer existência individual: vem de fora.

Para uma palavra final sobre o suicídio, ou, mais precisamente, dada a impossibilidade lógica do suicídio⁴, sobre a morte, verifiquemos rapidamente o que é a vida para Espinosa. “Não há nada que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida.” (ESPINOSA, 2015, p. 483; E4p67) A liberdade é a expressão da realização daquilo que se segue da definição e potência de um determinado indivíduo. Sendo assim, como aquilo que se segue da definição e essência de todo e qualquer indivíduo lhe é

⁴ “Aqui, mais ainda do que em todo o resto do sistema, aparece a diferença entre o spinozismo e toda forma de religiosidade [e filosofia] ávida de encontrar, no vivente mesmo, os traços da finitude, do declínio, da desaparecimento, com seu cortejo de medo e desesperança. Nesse sentido, a doutrina spinozista não é nem teológica, nem mesmo biológica, mas lógica e ontológica, quando mesmo lhe chega a se reportar a Deus [...] A vida é nele [Spinoza], como a essência, princípio lógico e ontológico de identidade e permanência, a tal ponto que o suicídio lhe parecia impossível porque logicamente contraditório. É sempre qualquer coisa de exterior que nos mata.” (RAMOND, 2007, p. 180-181).

sempre adequado, são sempre efeitos alegres, que convêm com sua natureza, sua ação não é guiada nem pelo medo e nem, portanto, pela morte. Sua meditação é ação e reflete ação, reflete a realização de sua conservação, reflete a vida. Vida é ação e conservação da existência, é a fruição do desejo pelo que é verdadeiramente útil. Vida é liberdade.

Sobre a contraposição que propusemos entre E3p5 e E5ax1, por todos os caminhos que percorremos, tudo tende a subscrever a afirmação de E3p5, atestando a impossibilidade da contradição interna e do suicídio sob todas as suas formas. Recaindo todo o peso sobre E5ax1, temos, agora, de buscar explicar como podem, em um mesmo sujeito, serem suscitadas duas ações contrárias. Já compreendemos como ações contrárias podem ser suscitadas, o que exclui que o sejam por um mesmo sujeito, pelo indivíduo enquanto concebido em si mesmo. A rigidez do princípio de não contradição essencial de todo e qualquer indivíduo consigo mesmo nos conduz, por sua vez, a explicarmos o que significa ser em um mesmo sujeito. Mas já sabemos o que significa ser em um mesmo sujeito: significa, necessariamente, a potência, o esforço da coisa, o que exclui, logicamente, a possibilidade da contradição.

Então, como isso é possível? Estar em um mesmo sujeito. Ser em um mesmo sujeito. Serem suscitadas em um mesmo sujeito. Se estar, ser e ser suscitado em um mesmo sujeito quer dizer sua essência íntima, efeitos que decorrem adequadamente da coisa, nada pode contradizê-lo, refreá-lo, matá-lo. E como ser, estar e ser suscitado em um sujeito pode querer dizer outra coisa?

Ora, pode estar em um mesmo sujeito na mesma forma das causas exteriores ocultas, na forma da latência. Sendo assim, tudo convém: referido à essência íntima, referido ao princípio lógico e vital de tudo que há, a contradição está excluída; mas, referido à existência, à necessária lida e incidência das causas exteriores, que são englobadas *pelo* indivíduo, ocultadas *no* sujeito (e aqui não encontramos justificativas para dissociarmos tais conceitos), a contradição é admitida, porque, na verdade, ela não é autocontraditória, mas contradita, oposta, conduzida à servidão, morta, por móveis estrangeiros, que não se depreendem da própria potência de agir do indivíduo em questão.

Da maneira como compreendemos a questão, se, por cautela, assumimos a contradição em termos, oferecemos agora uma solução essencialmente espinosana, que mantém a radicalidade da não contradição interna, que mantém a integridade do indivíduo, e nos permite compreender o que se quer dizer com ações contraditórias suscitadas em um mesmo sujeito. São ações contraditórias suscitadas *em* um mesmo sujeito, mas não ações contraditórias suscitadas *Seiscentos*, Rio de Janeiro, vol. 1 nº 1, 2021, p. 164-192

pele mesmo sujeito. Nossa tese aqui assume que não há flexibilização, nem da não contradição interna, e, portanto, nem do indivíduo. A contradição não se dá no nível essencial dos indivíduos, intimamente, mas é englobada, se aloja, se esconde, reside latente no nível existencial, porque, neste, o comércio com o ambiente externo é necessário.

A contradição, a oposição, a impotência, a servidão, a morte, sendo latentes ou não, são exteriores, vêm de fora. Não há conflito interno. Não há servidão voluntária. Há, meramente, conflito. Corpos estranhos e contraditórios em combate, uns resistindo aos outros. E, é claro, sendo um indivíduo exposto a ações contraditórias à sua existência, tanto o indivíduo em questão, quanto tais ações que contra ele são suscitadas, se esforçarão por se conservarem, de modo que, para continuarem a existir no mesmo sujeito, dado que contrários não podem nele coexistir, ambas ou uma delas deve sofrer mutação.

No ponto em que cogitávamos um sentido fraco, mas não tão fraco quanto uma mera latência ou englobamento, para o conflito interno, esse sentido fraco foi aventado devido ao fato de que, ao mesmo tempo em que assume o fenômeno da acrasia sob seus termos clássicos, o pensamento de Espinosa apresenta conceitos que negam peremptoriamente o fenômeno tal como ele é comumente explicado. Em contraposição ao senso comum, Espinosa apresenta seu ceticismo filosófico (PINHEIRO, 2008, p. 202) no que se refere à acrasia e, em complemento ao que viemos de concluir da contraposição dos conceitos destacados anteriormente, o faz por duas vias. A primeira delas, se deve ao princípio de inteligibilidade integral do real, ou princípio de razão suficiente, que é um princípio central do sistema espinosano, “segundo o qual toda forma de irracionalidade deve ser recusada como irreal, sendo apenas a aparência ilusória de um estado de coisas pretensamente contraditório ou arbitrário” (PINHEIRO, 2008, p. 204). A segunda via, retoma as noções de essência, de desejo, de *conatus*, que, como já atestamos à exaustão, referem-se, exclusivamente, àquilo que afirma a coisa, que a põe, sua potência de agir e seu esforço por perseverar na existência, estabelecendo como estranho, exterior e estrangeiro tudo aquilo que a contraria, que a embota, que a mata. Deste modo estaria negada a acrasia segundo os moldes do senso comum, cuja explicação é inevitavelmente falsa, que culminam em paradoxos e contradições.

Entretanto, a servidão e o estado de submissão às paixões engendram o fenômeno acrático. Do ponto de vista das paixões, ainda que retenhamos que estas, na medida em que atestam impotência e conduzem o indivíduo no sentido do pior ainda que percebam o melhor,

são sempre de ordem exterior, observamos que o fenômeno é nuançado, ou, dizendo de outra maneira, assume o que chamamos anteriormente de um sentido fraco. Vejamos:

O pertencimento das paixões por uma determinada alma indicaria apenas que elas são, formalmente, modificações daquela alma singular, o que não contraria, por si mesmo, a essência atual dessa alma. No que diz respeito não à sua realidade formal, mas à sua realidade objetiva, o aumento ou a diminuição passional da potência, assim como sua manifestação cognitiva, as ideias falsas, envolvem, do ponto de vista da alma que passivamente a contém, uma forma de negação ou de não-ser, com um mínimo de realidade positiva; aquilo que, nessa realidade positiva, contraria a natureza do indivíduo afetado por ela – isto é, tudo o que diz respeito à negação – só pode ser explicado pelas determinações externas. Em suma, levando em conta tanto a realidade formal quanto a realidade objetiva das ideias envolvidas nas afecções passionais, só seria possível explicar um sentido fraco de “conflito interno”, segundo o qual forças entram em confronto no interior da mente de um determinado indivíduo. Um sentido mais forte, segundo o qual o próprio indivíduo entra em conflito consigo mesmo, seria impossível. (PINHEIRO, 2008, p. 205)

Nesse ponto, é especificada a realidade positiva do conflito interno que nos questionamos anteriormente, ao mesmo tempo em que se assume sua determinação exterior. Um homem tem uma ideia falsa. Sua mente a contém. Essa ideia está contida na mente humana. Passivamente. Ou seja, a mente humana envolve algo que, com relação a ela, é negação, não-ser. Mas, exatamente porque essa ideia falsa que é contida pela mente humana a nega, ela não pode ser explicada por esta mesma mente humana, considerado tal homem em si mesmo.

Ora, mais uma vez, nos questionamos: em que sentido podemos dizer que algo contraditório pode estar em um mesmo sujeito? Repetimos: na forma da latência. A divisão da mente não significa a divisão da mente da coisa considerada em si mesma, mas, ao contrário, mais precisamente, refere-se à oposição da mente da coisa com relação ao que de exterior e conflituoso por ela é englobado. Quer dizer, em sentido forte, sentido esse que acreditamos ser, efetivamente, o sentido espinosano, não há conflito interno, não há servidão que possa ser voluntária.

Contudo, se se quer admitir o problema sob o enfraquecimento de tais termos, ele existe, mas isso que é conflituoso no indivíduo não é causado pelo indivíduo, mas por ele englobado, envolvido, sendo sempre determinado, causado, mobilizado, por causas externas, estranhas à essência do indivíduo. Sendo assim, o primeiro sentido fraco de interioridade que aventávamos

acaba por subsumir o sentido fraco psicológico, dado que o que dá positividade a este é o primeiro, ou seja, um sentido de “ser contido” que não toca o que define o indivíduo, a sua essência mesma.

Se, realmente, do ponto de vista causal, o fenômeno da acrasia, tal qual acontecera com as noções de autodestruição, de suicídio e de servidão voluntária, é negado, por que ainda cogitamos um certo sentido fraco para tais fenômenos? Tal qual quando analisávamos que contraditórios se dão *em* um mesmo sujeito, mas não *pelo* mesmo sujeito, vimos que o sentido fraco da acrasia é o mesmo, ou seja, o fenômeno acrático se dá *em* um mesmo sujeito, mas não *pelo* mesmo sujeito, não por uma relação *do* agente consigo mesmo. Se mantemos a hipótese de um sentido fraco para tais fenômenos é porque os indivíduos submetidos às paixões vivenciam a contradição, vivenciam o conflito. A consciência do conflito, que não foi causado por eles, mas que se dá neles, figura para os agentes a oposição de sua afirmação com relação a algo externo como divisão, como ilusão de alternativas voluntariamente estabelecidas, dando a tais fenômenos certa realidade fenomenológica: “Nesse nível da descrição fenomenológica, acreditar estar em conflito consigo mesmo e estar em conflito consigo mesmo são estados mentais indistinguíveis, isto é, são uma só e mesma coisa” (PINHEIRO, 2008, p. 206).

Sob esse aspecto do ceticismo filosófico com relação à realidade da acrasia, de um modo geral, a argumentação se escora na ignorância do agente com relação ao que causa e ao que move. Vemos a ilusão do livre-arbítrio por detrás da realidade fenomenológica que o conflito interno assume.

Entretanto, existe ainda um outro modelo de análise cética que dispensa o argumento da ignorância, o qual, declaradamente, se explica segundo os termos do pensamento, e assume, em seu lugar, o argumento do conflito de forças físicas, mecânicas, que, declaradamente, se explicará sob os termos da extensão. Sob o modelo mecânico de ceticismo, o agente conhece o que é melhor para si, o aprova, mas é incapaz de se mover no sentido do bem que lhe aparece. Não é o conhecimento que lhe apresenta o conflito, mas a vontade, que é inevitavelmente contrariada, pelos corpos externos, na performance da ação supostamente acrática. Sendo como for, seja sob o âmbito epistemológico ou psicológico, o móbil é sempre externo e o conflito interno é negado.

Sobre a força dos afetos, sobre em que medida e como o que é externo ao indivíduo o mobiliza, ou seja, sobre a questão do conflito interno, e, se se quer, da acrasia, Espinosa considera ter dado conta nas primeiras dezoito proposições da Quarta Parte da *Ética*, e é com base nelas

que afirma ser fácil compreender em que o homem virtuoso, que se conduz pela razão, se diferencia do servo, que se guia pelo afeto ou pela opinião. Então, Espinosa nos apresenta uma sobreposição das duas vertentes céticas com relação à acrasia, como uma identificação das duas vertentes, já que, segundo ele, não há distinção real entre volição e ideia, entre volições singulares e ideias singulares, entre vontade e intelecto (ESPINOSA, 2015, p. 217; E2p49). Não sendo realmente distintas, uma vertente implica a outra.

Por um lado, sob a primeira forma de ceticismo que apresentamos, no que se refere à ignorância, o servo é caracterizado por se guiar pela “opinião” e por suas ações seguirem-se de coisas que “ignora inteiramente”. Por outro lado, sob a segunda forma de ceticismo que apresentamos, no que se refere, não à ignorância, mas à vontade, o servo é caracterizado pela submissão aos afetos e por suas ações seguirem-se contrariamente e a despeito de sua vontade. A fórmula “quer queira, quer não” presente no escólio em questão, finda por retomar o Prefácio à Quarta Parte da *Ética* (e, portanto, a fórmula de Ovídio), onde se sabe o melhor, onde se quer, essencialmente, o melhor, mas a vontade é contradita, conflitada, coagida contra o que se conhece e se aprova, contra si próprio.

Outro momento em que vemos em marcha a sobreposição das dimensões cognitiva e “conativa” pode ser extraído de E3p17esc (ESPINOSA, 2015, p.265), onde encontramos estabelecida a analogia entre a dúvida e a flutuação do ânimo: “O estado da mente que provém de dois afetos contrários é chamado de flutuação do ânimo [*animi fluctuatio*] e está para o afeto assim como a dúvida está para a imaginação [*ut dubitatio imaginationem*].”

A paridade da força dos afetos contrários, de tristeza e de alegria, imobiliza, suspende, o indivíduo em sua intencionalidade, ao mesmo tempo em que, devido a afirmações contrárias que lhe acometem com um mesmo grau de evidência, o mantém sob o regime da dúvida⁵. Sendo como for, nada se perdeu da postura cética com relação à acrasia. As disposições contrárias se dão *no* sujeito, e não pelo sujeito. O conflito interno se dá sempre no sentido fraco de *interior da mente*, da mesma maneira que descrevemos a latência e o englobamento dos elementos

⁵ “Há, certamente, diferenças entre esses dois tipos de flutuação devido ao caráter afetivo da primeira e cognitivo da segunda. Assim, a dúvida cognitiva indica mais um estado de ignorância do que uma determinação da realidade, uma vez que, no real, não há contradições; já no nível afetivo pode haver oposições irreduzíveis: dados afetos opostos de alegria e de tristeza, causados pelo mesmo objeto, e dotados de grau de força idênticos, “odiamos e ao mesmo tempo [*simul*] amaremos” essa coisa. A acrasia, portanto, não é idêntica à flutuação da alma, na medida mesmo em que, na primeira, há uma decisão sobre o que é o melhor; entretanto, os dois fenômenos ocorrem de forma complementar.” (PINHEIRO, 2008, p. 219).

contraditórios externos à mente considerada em si mesma; nunca se dá no sentido forte, em que estariam cindidos o conhecimento adequado do melhor para si e o desejo, tanto um como outro como se seguindo do indivíduo considerado em si mesmo, e este, o desejo, derrotando aquele, o conhecimento, a despeito da racionalidade da deliberação.

Se mantida a distinção conceitual precisa dos elementos em jogo, tudo o que abordamos até o presente momento nega a positividade da aniquilação de si mesmo, do suicídio, da servidão voluntária e da acrasia. E se a postura de Espinosa se manteve cética com relação à realidade destes fenômenos, porque insistimos na busca de uma interioridade para tais conflitos? Já dissemos, porque tais hipóteses assumem função explicativa, função essa que indica a positivação, em algum nível, de determinados eventos da realidade afetiva dos indivíduos. Ou seja, todo o ceticismo depreendido, ao que tudo indica, contrariamente ao que poderia se supor, deve comportar um mínimo de realidade, em sentido fenomenológico, do conflito interno, em seu sentido fraco de interioridade. Essa é toda a questão: a realidade do conflito interno é fenomênica e a noção de interno própria ao conflito em descrição não se refere à essência, mas à presença de elementos estranhos e contraditórios em *articulação com* o indivíduo na existência, na duração, no tempo.

Ao poder explicar como desejos contrários podem estar *em* um mesmo sujeito (ainda que o conhecimento de contrários por um só homem e ao mesmo tempo seja negado) e, com isso, desmistificar a origem da crença ilusória na existência efetiva de um conflito interno (em sentido forte), Espinosa pode, simultaneamente, mostrar de que modo essa crença, essa ilusão, implica necessariamente uma disposição afetiva que toma o externo pelo interno. É interessante: exatamente porque se iludem quanto à interioridade do que é externo é que isso que é externo é mais “interiorizado”. Tal crença envolve paixões ligadas a forças externas, imaginadas falsamente, contudo, consideradas pelo agente crente *como se fossem* internas, que se apresentam para o agente como advindo do agente e, ao mesmo tempo, em contraposição às determinações racionais desse mesmo agente.

Seres imaginários podem ter efeitos reais, de tal modo que uma duplicação representativa do conflito externo no interior da mente do homem submetido às paixões o levará a crer erradamente que ele é a fonte de decisões contra si mesmo, o que, por sua vez, causará uma diminuição efetiva de sua potência de existir. De maneira aparentemente paradoxal, a falsidade da representação segundo a qual há um conflito interno não exclui a produção efetiva de um afeto que, sendo ligado a essa ideia falsa é, ao menos em um sentido fraco, causada pelo indivíduo que a pensa (a saber, na medida em que as ideias falsas

são modos de uma determinada mente, explicados por sua realidade formal). (PINHEIRO, 2008, p. 220)

Princípio explicativo da crença ilusória e da interiorização do conflito: o livre-arbítrio. Caso exemplar do modelo geral utilizado para explicar a efetividade passional dos aparentes conflitos internos: o suicídio. Tanto o princípio quanto o modelo encontram no espinosismo uma explicação positiva das suas causas, da sua ilusão, bem como uma teoria alternativa a respeito do que realmente ocorre na postulação de um e de outro. E tanto a explicação quanto a teoria alternativa proposta por Espinosa expurgam a realidade da fórmula da acrasia, da hipótese da servidão voluntária, do suicídio. Quer dizer, repele qualquer amenização de seus móveis conceituais, expurga um sentido fraco de interioridade.

Referências Bibliográficas:

- ABENSOUR, M. (2015) *Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire*; [online] Astérior: <https://journals.openedition.org/asterion/2594> : 07/02/2021.
- CHAUÍ, M. (2014). *Contra a servidão voluntária*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- DELEUZE, G. (2009). *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. 2ª. edição. Fortaleza: EdUECE.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. (1972). *L'Anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie I*. Paris: Minuit.
- ESPINOSA, B. (2003). *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2009). *Tratado Político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- _____. (2012). *Breve tratado de Deus do homem e de seu bem-estar*. Tradução Emanuel A. R. Fragoso, Luís C. G. Oliva. Belo Horizonte, Autêntica Editora.
- _____. (2015). *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- _____. (2015b). *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução Cristiano Novaes de Rezende. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp.
- HEGEL, G.W.F. (1992). *Fenomenologia do Espírito*. Vol. 1, Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes.
- LA BOÉTIE, É. (1982). *Discurso da servidão voluntária*. Tradução Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Editora Brasiliense.
- MACHEREY, P. (1997). *Introduction à l'Éthique. La quatrième partie: la condition humaine*. Paris, PUF.
- RAMOND, C. (2007). *Dictionnaire Spinoza*. Paris, Ellipses.

- ROUSSEAU, J.J. (2006). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Gallimard.
- PINHEIRO, U. (2008). *Acrasia, metamorfoses e o suicídio de Sêneca na Ética de Espinosa*. *ANALYTICA*, vol. 12, nº 2, p. 199-244.
- SPINOZA, B. (2014). *Spinoza: Obra completa II*. Tradução J. Guinsburg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva.