Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 53 jul-dez 2025 ISSN 1413-6651

IMAGEM a capa celebrativa dos 30 anos do *Grupo de Estudos Espinosanos* justapõe detalhes de três imagens empregadas em diferentes momentos dos *Cadernos Espinosanos*. O *Retrato de Espinosa* (1956) por Pablo Picasso, utilizado nas capas dos n. 1-7, de 1996 a 2001. Duas imagens de Johannes Vermeer: *O geógrafo* (1668), capa n. 29, 2014; e *Moça lendo uma carta à janela* (1659), capa n . 8, 2002, que foi um número especial da revista, apresentando apenas textos com autoria de mulheres.

O INDIVÍDUO E A COMUNIDADE: CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE *NATUREZA HUMANA* EM ESPINOSA

Thomaz Spolaor
Doutor, Universidade Federal do Rio Grande do Sul,
Porto Alegre, Brasil
thomazspolaor@hotmail.com

RESUMO Este artigo investiga o conceito de *natureza humana* em Espinosa, destacando as ambiguidades em sua articulação com noções como essência, singularidade e universalidade. O problema central reside na aparente contradição entre a essência como princípio singularizador e a possibilidade de uma natureza humana comum. Defende-se que Espinosa redefine a essência como propriedade recíproca à coisa singular (EII def. 2), excluindo abstrações universais (como no modelo aristotélico) e vinculando-a ao *conatus* (EIII P6) e às noções comuns. O percurso argumentativo divide-se em: (1) análise da redefinição da essência; (2) exame da *totalização* como estrutura que integra o singular ao todo; (3) discussão da *individuação* via *conatus*; e (4) reconciliação entre singularidade e comunidade na natureza humana. Conclui-se que a essência humana, em Espinosa, é dinâmica, fundada em leis naturais que unem o particular e o coletivo.

PALAVRAS-CHAVE Natureza humana; Essência; Singularidade; *Conatus*; Noções comuns

INTRODUÇÃO

A *Ética* de Espinosa propõe uma noção de natureza humana que desafia a tradição de seu tempo. Enquanto o aristotelismo – um dos alvos da crítica de Espinosa – teria concebido a essência como um universal abstrato, compartilhado por múltiplos indivíduos, Espinosa redefine a essência como algo intrínseco à coisa singular, vinculado ao *conatus* – o esforço de uma coisa singular para perseverar no ser. Essa abordagem levanta certas questões: como conciliar a singularidade radical da essência com a ideia de uma natureza humana comum – sugerida, aliás, pelo próprio Espinosa? E como essa redefinição impacta a sua compreensão da ética e da política?

Este trabalho busca endereçar esses problemas, argumentando que a natureza humana em Espinosa não é um modelo estático, mas um processo contínuo e dinâmico de individuação e integração em redes de relações. Buscarei analisar esse problema em quatro momentos: (1) a redefinição da essência como propriedade recíproca à coisa singular; (2) a estrutura do que chamarei de *totalização*, teoria que integra o indivíduo ao todo e sem o que ele não pode ser compreendido; (3) o papel da teoria do *conatus* para a individuação, bem como as relações de interioridade/exterioridade que essa teoria contempla; e (4) a reconciliação entre singularidade e comunidade que, com base em uma aproximação com (mas também diferenciação do) naturalismo hobbesiano, coloca essa noção no centro do problema político, e também de sua solução. Com base nessas análises, busco mostrar como a natureza humana, em Espinosa, é uma expressão dinâmica de leis naturais que unem o particular ao coletivo, oferecendo uma base para repensar a liberdade, a ação e a vida em comum.

1. A REDEFINIÇÃO DO CONCEITO DE ESSÊNCIA

Espinosa se vale dos termos *natureza* e *essência* em contextos que, em um primeiro momento, sugerem a universalidade desse conceito, a exemplo de uma passagem do escólio de EI P8, proposição cujo contexto é a derivação da infinitude de uma substância, estando dado que uma substância só pode ser *única*:

> Se, por exemplo, na natureza das coisas existem 20 homens (os quais, a bem da clareza, suponho que existem simultaneamente e que, até então, não tinham existido outros na natureza), não bastará (para darmos a razão por que 20 homens existem) mostrar a causa da natureza humana em geral. Porém, será necessário ademais mostrar a causa por que nem mais nem menos de 20 existem, visto que (...) de cada um deve ser dada a causa por que existe. E esta causa (...) não pode estar contida na própria natureza humana, visto que a verdadeira definição de homem não envolve o número 20 (Espinosa, 2015, EI P8 esc. 2, p. 57).

Se da definição do homem não se segue que ele exista, como atestado pelo primeiro axioma da segunda parte da *Ética* (cf. *ibid*., EII axioma 1), isso sugere que se possa pensar em uma definição *comum* de homem que não implica a existência *singular* de um homem em particular. Em um primeiro momento, portanto, isso parece apontar para a plausibilidade de uma essência *universal*. Contudo, embora algo possa, com efeito, ser definido sem que dessa definição se siga que essa coisa exista em ato – com exceção da definição de Deus –, o vínculo dessa definição com a ideia de uma essência comum a muitas coisas (tradicionalmente tidas por logicamente *possíveis*) parece ser rejeitado, pois a definição que expressa, de maneira mais direta, a doutrina espinosista da essência aponta para uma reciprocidade entre as propriedades que pertencem a uma essência, de um lado, e a coisa que a essência define, de outro:

> Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, retirado, a coisa é necessariamente suprimi-

> da; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido (*ibid.*, EII def. 2, p. 125).

Uma leitura atenta dessa definição permite notar que aquilo que é definido não é exatamente o conceito de *essência*, mas sim daquilo que é *pertencer a uma essência*, isto é, da *propriedade essencial* de uma coisa que, *constituindo a essência enquanto tal,* é tão *necessária* quanto *suficiente* para o ser e a concepção dessa coisa[1]. A definição aponta que uma tal propriedade torna a essência de uma coisa um fator de *singularização*: a essência e a coisa se reciprocam. Esse caráter opõe o conceito espinosista de essência a outras doutrinas, notoriamente o modelo aristotelista, segundo o qual, em grandes linhas, a essência é concebida como uma propriedade *universal* e *abstrata* que pode ser *compartilhada* por várias instanciações particulares. Espinosa dedica o escólio do corolário de EII P10, proposição que rejeita o pertencimento do ser da substância à essência do homem, a uma crítica a essa concepção de essência. O que Espinosa estabelece é que, muito embora a essência de qualquer modo dependa da substância para ser e para ser concebida, disso não se segue que o ser da substância constitua a essência do modo[2]. Opondo-se a essa doutrina pelo vínculo do conceito de essência à afirmação da coisa singular *enquanto tal*, Espinosa opera um deslocamento da generalidade da essência para o conceito de *noção comum*, a tal ponto que esses conceitos se tornam, sob certo aspecto, mutuamente excludentes:

1 Ver, por exemplo, Busse (2009, p. 27): "Se Espinosa quisesse fornecer uma definição de essência em sentido estrito, ele teria, sem dúvida, introduzido assim: *Per essentiam, intelligo id (...)*. Ora, ele escreve: *Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico (...)*. Antes do que uma definição de essência, o texto fixa, então, os requisitos suscetíveis de demarcar, dentre os predicados de uma coisa, aqueles que constituem, ou não, a essência".

2 Como observa Gueroult (1974, pp. 112-115), a suposição de que a essência de uma coisa da qual outra coisa depende para ser e para ser concebida deve, por isso mesmo, pertencer à essência desta última parece, de fato, encaixar-se ao método aristotélico de abstração e explicação das coisas pelo gênero e diferença específica, em que o universal, ao definir o sujeito particular, constitui, por isso mesmo, a sua essência. Ver, também, Chaui, 2016, p. 37.

"Aquilo que é comum a todas as coisas (...) e está igualmente na parte e no todo não constitui a essência de nenhuma coisa singular" (Espinosa, 2015, EII P37, p. 193).

Ora, a reciprocidade entre uma essência e as definições universais classificatórias compostas por *gênero* e *diferença específica* são expressamente rejeitadas no primeiro escólio de EII P40. Nesse escólio, Espinosa, contudo, não opõe o termo "universal" à teoria das essências das coisas, mas sim à recém apresentada teoria das *noções comuns*. A crítica aos *universais* diz respeito a um outro aspecto da natureza das coisas, a saber, não às suas condições de singularização, mas àquilo que é comum a muitas coisas singulares. Nesse sentido, Espinosa desenvolve a desvinculação, já demonstrada em EII P37, entre a noção de propriedade comum e a noção de propriedade essencial, considerando-as excludentes entre si, ao mesmo tempo em que rejeita o papel da *abstração* para produzir *ideias de razão*, ou seja, legítimas *noções comuns*. Pelo contrário, a abstração se converte em uma ideia correspondente às inúmeras afecções do corpo tidas por similares entre si em conformidade a um critério determinado não pela comunidade real de propriedades entre diferentes indivíduos (razão), mas sim à maneira como o corpo é particular e circunstancialmente afetado (imaginação).

Assim, por exemplo, as semelhanças entre muitos homens efetivamente percebidos se convertem em ideias imaginárias daquelas propriedades que mais afetaram o corpo e das quais, portanto, a mente mais facilmente se recorda, ao passo que desconsidera pequenas diferenças (ou seja, as afecções que *naquele* corpo foram menos intensas) entre cada uma dessas inúmeras imagens. Por essa perspectiva, aquilo que é tido por uma referência à natureza humana universal pelo nome "homem" não é senão a conjunção daquelas propriedades mais facilmente recordadas, em razão da força desta ou daquela afecção do corpo, continuamente reforçada, em uma mente particular. Outrora tida por uma verdadeira definição de homem, "animal racional" não tem outro valor epistêmico do que "animal que ri" ou "animal bípede", na medida em que, longe de expressar uma noção comum de razão

acerca de propriedades que convêm entre os homens, é reduzida apenas a uma maneira, dentre inúmeras, de se referir àquelas afecções mais vivazes de nosso corpo, pelas quais recordamos coisas que, por isso mesmo, são tidas por semelhantes entre si. A noção de *essência* parece, então, apontar para uma interdição de uma concepção universalista da essência ou natureza das coisas, na medida em que esse conceito passa não a permitir a instanciação de um múltiplo em torno de uma unidade formal comum, mas antes na definição de um indivíduo pela lei que singulariza a sua forma.

Dessa maneira, Espinosa sugere haver dois tipos de propriedades que podem ser ditas de uma coisa: de um lado, as propriedades essenciais dessa coisa que, sendo recíprocas à própria coisa, a constituem como aquele aspecto que a singulariza. A leitura conjunta de EII P10 e EII P37 permite extrair a tese de que aquilo que diz respeito ao ser ou essência da substância – a saber, uma consideração a partir de um de seus *atributos* –, embora não possa deixar de ter um vínculo *necessário* com as *modificações* do atributo, não constitui, contudo, as *essências* dessas modificações. O que os atributos irão constituir será, antes, propriedades comuns a todas elas, a saber, a *extensão* em todo corpo e o *pensamento* em toda ideia. Essa propriedade é uma *qualidade* comum a todas as modificações de um atributo – justamente porque cada uma delas é modificação *do* atributo –, e está na origem das leis que regem universalmente essas modificações. Sendo assim, ao envolverem a extensão, todos os corpos constituem uma comunidade cuja unidade é fundada nessa forma comum – ela é um fator de unidade e identidade dos corpos, não em si mesmos, mas *enquanto corpos*. O que funda a singularidade de *um* corpo, por outro lado, deve ser alguma propriedade que, ainda que sendo igualmente derivada da extensão (pois, novamente, "nada pode ser nem ser concebido sem Deus"), seja capaz de identificá-lo, diferenciá-lo e afirmá-lo perante outros corpos – e é *essa* propriedade que deve, agora sim, *pertencer* à essência da coisa singular.

A essência do homem, que é tematizada em EII P10, é uma essência de coisa singular, e por isso *não* terá como referência nada de realmente

universal, mas antes uma propriedade comumente compartilhada que configura uma condição para a singularização dessa coisa. É certo que aquilo que é afirmado nessa proposição não deixa de ser válido universalmente para qualquer homem; contudo, Espinosa expressamente aponta, no corolário dessa proposição, que as modificações ou afecções dos atributos de Deus que constituem a essência ou forma do homem são *certas* (cf. Espinosa, 2015, EII P10 cor., p. 143). Trata-se, aqui, de uma conformação *determinada* de modificações que, por isso mesmo, constitui um homem singular *enquanto tal*. Dito de outro modo, o que está em questão não é uma natureza *humana*, supostamente válida para todo homem singular *quer exista em ato quer não*, mas sim a natureza "deste ou daquele homem", cuja essência, embora não implique existência (cf. Espinosa, 2015, EII axioma 1, p. 127), deve ser inteligível por suas propriedades essenciais *tão logo exista em ato*.

Por outro lado, algo como uma *natureza humana* deve poder ser concebida, dizendo respeito a propriedades comuns a todos os corpos *humanos*, condição necessária, mas não suficiente, de sua existência e operação. Nesse sentido, aquilo que poderíamos nos referir por uma (1) consideração *coletiva* do homem designa a totalidade de homens enquanto correspondendo a um mesmo *nível de indivíduos* de uma escala (o que só pode ser representado por *noções comuns*). Por outro lado, (2) uma consideração *distributiva* dessa comunidade permite a *individuação* do homem, ou seja, a referência a *um* indivíduo, *essencialmente* distinto dos demais, desse mesmo nível. Ademais, isso também significa dizer que Espinosa compreende que o conhecimento completo da essência de uma coisa envolve, para além das propriedades essenciais que a singularizam, *também* as propriedades comuns que a inserem em uma comunidade de efeitos e propriedades e sem as quais ela não pode ser nem ser concebida[3].

3 Nesse sentido, podemos considerar a interpretação de Renz (2018, pp. 239-249), para quem a distinção entre propriedade essencial e não-essencial (isto é, *comum*) *de uma essência* possuiria uma pertinência *epistemológica*, dizendo respeito ao modo pelo qual se pode conhecer uma essência, ou bem por aquilo que essa essência tem *em comum* com outras

Essa última consideração exige que analisemos o conceito de essência enquanto essa noção implica uma estruturação do ser das coisas que – diferentemente das doutrinas criticadas por Espinosa – não permite um recurso à abstração. Para tanto, dois processos racionais devem ser engajados: de um lado, a (1) *totalização* permite que sejamos capazes de compreender como a natureza das coisas admite, como mencionado, um *nivelamento*; de outro, a (2) *individuação* permite que sejamos capazes de compreender como esse nivelamento propicia, então, que *cada nível* de totalização possa ser legitimamente tomado como um *indivíduo*. Entendo, assim, que a individuação difere da totalização na medida em que o foco desta última está na consideração de uma coisa singular como parte certa de um todo do qual ela depende para ser e ser concebida; a primeira, por outro lado, considera a coisa singular enquanto *singular* – ou, se se preferir, enquanto *unidade*. Essas abordagens seriam, enfim, complementares, e ambas igualmente necessárias, para a inteligibilidade de coisas singulares.

II. A *TOTALIZAÇÃO* COMO ASPECTO ESTRUTURAL DE UMA ESSÊNCIA

A análise de EII P10, considerando a teoria da propriedade essencial extraída de sua definição em EII def. 2 e da teoria das propriedades comuns de certas proposições da segunda parte (e sobretudo EII P37), permite uma redefinição do conceito de essência que comporta tanto propriedades comuns quanto singulares. Por outro lado, desse conceito de essência pode-se extrair as condições de inteligibilidade da *estrutura* de coisas singulares. Por essa abordagem, não se deve jamais partir para a explicação de uma coisa singular tomando-a isoladamente (isto é, *abstratamente*), pois nenhuma coisa singular tem a sua estrutura individual assim compreendida. Nesse sentido, uma primeira abordagem deve considerar processos de *totalização*

essências, ou bem por aquilo que essa essência tem de *singular* e, portanto, a diferencia de outras essências.

implicados na inteligibilidade de uma coisa singular. Toda coisa singular é *parte* de um *todo*, ou seja, a sua inteligibilidade é tributária de uma explicação que supõe o todo do qual ela é parte. É isso que decorre de um modo ser *em outro* (cf. Espinosa, 2015, EI def. 5, p. 45).

Não devemos, no entanto, compreender que algo é *em outro* assim como um *acidente* está em um substrato de propriedades. Antes, a relação referida por essa expressão é mais próxima do aspecto segundo o qual, por exemplo, uma *ideia* é uma modificação do *pensamento*, ou seja, uma ideia *é* pensamento, mas este não enquanto tido absolutamente, e sim *modificado* de maneira certa e determinada. Para Espinosa, o pensamento é a substância somente enquanto sua essência é exprimida como pensante (e não, por exemplo, *extensa*). A mente, por sua vez, é modo certo e determinado dessa expressão; portanto, a essência da mente *envolve* o pensamento como um *efeito* deste, sem o qual não pode ser nem ser concebida. Essa conclusão é comumente válida para toda relação entre causa e efeito, em consonância com EI axioma 4 (cf. *ibid.*, p. 47): todo efeito depende de sua causa (tanto para *ser*, quanto para *ser concebido*), e é a essa relação que o termo *involvere* se refere. Trata-se de uma relação, portanto, *assimétrica*, pois não se segue que o ser ou essência da causa *pertença* à essência do efeito (como traz o exemplo paradigmático entre a substância e o homem de EII P10). Ora, a essência é *constituída* daquelas propriedades que *singularizam* a coisa (relação, agora, *simétrica*). As propriedades que pertencem ou constituem a essência de uma coisa são recíprocas à própria coisa de que são propriedades essenciais (cf. *ibid.*, EII def. 2, p. 125).

É à luz dessas duas relações, referidas pelos termos *involvere* e *pertinere*, que devemos compreender as relações das partes com o todo que explicam a mente perante o pensamento, ou, ainda, o corpo perante a extensão: a mente e o corpo são partes em relação ao todo do pensamento e da extensão, na medida em que, exprimindo uma modificação certa e determinada do *todo* (ou seja, do pensamento e da extensão considerados *absolutamente*), por isso mesmo eles o *envolvem* – assim, diremos que

tudo aquilo que *constitui* a essência do *todo* se converterá em *propriedades comuns*, mas não essenciais, das *partes* desse todo. Por outro lado, nem o corpo e nem a mente serão *definidos* pelo pensamento ou pela extensão, justamente porque eles não são *absoluto* pensamento e *absoluta* extensão. Assim, o ser do todo não *constitui* a forma das partes, embora, na medida em que participam, ou seja, são *coerentes* com o todo[4], elas constituam uma *comunidade* cujo fundamento são aquelas propriedades que são comuns entre elas.

Isso dito, da perspectiva do todo referente ao atributo, deve-se considerar que suas partes (os modos finitos) são mais ou menos coerentes entre si em um campo de interações dinâmicas. Contudo, isso não se dá de maneira imediata a partir do próprio atributo[5]. Baseando-nos nas considerações de Espinosa a partir da Carta 64 a Schuller (Espinosa, 2023, pp. 289-291), a começar pelo atributo (considerando, por exemplo, a extensão), deriva-se, primeiramente, uma modificação infinita definida pelo simples movimento e repouso, aquilo que constitui a essência do assim chamado *modo infinito imediato* da extensão. É apenas mediatamente, a seguir, que se constitui o campo infinito da *face total do universo* (*facies totis universi*), isto é, o *modo infinito mediato* da extensão. É neste campo, definido por leis comuns que regulam e condicionam as diversas proporções de movimento e repouso, que se pode, enfim, compreender as essências de modos finitos, entendidos, segundo uma formulação de Matheron (2011, p. 590), como "sistemas finitos relativamente estáveis". Assim sendo, aquilo que constitui as essências dos modos infinitos (isto é, no caso da extensão, as leis do movimento e

4 Assim Espinosa define a relação de uma parte com toda outra parte de um mesmo todo na Carta 32 a Oldenburg: "por coerência (*cohaerentia*) das partes nada outro entendo senão que as leis ou a natureza de uma parte se acomodam tanto às leis ou à natureza de outra que não se contrariam de jeito algum" (Espinosa, 2021, Carta 32, p. 233).

5 Para uma consideração acerca da maneira como se pode compreender a teoria espinosista da finitude por uma contraposição à infinitude em seus diversos sentidos, ver Louzado, 2024.

repouso), são convertidas, então, para cada modo *finito* de um atributo, em *propriedades comuns* desses modos.

Por outro lado, também os modos finitos são entendidos por meio de totalizações, embora, dessa vez, elas sejam sempre *relativas* – totalizações parciais que não podem ser nem ser concebidas sem o todo absoluto do atributo, supondo, agora também, as leis que definem suas modificações infinitas. Os modos finitos podem ser assim considerados em relação àquilo que configura as *suas* partes, de maneira a tornar concebível uma *individuação*. Nesse caso, pode-se conceber diferenciações quanto a *níveis de totalização*, pois as partes que configuram um todo relativo podem, elas próprias, ser tomadas, cada uma, como um todo em relação, agora, às *suas* próprias partes e, assim, ao infinito. Dessa maneira, pode-se conceber a individuação de uma *afecção do corpo* como parte em relação ao corpo *considerado como todo*, mas também ela própria como um todo em relação àquilo que a define como uma coisa singular em mérito próprio[6]. Nesse caso, a afecção (a exemplo de uma afecção do corpo humano), tida por parte de um todo relativo (a exemplo do próprio corpo humano), dependerá desse todo relativo para ser e ser concebida sem que o todo relativo constitua a sua essência, da mesma maneira como o todo relativo (i.e. um modo finito), tomado como parte, depende do todo absoluto (i.e. a substância) para ser e ser concebido, sem que à essência desse modo finito pertença o ser da substância (cf. Espinosa, 2015, EII P10, p. 141).

6 É a *Carta 32*, com o célebre argumento do *verme no sangue*, que permite essa interpretação: "finjamos agora, se te apraz, que no sangue vive um *vermezinho* que seria capaz de discernir com a vista as partículas de sangue, de linfa etc., e de observar pela razão como cada partícula, a partir do choque de outra, ou resile, ou comunica parte de seu movimento etc. Ele viveria no sangue como nós nesta parte do universo e consideraria cada partícula de sangue como um todo, e não como uma parte, e não poderia saber como todas as partes são moderadas pela natureza universal do sangue e são forçadas a acomodar-se umas às outras, tal como a natureza universal do sangue exige, de modo que consintam entre si de maneira certa" (Espinosa, 2021, Carta 32, p. 235). Para um comentário acerca da Carta 32, ver Chaui, 2016, pp. 40-51.

A essência do homem, assim, é regida por leis certas de singularização, correspondentes a formas certas e determinadas dos atributos pensamento e extensão. O conceito de *forma* é aqui introduzido de maneira a indicar leis que, referentes a cada atributo em que essa modificação se expressa, individuam essa modificação sob este ou aquele atributo. Uma *ideia de afecção do corpo* (cf. *ibid.*, EII P16, p. 163), assim, será uma forma assinalada em razão da relação que ela tem com a mente (i.e., *a ideia do corpo* – cf. *ibid.*, EII P13, p. 149), configurando parte dela; mas ela própria, sendo também uma ideia, é igualmente uma forma ou coisa singular em relação às *suas* afecções. É assim que a *ideia de afecção do corpo* e a *mente* serão formas distintas do pensamento, muito embora a primeira, sendo parte da segunda, envolva e dependa desta, tida por total, para ser e ser concebida. As suas essências responderão pela individuação de cada uma dessas formas, muito embora haja um vínculo entre elas, referente à relação parte/todo (ou, ainda, efeito/causa), cuja marca é o verbo *involvere*. Trata-se, com efeito, de uma teoria da individuação *relativa*, isto é, uma teoria que, estando entendido que não somente é real aquilo que é *em si* e *por si mesmo concebido* (ou seja, o absoluto e incondicionado), estabelece condições certas de individuação.

III. A *INDIVIDUAÇÃO* COMO ASPECTO ESTRUTURAL DE UMA ESSÊNCIA

É supondo as relações entre parte e todo, que aqui refiro por *totalização*, que o conceito de *conatus* é fundado na terceira parte da *Ética*. A tese espinosista de que "cada coisa, tanto quanto é em si mesma [*quantum in se est*], esforça-se [*conatur*] para perseverar em seu ser" (cf. Espinosa, 2015, EIII P6, p. 251. Colchetes meus) é apontada por Matheron (1988, p. 9) como "o único ponto de partida de toda a teoria das paixões, de toda a política, e de toda a moral de Espinosa". Não é que o homem não estivesse presente desde as duas primeiras partes da *Ética*, ao menos quanto aos fundamentos primeiros de sua inteligibilidade. É que a noção de *conatus* cumpre o papel de consolidar todas as expressões da unidade que define o homem, operando como uma espécie de centro gravitacional das maneiras de entender essa

unidade. O *conatus* é a própria *potência* de uma coisa singular. Na medida em que a definição da noção de *conatus* refere-se à singularização de um modo, ele independe de uma consideração sob este ou aquele atributo. Isso é dizer que o *conatus* responde pela individuação de uma coisa singular. Seja pelo pensamento, seja pela extensão, o *conatus* é sempre um e o mesmo, o que muda de um atributo para outro é a explicação da forma como essa potência é exprimida (se extensa, ou se inteligível).

Por outro lado, a noção de *conatus* deve poder dar conta de uma essência que, dizendo respeito à forma de coisas singulares, corresponde a uma unidade real *dinâmica*, e não a uma definição estática concebida abstratamente. A essência do homem é constituída por modificações certas dos atributos de Deus (cf. Espinosa, EII P10, cor., p. 141). Isso é dizer que, uma vez *envolvendo* os atributos divinos, as essências de modos finitos – homem incluso – serão *constituídas* de formas que, embora *comuns* entre si relativamente a propriedades que definem a essência *do atributo* que elas envolvem, os singularizam e constituem, portanto, o fundamento de sua *diferenciação*. O plano das modificações certas dos atributos de *Deus* é o campo da determinação das infinitas variações afetivas, isto é, das constantes interações (cujo fundamento é a *comunidade* de propriedades não-essenciais dos modos finitos) relativas às maneiras como as modificações certas *afetam e são afetadas*. Esse campo, que constitui o *modo infinito mediato* do atributo, é definido por um *nexo infinito de causas finitas* que formam a ordem da natureza inteira, com fundamento em EI P28:

> Qualquer coisa singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar a não ser que seja determinado a existir e a operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta causa também não pode existir nem ser determinada a operar a não ser que seja determinada a existir e operar por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito (*ibid.*, EI P28, p. 93).

Embora essa proposição diga respeito à *existência* de coisas singulares, ela é importante para que possamos compreender a noção de essência. À essência de um modo finito não pertence a existência, como, ao contrário, é o caso daquilo que é *causa de si* (cf. *ibid.*, EI def. 1, p. 45); assim, portanto, "a essência do homem não envolve existência necessária" (*ibid.*, EII axioma 1, p. 127). Mas isso também é dizer que a essência do homem jamais é inteiramente expressa em alguma coisa singular, pois, enquanto modo finito, a existência dessa coisa singular não se baseia puramente nessa essência, mas nas resultantes de sua interação com afecções exteriores. São precisamente essas relações exteriores que são descritas em EI P28 enquanto constituindo a explicação da *existência e operação* de coisas singulares.

A existência de uma coisa singular, embora não se siga puramente da positividade de sua essência (isto é, o seu aspecto interior), não é, contudo, determinada por pura exterioridade, ou seja, por *negação*. Se assim fosse, a própria coisa singular jamais poderia ser dita agir, mas antes seria unicamente determinada por paixões (e, a rigor, por pura *negação* – o que é absurdo). Ora, porque "(...) a definição de uma coisa singular afirma, e não nega, a essência da própria coisa" (*ibid.*, EIII P4 def., p. 249), essa essência deve ser constituída de algo que *põe* essa coisa no ser, de maneira que a coisa se determina e é determinada a existir na relação entre esses aspectos. Mas qual o fundamento dessa positividade? Evidentemente, a natureza divina, de cuja necessidade devem "seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo o que pode cair sob o intelecto infinito)" (*ibid.*, EI P16, p. 75).

Essa decisiva proposição da primeira parte identifica a essência divina com a sua potência infinita de agir, estabelecendo o fundamento da equivalência entre a noção de *propriedade* e a noção de *efeito* que caracteriza o *conatus*. Contudo, Espinosa igualmente entende que a conceptibilidade da coisa (na medida em que ela *pode cair sob o intelecto infinito*) põe não apenas a sua essência, como igualmente a sua *existência*. Se algo é a sua própria afirmação no ser (o seu *conatus*), disso deve se seguir, como um efeito necessário, igualmente a sua potência de *existir*. Conforme a segunda demonstração de

EI P11 (cf. *ibid.*, pp. 59-61), a menos que algo seja em si mesmo inconcebível (a saber, uma essência *em si mesma* contraditória, como a de um *círculo quadrado*), essa coisa tem uma essência, isto é, uma potência interior de produzir efeitos – e, portanto, ela os produz, ou seja, ela *existe*. Mas, à diferença da substância ela própria (cuja essência envolve existência), essa coisa existe *sob condições certas*, a saber, que nada *outro* a impeça de existir. Assim, devem existir razões, sempre *positivas*, para que algo não exista – sejam internas, no caso das contradições, sejam externas, no caso de *tudo o mais*[7].

Se, por um lado, a essência da coisa, em razão da própria natureza divina, afirma o ser da coisa sem qualquer restrição de origem *interna* (pois, não sendo contraditória, nada encontramos em sua definição que possa destruí-la – cf. Espinosa, EIII P4, dem., p. 249), dessa essência não se determinará existência ou inexistência *senão* pela concorrência de afecções *externas* a ela (isto é, os infinitos efeitos que se seguem de *outras* infinitas essências que igualmente se põem no ser). Assim, *todas* as essências concebíveis existem formalmente nos atributos de Deus, inclusive a de coisas singulares, e suas ideias (enquanto *seres objetivos*) existem igualmente no intelecto divino (cf. *ibid.*, EII P8 cor., p. 139). Isso, contudo, não implica que essas coisas existam *na duração*, que resta dependente de suas afecções exteriores da ordem da natureza tomada por inteiro (isto é, a própria relação descrita em EI P28).

O fator de interioridade da essência de coisa singular contrasta, assim, com o fator de *exterioridade* de essências outras que, em virtude de *suas* próprias potências, podem vir a destruí-la (cf. *ibid.*, EIII P4, p. 249). A exterioridade *pode* vir a destruí-la precisamente porque esse fator, diferentemente da *interioridade* de sua essência, pode tanto igualmente afirmá-la (na medida em que, concordando com a essência, a afecção *convém* com ela),

7 Essa é a consideração de Matheron (2011, p. 573), que conclui seu argumento observando que "devemos nos remediar do mau hábito de perguntar-nos 'por que há algo ao invés de nada?', como se o *nada* fosse mais inteligível do que o *ser*. A questão correta seria, ao contrário, 'por que existem *somente* certas coisas antes do que *todas*?' E a resposta correta, como sabemos, é que tudo realmente acaba por existir".

quanto também *contrariá-la*, de maneira a tanto diminuir a sua potência de agir quanto superá-la, ou seja, determinar a sua inexistência na duração. A *existência* (ou a *inexistência*) da coisa singular é fundada na relação de *conveniência* ou de *contrariedade* da afecção exterior com a essência dessa coisa.

Embora o foco das proposições EIII P6 e P7 seja o aspecto interno da coisa (marcado pela expressão *quantum in se est* referente à *essência*), devemos considerar que igualmente a exterioridade estaria presente, embora, de certa maneira, *ocultada*, e formando como que um pano de fundo para a compreensão da noção de *conatus*. Isso se explica porque a teoria dos afetos da terceira parte da *Ética* não é voltada a uma teoria da ação no sentido da potência absoluta de Deus (sem mais), mas antes a uma teoria das causas das *operações* (e, de maneira mais específica, das operações *do homem* enquanto derivadas da ação divina)[8].

Primeiramente, a noção de *conatus* requer uma referência ao (1) *aspecto interior* correspondente à essência ou forma da coisa. Esse aspecto refere-se, puramente, às condições de sua afirmação no ser, isto é, aquelas condições que, *se for o caso que a coisa exista*, explicam a dimensão *ativa* de suas operações segundo as quais o ser da coisa é *posto*, e ainda que esse aspecto constitua *a menor parte* das afecções que a determinam a existir e operar, isto é, que essa operação constitua, em sua maior parte, uma *paixão*. Isso é dizer que o aspecto interior da coisa, a sua forma ou essência, não seria, a rigor, a própria coisa em sentido *concreto*, mas antes uma condição, tanto para ser

8 Seguindo uma formulação de Chaui (1999, p. 885), "a distinção entre *agere* e *operare* funda-se na distinção entre o que é necessário *por essência* e o que é necessário *pela causa*". Esse segundo sentido de necessidade não exclui o primeiro, apenas assinala o caráter condicional imposto pela participação de causas exteriores para constituir a inteligibilidade de uma determinação ou afecção de uma coisa singular. A noção de *operação* não exclui, portanto, a noção de *ação*; ela apenas distingue, em conformidade com EI def. 7, a *ação absoluta* que se segue da essência da substância única, da *ação relativa* produzida pelas coisas singulares que, tendo essa ação absoluta por critério, somente existem e *operam* de maneira certa e determinada.

quanto para ser concebida, de suas *operações* que, agora sim, constituem ou bem *ações* ou bem *paixões* concretas, isto é, os efeitos dela que dependem da proporção de interioridade e de exterioridade para a constituição de suas afecções.

Em segundo lugar, essas operações necessariamente supõem uma interação com um (2) *aspecto exterior* que diz respeito às forças de origem externa, quer essa interação determine uma *contrariedade* com a essência da coisa, destruindo-a (ou, ao menos, impelindo a coisa a *adaptar-se* a elas), quer estabeleça uma *conveniência* com essa essência, determinando-a a agir em acordo com suas próprias forças, e até mesmo de maneira a expandi-las. O produto dessa interação é o efeito resultante da proporção segundo a qual as forças exteriores convêm com a força interior da coisa, ou são contrárias a ela. Esses dois aspectos estão dubiamente contidos no significado de *esforço*, na medida em que não faz sentido um esforço senão no contexto de uma *reação*, que pode ser tanto ativa quanto passiva.

Agora, o esforço da coisa, considerada não apenas *em si mesma*, mas supondo *também* as forças externas que a pressionam e a constrangem, ou que igualmente podem com ela convir (*convenire*), é aquilo que determina um *efeito resultante* que corresponde à sua (3) *existência*, ou seja, os diversos estados ou operações resultantes que essa essência exprime *na duração* em conformidade com o esforço de conservação. Trata-se de uma composição de fatores que resulta em um estado ou afecção da coisa, ou seja, a sua *existência em ato na duração*. É certo que, tanto na formulação de EIII P6 quanto na de EIII P7, o aspecto essencial da coisa é referido por meio da noção de *conatus*, privilegiando o aspecto puramente interior da essência da coisa ao desconsiderar as forças externas que a contrariam ou que com ela convêm. O uso feito dessa noção nessas passagens, portanto, não se refere explicitamente à existência na duração precisamente porque abstrai um dos fatores que a determinam. Antes, por se referir ao aspecto puramente interior da coisa, ele diz respeito, portanto, a uma lei ou regra eterna e fixa da coisa, segundo a qual a sua essência, decorrendo da essência divina, é

pura e simples afirmação de seu ser, o que se converte, como visto, em uma condição necessária da sua existência. Esse aspecto será o fator que responde pela sua *unidade* e *identidade*, muito embora essa unidade e identidade não possam *existir* na duração senão enquanto operação ou estado resultante de uma interação com outras forças.

A articulação entre o conceito de *forma*, referente à essência da coisa, e as variações relativas às operações que, referentes à sua existência na duração, em certa medida convêm com essa forma, são exemplarmente trazidas, sob o quadro geral da extensão, na *Pequena Física* que sucede EII P13. Conforme a *Definição* trazida nessa passagem (cf. Espinosa, 2015, p. 149), a unidade e identidade de um *indivíduo*, conceito a que essa definição é dedicada, é definida em razão de uma *proporção* ou *razão certa* (*certa ratio*) de movimento e repouso. Adiante, no escólio do Lema VII (cf. *ibid.*, pp. 159-161), Espinosa discorre acerca de diferentes níveis ou gêneros de indivíduos, correspondentes à teoria das *totalizações parciais* acima analisadas, cujo critério é a sua complexidade em ordem crescente de consideração, até chegar a um terceiro e último gênero de indivíduos cuja característica é a de serem compostos por muitíssimos indivíduos, cada um igualmente muito composto, e cujo limite máximo é a estrutura inteira da *face total do universo*, isto é, a unidade de todas as infinitas modificações finitas (ordem da natureza corpórea inteira – cf. *ibid.*, EI P11, dem. 2, pp. 59-61) consideradas sob o modo infinito mediato da extensão. Em certa passagem do Lema VII, Espinosa afirma que um indivíduo muito composto

> mantém a sua *natureza*, quer se mova por inteiro, quer esteja em repouso, quer se mova em direção a este, ou àquele lado, contanto que cada parte mantenha o seu movimento e que comunique às outras como dantes (*ibid.*, Lema VII, p. 159. Destaque meu).

A efetiva comunicação dos movimentos entre as partes de um mesmo todo individual supõe que "o indivíduo mantém tudo que, em sua *definição,* dissemos *constituir a sua forma*" (*ibid.*, Lema VI, dem., p. 159. Destaques meus). A essência ou forma do indivíduo é constituída por uma proporção

ou razão certa que define a unidade e identidade desse indivíduo[9]. As afecções desse indivíduo, portanto, não podem ser inteiramente *contrárias* a essa forma, sob pena do indivíduo desintegrar-se. Assim, a forma da coisa assume o estatuto de um *princípio de organização* do indivíduo, ou uma condição de sua *conservação*.

IV. A NATUREZA *COMUM* DO HOMEM

A redefinição da noção de essência permite que se possa referir-se a uma coisa tanto naquilo que essa coisa tem *em comum* com outras quanto naquilo que essa coisa tem de *singular*. Se for o caso em que nos referimos, por meio de leis comuns, a uma coisa enquanto ela participa de uma comunidade relativamente coerente de coisas (isto é, as chamadas *noções comuns*), ela será uma natureza comum ou *própria*. Nesse sentido, Espinosa admite escalas de maior ou menor generalidade de propriedades, até o limite da própria essência do atributo da qual se derivam propriedades comuns da totalidade de seus infinitos modos[10]. Por outro lado, se nos referimos a uma coisa por meio da lei que a singulariza – isto é, a sua forma que, no caso de um modo finito, é aquele aspecto do *esforço* de uma coisa que necessariamente o põe na existência, ainda que suas partes não sejam absolutamente coerentes –, falaremos, portanto, da sua essência ou natureza singular (cf. Espinosa, 2015, EII def. 2, p. 125; EII P10 cor., p. 143). Ora, se nos referimos a uma coisa exclusivamente pelas propriedades que ela tem em comum com outras,

9 Para uma análise acerca do critério de diferenciação entre os corpos em Espinosa, ver Jaquet, 2005, pp. 217-228.

10 Assim, Ramond (1995, p. 265) explica que "se as *noções comuns universais* correspondem aos *corpos os mais simples*, à medida que se concebam indivíduos mais compostos, eles podem ter em comum propriedades comuns *próprias* somente ao seu grau de composição e, portanto, *menos* universais. Assim, de restrição em restrição, as *noções comuns* serão, na realidade, cada vez menos *comuns*, ao passo que designarão propriedades cada vez mais determinantes e ricas".

disso se segue que jamais falaremos, em seu sentido mais estrito, *desta* coisa, uma vez que as coisas somente existem enquanto individuações – ou seja, enquanto coisas singulares.

É assim que podemos entender como, a rigor, a definição de uma coisa singular não envolve existência, na medida em que ela não instancia, por si só, um número certo e determinado das coisas que possuem tais propriedades em comum; e é carregando esse sentido que a formulação "verdadeira definição do homem" é brevemente mencionada no escólio de EI P8. Por outro lado, lido em conjunto com o axioma, posteriormente formulado, segundo o qual da essência do homem não se segue existência necessária (cf. *ibid.*, EII axioma 1, p. 127), essa passagem nos leva a crer na plausibilidade de algo como uma verdadeira definição do homem que fosse capaz de dar conta da comunidade de uma diversidade numérica indefinida de indivíduos *humanos* – a saber, uma noção comum capaz de definir o homem por meio de uma especificação que designa propriedades comuns ou próprias, muito embora a sua função (enquanto ideia de razão) seja de condição, ou etapa necessária, de uma *singularização*, sem o que não conhecemos, em seu sentido mais estrito, uma *essência*. Mas uma tal *verdadeira definição* de homem existe? Como aponta Ramond (1995, pp. 249-250), Espinosa nunca fornece essa definição – embora forneça várias, as quais não parecem suficientes, contudo, para se referir *especificamente* ao homem.

Para que possamos compreender no que consiste uma tal teoria da natureza humana em Espinosa, parece-me interessante uma aproximação com um de seus contemporâneos, Hobbes. A noção de *natureza humana*, para Espinosa, não pode ser entendida como uma essência ou modelo ideal, mas, antes, como que uma versão análoga àquilo que Hobbes denominou *estado de natureza* ou *condição natural da humanidade* no capítulo XIII do *Leviatã*; isto é, deve ser compreendida como condição, de natureza descritiva, da maneira como encontramo-nos *desconsiderada* a racionalidade própria de uma reforma do entendimento ou da verificação de uma orientação da vida dos homens por ditames de razão (o que, no caso de Hobbes, se

refere à instituição racional do Estado civil enquanto concretização das leis morais de natureza)[11].

Essa comparação se torna possível tão logo se compreenda que, enquanto Hobbes afirma que o Estado é uma instituição artificial de razão (pensado em torno de uma teoria do *contrato social*), para Espinosa, por outro lado, os ditames da razão e o que quer que se siga deles podem ser inteiramente reduzidos a um fenômeno tão natural quanto qualquer paixão. Dessa maneira, pode-se também entender Espinosa como que radicalizando o viés teórico de naturalização dos afetos, comum às teorias das paixões do século XVII e igualmente presente na obra de Hobbes. Pode-se, assim, apontar para a prioridade que o indivíduo humano tem para Hobbes como ponto de partida de uma filosofia moral que, assim como para Espinosa, tem nas paixões um objeto de conhecimento comum. Na introdução do *Leviatã*, Hobbes aponta que o exame das paixões humanas encontra o seu princípio em uma *leitura de si*[12]. No entanto, nessa passagem, ele sugere que, a partir de uma tal *leitura*, a condição natural comum da humanidade pode ser concluída de uma análise que tem por fundamento não necessariamente uma *demonstração de razão*, mas uma inspeção, de caráter empírico, de suas similitudes perante outros homens – nisso residindo uma distinção em relação ao método espinosista, que explicitamente defende um conhecimento demonstrativo no que tange à natureza das paixões[13].

11 Assim explica Matheron (1988, p. 300), para quem a terceira parte, bem como as 37 primeiras proposições da quarta parte da *Ética*, "descrevem os homens tal como efetivamente são: com as paixões que os dominam e com as exigências da razão que todos eles experienciam em graus variados, embora, para a maioria, de maneira muito fraca. Mas os homens são considerados ali sem qualquer condicionamento político. Espinosa não pressupõe nenhuma orientação particular das causas exteriores, cujo jogo, provisoriamente, é, assim, deixado ao acaso".

12 Para uma análise dessa passagem, em específico, ver Milanese, 2011, pp. 51-60.

13 Para um comentário aprofundado acerca da gênese do estado de guerra em Hobbes, ver Terrel, 1994, pp. 135-151.

Ora, ainda que a noção de *condição natural* seja um conceito eminentemente político, pertencendo a uma fundamentação do *direito natural* para ambos os autores[14], a sua pertinência para este trabalho se dá na medida em que é através dele que podemos entender de que maneira Espinosa possuiria uma antropologia (entendida como uma *teoria da natureza humana*), e quais as circunstâncias peculiares dessa teoria, dada a redefinição do conceito de essência. O cerne dessa consideração encontra-se em EIV P4 com seu *corolário*:

> Não pode acontecer que o homem não seja parte da natureza e que não possa padecer outras mudanças a não ser aquelas que podem ser entendidas por sua só natureza e das quais é causa adequada (Espinosa, 2015, EIV P4, p. 385).
>
> Daí segue que o homem está sempre necessariamente submetido a paixões, segue a ordem comum da natureza e a obedece, adaptando-se a ela tanto quanto exige a natureza das coisas (*ibid.*, EIV P4 cor., p. 387).

A condição natural humana é tal que os homens seguem errantemente a ordem comum da natureza, considerando-se que essa ordem os determina a afirmar toda sorte de preconceitos de cujo estatuto (isto é, cujo estatuto de *ideia parcial ou confusa*) não estamos cônscios enquanto existimos e operamos – e, nesse caso, antes *padecemos* do que *agimos*. A formulação do corolário parece, contudo, contrariar a proposição, na medida em que sugere uma submissão necessária às paixões como constitutivo de uma tal natureza. Mas não se trata disso. A demonstração da proposição adota a estratégia de, mais uma vez, negar a infinitude do homem para disso concluir que ele *deve* estar submetido às paixões (o que é trazido pelo corolário), muito embora, considerando-o somente em *sua* natureza, ele é causa adequada de seus efeitos e, portanto, nessa medida, *age*.

14 No caso de Espinosa, a dedução do direito de natureza a partir da condição natural é encontrada, em um contexto cujo tema é explicitamente uma teoria política, no capítulo II do *Tratado Político*.

Sendo assim, a proposição tem o sentido de *antes* supor que o homem age, para *depois* afirmar uma delimitação dos termos dessa agência. Dito de outro modo, o homem não é por natureza passivo em relação aos afetos, se por isso entendermos algo como uma *condenação irremediável*, efeito descrito como consequência única de uma lei fatalista. Ora, o homem *não é* definido pela passividade, mas por relações dinâmicas afetivas que se seguem de sua estrutura singular enquanto unidade composta de um corpo e de sua ideia. A proposição, assim, inverte a ordem sugerida pelo corolário lido isoladamente: o *nosso* ser não é definido pela passividade, mas antes pela atividade na medida em que somos, *positivamente*, parte da natureza divina. Isso não significa, igualmente, que sejamos fatalmente racionais, ou seja, *pura* atividade; não somos infinitos, mas existimos como um complexo de atividades *relativas* – e é nesse sentido que *necessariamente* padecemos.

Reconhece-se, assim, um sentido segundo o qual é *natural* que o homem seja, não por absoluta necessidade, mas sim por uma necessidade condicional – e produto, a bem da verdade, de fatores exteriores à sua essência –, passivo relativamente aos afetos. Antes, em razão das leis comuns da natureza, podem ser extraídas condições pelas quais, se verificadas, o homem pode ser dito verdadeiramente agir perante os (ou, antes, *pelos*) afetos e, a bem da verdade, essas condições são aquelas que se seguem *exclusivamente* de sua natureza[15] . Daí que o sentido da demonstração de EIV P4 *primeiro* afirme que o homem conserva o seu ser, na medida em que esse ser é a própria potência de Deus, para depois delimitar essa potência (e, portanto, o próprio

15 Daí que, dessa consideração, se segue o chamado *modelo da natureza humana* (*naturae humanae exemplar*), o qual considera exclusivamente as condições de atividade da essência do homem, por oposição à condição natural que descreve as condições gerais de agir e padecer. Essa noção, com efeito, funciona como medida racional das operações humanas, sem se confundir, como explica Chaui (2016, p. 396), com "um ponto de partida posto como *télos*"; antes, trata-se de "uma construção efetuada pelo próprio percurso da Parte IV [da *Ética*] e feita em conformidade com o aumento da potência de existir e agir de uma *natura* que comporta aumento ou o mais (o bom) e diminuição ou o menos (o mau), dependendo de suas relações com outras potências".

homem), ao afirmar que essa identidade não é absoluta (isto é, não se trata da potência de Deus *enquanto* infinita), mas antes *enquanto* ela pode ser explicada por uma essência humana atual (ou seja, enquanto *parte* da potência infinita de Deus), cujo fundamento é a identidade entre o *conatus* e a essência atual de uma coisa singular (cf. Espinosa, 2015, EIII P7, p. 251).

É nesse sentido que podemos entender que nossa realidade é sempre inteiramente natural, ainda que uma vida conduzida pela razão não possa ser dita seguir dessa natureza de maneira absoluta. Há condições naturais tanto para uma vida passiva quanto para uma vida ativa, restando a nós esforçarmo-nos para compreender as leis que regem essa natureza em todas as suas condições. Assim sendo, somente a ação divina determina-se *absolutamente* por sua própria natureza – e, assim, é causa de si e de sua própria existência –, ao passo que a ação humana – a atividade da mente e do corpo humano – determina-se a existir e operar por sua própria natureza apenas condicionalmente, o que implica exterioridade para a sua determinação.

Essa relação entre condições segundo as quais algo se segue absolutamente ou condicionalmente de uma natureza estabelece as condições para que este ou aquele modo de vida em condição natural não só não seja fatalmente passivo, como também não seja constitutivamente triste e miserável – algo que Hobbes teria sugerido. Antes, a condição natural do homem é um estado de coisas no qual somos passivos em relação a causas exteriores a nós, o que significa que não entendemos a nós mesmos e aquilo que vivemos – mesmo que seja o caso em que, no mais das vezes, estejamos alegres. A marca da condição natural é, portanto, a *ignorância* de si, condição alienante, embora disfarçada de genuíno conhecimento de si e do mundo. Estamos *naturalmente* expostos a doutrinas imaginárias que vêm a suprir o esforço de perseverar no ser que nos define: a mente se esforça por imaginar aquilo que põe a sua existência e, nisto, qualquer imaginação atualmente disponível que afaste paixões tristes, mesmo aquelas que são igualmente paixões, mas alegres, são afirmadas.

Espinosa chega, assim, a conclusões diferentes de Hobbes acerca

daquilo que se segue da condição natural da humanidade. Não se trata mais, aqui, da determinação exclusiva de um estado de *guerra de todos contra todos*, mas antes de um ou outro *modo de vida* coletivo que, entendido como um sistema afetivo particular, determinado continuamente da resultante de forças em uma rede de afecções que o constitui, pode ser tomado como um único indivíduo, sem que se deixe de considerar a sua diversidade interna de indivíduos singulares, que constituem as suas partes. Supondo tal condição, a determinação das operações de um indivíduo humano, inserido como parte em um sistema como esse, seria regida por variados níveis de interatividade que ultrapassam o próprio indivíduo[16].

Ora, esse estado natural de coisas *não* traz consigo, ao menos não de maneira *absoluta*, a estabilidade dos afetos e a expansão das aptidões que a vida orientada pela razão proporciona – em conformidade com o assim chamado *modelo* de natureza humana (cf. Espinosa, 2015, EIV prefácio, pp. 371-379) –, mas isso não quer dizer que ele não traga isso *condicionalmente*. Assim, esta ou aquela maneira de *adaptar-se à ordem comum da natureza tanto quanto exige a natureza das coisas*, como formulado no corolário de EIV P4, não é, portanto, nem uma natureza absolutamente ativa, e nem absolutamente passiva, mas sim a própria determinação efetiva do esforço de uma coisa singular existente indefinidamente em ato (no caso, um *homem*) para perseverar no ser perante forças exteriores que a contrariam ou que com ela convêm. E é por meio de uma tal noção de *natureza humana*, que supõe em si um complexo de condições tanto para agir quanto para padecer, que Espinosa afirma no *Tratado Político* que "o homem, com efeito, seja sábio ou ignorante, (...) quer se conduza pela razão ou só pelo desejo, não age senão segundo as leis e regras da natureza" (Espinosa, 2009, II, 5, p. 13).

16 É importante mencionar a concepção *transindividual* do sujeito espinosista desenvolvida, sobretudo, por Balibar (2020, pp. 36-91). A noção de transindividualidade ressalta o aspecto segundo o qual é rejeitada a prioridade do indivíduo perante as relações que esse indivíduo entretém. Dessa maneira, o indivíduo se converte em um *ponto* de uma rede de interações dinâmicas que ultrapassam a sua individualidade tomada isoladamente.

A noção de *condição natural do homem* é, assim, menos uma teoria da natureza humana que se expressa por meio de descrições (embora ela não deixe de poder ser formulada de diversas maneiras, como de fato o faz Espinosa ao longo da *Ética*) do que um conjunto de leis demonstráveis que se aplicam à *nossa* maneira de existir, tão logo seja o caso que existamos. Se por uma definição geral de homem tivermos como referência um conjunto o mais aproximado possível do total dessas leis, ela poderá ser dita a *verdadeira definição* de homem, por oposição a uma ou outra descrição classificatória fixa ("animal racional" etc.). Pode-se considerar, assim, que uma definição tal como *unidade corpo e mente*, com base no corolário de EII P13, já supondo uma série de atividades que se seguem dessa estrutura, possa corresponder às leis comuns dos afetos que regem o homem. *Nesse* sentido, que redefine a noção de *natureza humana*, tanto Hobbes quanto Espinosa, na medida em que rejeitam que o homem seja tal qual "um império em um império" (cf. Espinosa, 2015, EIII prefácio, p. 233), possuem uma antropologia *naturalista*: derivada de leis naturais comuns, uma tal antropologia não faz outra coisa senão *reconhecer* o homem enquanto inserido no domínio da natureza, sem o que ele não pode ser nem ser concebido.

V. CONCLUSÃO

Este trabalho analisou diferentes aspectos relativos ao conceito de *natureza humana* em Espinosa, a fim de estabelecer a sua coerência. Na seção 1, procurei mostrar como Espinosa rompe com a tradição aristotélica ao vincular a essência não a um universal abstrato, mas a propriedades recíprocas que singularizam uma coisa, conforme EII def. 2 (cf. *ibid.*, p. 125). A essência humana, assim, não é um modelo genérico, mas uma expressão dinâmica de singularização por meio da referência a propriedades que identificam um nível de atividade *comum* e propriedades que diferenciam um indivíduo particular dentre outros desse mesmo nível.

Na seção 2, busquei explorar como os indivíduos só podem ser compreendidos como partes integradas a totalidades maiores, desde o corpo humano até a *face total do universo* – considerada a extensão. Essa estrutura revela que a essência singular não existe isoladamente, mas em constante interação segundo leis naturais comuns que regulam sua coerência interna e externa.

Na seção 3, destaquei o papel do *conatus* (cf. *ibid.,* EIII P6, p. 251) como princípio ativo de singularização. O esforço de perseverar no ser não é uma lei universal, mas se manifesta de modo único em cada indivíduo, articulando interioridade (essência) e afecções de origem externa para uma resultante de forças que configuram determinações de uma coisa singular, no contexto de uma dinâmica de adaptação contínua.

Por fim, na seção 4, procurei apresentar que, mesmo rejeitando universais abstratos, Espinosa admite uma base comum para a humanidade, derivada das leis naturais que regem a unidade corpo e mente. A partir de uma comparação com a *condição natural* hobbesiana, busquei mostrar que Espinosa pensa a natureza humana de maneira formalmente semelhante àquele autor, mas com conteúdo e resultados distintos. A natureza humana, pensada como "condição natural da humanidade", não é exclusivamente um *estado de guerra*, mas um campo complexo de sub-condições, em que paixões e razão coexistem assumindo proporções variadas, o que permite, como seus limites, tanto a submissão errante à ordem comum quanto a vida ativa conduzida pela razão.

Em suma, a noção de natureza humana, em Espinosa, emerge de uma tensão produtiva entre singularidade e comunidade, entre o esforço interior de uma coisa e as forças exteriores que, contra ou a favor, a condicionam. Longe de ser uma essência fixa, ela é um processo dinâmico de individuação que ultrapassa a singularidade do indivíduo, perpassando redes mais amplas, onde a liberdade só pode ser pensada como uma conquista da compreensão ativa, e não da negação dessas determinações. Essa consideração não apenas redefine o humano como parte integrante – mas ativa – da natureza, como também oferece um fundamento político para pensar a vida em comum.

THE INDIVIDUAL AND THE COMMUNITY: CONSIDERATIONS ON THE CONCEPT OF HUMAN NATURE IN SPINOZA

ABSTRACT This paper examines Spinoza's concept of *human nature*, focusing on the ambiguities in its relationship with notions such as essence, singularity, and universality. The central problem lies in the apparent contradiction between essence as a singularizing principle and the possibility of a common human nature. The argument posits that Spinoza redefines essence as a property that is reciprocal to the singular thing (EII def. 2), rejecting universal abstractions (such as the Aristotelian model) and linking it to the *conatus* (EIII P6) and common notions. The analysis unfolds as follows: (1) redefinition of essence; (2) *totalization* as a structure integrating the singular into the whole; (3) *individuation* through *conatus*; and (4) reconciliation between singularity and community in human nature. The conclusion asserts that Spinoza's human essence is dynamic, grounded in natural laws that unite the particular and the collective.

KEYWORDS Human nature; Essence; Singularity; Conatus; Common notions.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Balibar, Étienne. (2020). *Spinoza, the Transindividual*. Kelly, Mark G. E. (Trad.). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Busse, Julien. (2009). *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*. Paris: Publications de la Sorbonne.

Chaui, Marilena. (1999). *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa (Vol. I – Imanência*). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2016). *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa (Vol. II – Liberdade*). São Paulo: Companhia das Letras.

Espinosa, Baruch. (2015). *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.

_____. (2021). *Correspondência entre Espinosa e Oldenburg*. Tradução de Samuel Thimounier. São Paulo: Autêntica.

_____. (2023). *Correspondência entre Espinosa, Tschirnhaus e Schuller & Outras cartas conexas*. In: Espinosa, Baruch; Tschirnhaus; Thimounier, Samuel (Trad.); Rezende, Cristiano Novaes de (Introdução e Posfácio). *Tratado da Emenda do Intelecto e Medicina da Mente*. São Paulo: Autêntica, p. 260-360.

_____. (2009). *Tratado Político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.

Gueroult, Martial. (1974). *Spinoza II – L'âme*. Paris: Aubier.

Hobbes, Thomas. (2014). *Leviathan: The English and Latin texts*. Malcolm, Noel (Ed.). Oxford: Oxford University Press.

Jaquet, Chantal. (2005). *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris: Editions de la Sorbonne.

Louzado, Gerson. (2024). *O infinito na Ética de Espinosa: considerações sobre E1D2*. In: Klaudat, André; LEVY, Lia; Zanuzzi, Inara (Eds.). *Filosofia na UFRGS: Textos escolhidos.* Pelotas: Editora UFPel, p. 124-143.

Matheron, Alexandre. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les éditions de Minuit.

_____. (2011). *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions.

Milanese, Arnaud. (2011). *Principe de la philosophie chez Hobbes : L'expérience de soi et du monde*. Paris: Classiques Garnier.

Ramond, Charles. (1995). *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*. Paris: PUF.

Renz, Ursula. (2018). *The Explainability of Experience: Realism and Subjectivity in Spinoza's Theory of the Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Terrel, Jean. (1994). *Hobbes : Matérialisme et politique*. Paris: Vrin.