

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
CENTRO DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE FILOSOFIA LICENCIATURA

LUCIANA ISABELLE RAMOS DOS SANTOS

A DIMENSÃO ÉTICA DO DESEJO EM SPINOZA

São Luís

2025

LUCIANA ISABELLE RAMOS DOS SANTOS

A DIMENSÃO ÉTICA DO DESEJO EM SPINOZA

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia
Licenciatura da Universidade Estadual do
Maranhão como requisito parcial para a
obtenção do grau de Licenciatura Plena em
Filosofia.

Orientador: Prof^a Dra. Fabíola da Silva Caldas

São Luís

2025

Santos, Luciana Isabelle Ramos dos
A dimensão ética do desejo em Spinoza / Luciana Isabelle Ramos dos
Santos. – São Luis, MA, 2025.
54f

Monografia (Graduação em Filosofia) - Universidade Estadual do
Maranhão, 2025.

Orientador: Profa. Dra. Fabíola da Silva Caldas

1.Ética. 2.Desejo. 3.Potência. 4.Afetos. I.Título.

CDU: 17

LUCIANA ISABELLE RAMOS DOS SANTOS

A DIMENSÃO ÉTICA DO DESEJO EM SPINOZA

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia
Licenciatura da Universidade Estadual do
Maranhão como requisito parcial para a
obtenção do grau de Licenciatura Plena em
Filosofia.

Aprovado em: 10 / 12 / 2025

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 **FABIOLA DA SILVA CALDAS**
Data: 06/01/2026 22:09:54-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profª Dra. Fabíola da Silva Caldas

Universidade Estadual do Maranhão

Documento assinado digitalmente
 **VIVIANE SILVEIRA MACHADO**
Data: 07/01/2026 16:05:06-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Ma. Viviane Silveira Machado

Universidade Federal do Ceará

Documento assinado digitalmente
 **HENRIQUE LIMA DA SILVA**
Data: 07/01/2026 15:05:49-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Henrique Lima da Silva

Universidade Federal do Ceará

À minha família e aos encontros que me
ajudaram a compreender a vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus, pela força que me guiou ao longo desta jornada. À minha família, em especial ao meu pai, Milton Santos, que trabalhou arduamente para que eu pudesse receber a melhor educação, e à minha mãe, Lúcia Ramos, que é a fonte do meu ser, a causa primária de todo o meu esforço para perseverar na existência. Ela me ensinou a ser forte, sendo a expressão viva de amor, carinho e resiliência, e lutou para que eu e meus irmãos pudéssemos realizar todos os nossos sonhos.

À minha turma, em especial à Letícia Louseiro, minha “gêmea”, cuja parceria construída na compreensão mútua e no companheirismo durante 4 anos de formação me fez levar as coisas de forma mais leve. Também aos amigos que surgiram por conta da UEMA, que me incentivam e torcem por mim: vocês possuem um lugar especial no meu coração.

À minha melhor amiga, Yasmim Gabrielle, que ultrapassa o laço sanguíneo e é a irmã que não tive, mas que escolhi para crescer, amadurecer e viver. O que nos une é algo que reconheço como uma ligação de alma, construída na sinceridade, no respeito às nossas diferenças e na confiança que sempre pudemos depositar uma na outra

E, decisivamente importante, ao meu amor, Pedro Inácio, cuja presença desde a infância se tornou, para mim, um dos encontros que Spinoza descreveria como verdadeiros aumentos de potência. Ao seu lado, aprendi que o amor não é mera afeição, mas a alegria que nasce quando nossa essência encontra outra que a fortalece e que assim me fez compreender que amar é participar de um movimento que nos eleva e nos conduz a uma existência mais firme. Agradeço imensamente pelos momentos singulares que vivemos juntos.

Agradeço também à minha orientadora, Prof^a Dra. Fabíola Caldas, que com dedicação me guiou ao longo deste percurso, contribuindo imensamente para o meu crescimento acadêmico.

Por fim, agradeço a mim mesma por não ter desistido ao longo desses anos, por ter sido forte e por ter enfrentado cada desafio que a vida me trouxe.

“Tudo o que é precioso é tão difícil como raro”

Benedictus de Spinoza

RESUMO

O presente trabalho busca investigar a dimensão ética do desejo na filosofia de Benedictus Spinoza, focando da inovação na percepção desse conceito em sua filosofia naturalista e imanente. Ao contrário das concepções tradicionais que viam o desejo como uma falta ou algo a ser reprimido, Spinoza o considera como a essência do ser humano, um esforço contínuo de perseverar na existência. O pesquisa examina a evolução do conceito de desejo, começando pela filosofia grega e passando pelos pensadores modernos, como Hobbes e Descartes, até a inovação spinozana com a moralidade tradicional, explicitando que o desejo, quando orientado pela razão, se transforma em uma potência que conduz à liberdade e à virtude, estabelecendo uma ética baseada na compreensão das causas naturais do comportamento humano, propondo uma ética da necessidade, em que a liberdade é alcançada pela razão e pela compreensão dos afetos.

Palavras-chave: ética; desejo; potência; afetos.

ABSTRACT

The present work aims to investigate the ethical dimension of desire in the philosophy of Benedictus Spinoza, focusing on the innovation of this concept within his naturalistic and immanent philosophy. Contrary to traditional conceptions that viewed desire as lack or as something to be repressed, Spinoza conceives it as the very essence of the human being, a continuous effort to persevere in existence. The research examines the evolution of the concept of desire, beginning with Greek philosophy and extending through modern thinkers such as Hobbes and Descartes, until reaching Spinoza's break with traditional morality. It highlights that desire, when guided by reason, becomes a power (*potentia*) that leads to freedom and virtue, establishing an ethics grounded in the understanding of the natural causes of human behavior. In this sense, Spinoza proposes an ethics of necessity, in which freedom is achieved through reason and through the comprehension of the affects.

Keywords: ethics; desire; power; affects.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	AS RAÍZES DO CONCEITO DE DESEJO	12
2.1	O Desejo na Filosofia Grega	12
2.2	O Desejo na Filosofia Moderna	21
3	A NATUREZA DO DESEJO NA FILOSOFIA DE SPINOZA	27
3.1	O desejo como <i>conatus</i>	27
3.2	Desejo, mente e corpo	31
3.3	O desejo e sua conexão com a vontade e as ações	35
4	A DIMENSÃO ÉTICA DO DESEJO	39
4.1	Ruptura com a tradição moral	39
4.2	Desejo ativo versus desejo passivo: da servidão humana à virtude da razão	43
4.3	A finalidade ética do desejo: a beatitude	46
5	CONCLUSÃO	51
	REFERÊNCIAS	52

1 INTRODUÇÃO

Benedictus de Spinoza, filósofo holandês do século XVII, nascido em 24 de novembro de 1632 em Amsterdã e falecido em 21 de fevereiro de 1677 em Haia, é considerado um dos grandes pensadores do período moderno da filosofia. Reconhecidamente racionalista, suas ideias exerceram influência significativa na filosofia política e ética. Em sua obra mais importante a *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica* (1677)¹, Spinoza lança mão de inúmeros conceitos consagrados do pensamento filosófico, atribuindo a eles definições próprias a partir das quais orienta o encadeamento das ideias para nos conduzir “como que pela mão” ao entendimento do seu sistema. Entre as definições fundamentais que o autor (re)elabora estão as concepções de Deus, liberdade, servidão, afetos, corpo, desejo e é sobre esta última que nos deteremos com mais afinco ao longo desta pesquisa.

Ética Demonstrada em Ordem Geométrica (1677), publicada postumamente, é composta por cinco partes, abrangendo desde a natureza de Deus e da mente humana até a liberdade conquistada com o auxílio da razão. Em especial, encontra-se a parte III, *A Origem e a Natureza dos Afetos*, que será explorada nesta pesquisa, a discussão acerca da força do desejo e das paixões na determinação das ações humanas e a importância de entender esses conceitos para sairmos da servidão, tema especialmente explorado na parte IV, *A servidão humana ou a força dos afetos*. O desejo, desde Platão – *eros* platônico – e sob influência do seu pensamento, é entendido pela tradição filosófica ocidental como algo que não se possui, uma falta. Contudo, Spinoza inova essa concepção dualista que opõe razão e paixão, corpo e mente, propondo uma visão imanente do desejo, no qual este não é obstáculo da razão, mas sua própria essência enquanto *conatus*, que nada mais é que o esforço para perseverar no ser.

O desejo é o apetite consciente de si, atuando como uma força que impulsiona nossa potência de agir, evidenciando que, na visão de Spinoza, o desejo não é percebido apenas como falta, mas também como expressão da própria essência do ser, isto é, como a própria potência de existir e agir, conforme expresso na EIIP7 “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual.”. Corpo e mente são, agora, interligados, diferentemente de como era percebido em toda tradição. Essa mudança de paradigma abre uma nova perspectiva para pensar a relação entre desejo, liberdade e ética. Com isso, o conceito de desejo é redefinido, deixando de ser compreendido

¹ Quando as citações fazem referência *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica* (1677), utilizaremos a citação clássica do autor. E=Ética II= parte da Ética P= proposição 7= número da proposição S=Escólio D=Demonstração Ap= Apêndice Col= Corolário Def= Definição. Por exemplo: Ao citarmos a proposição 15 da primeira parte da Ética, a referência será EIP15.

meramente como impulso passional e revelando-se como elemento estruturante e essencial da ação humana, capaz de nos guiar ao conhecimento racional.

Nesse contexto, a discussão sobre a dimensão ética do desejo em Spinoza está diretamente ligada à sua concepção de afetividade. Na *Ética*, os afetos podem ser tanto ativos, quanto passivos: os primeiros estão relacionados à autonomia e ao aumento da potência de agir, enquanto, os segundos correspondem à servidão e à redução da potência.

A abordagem de pesquisa que será utilizada é a qualitativa, apoiando-se em um processo de coleta de elementos referenciais, analisando tanto obras clássicas quanto contemporâneas para, assim, aprofundar nossa compreensão sobre a dimensão ética do desejo no pensamento de Benedictus de Spinoza. A revisão bibliográfica baseia-se na análise de conceitos e na reflexão filosófica sobre a ideia de desejo, sua história interpretativa e as diferentes formas de entendê-lo ao longo do tempo. Como pontos principais dessa investigação, destacam-se: (I) as raízes do conceito de desejo; (II) a natureza do desejo na filosofia de Spinoza; e (III) a dimensão ética do desejo.

Em relação à construção do primeiro capítulo, serão utilizadas obras fundamentais da tradição filosófica antiga e moderna como: *O Banquete* e *A República*, de Platão; *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles; os estoicos representados por Epicteto e Sêneca; *Leviatã*, de Hobbes; e *As paixões da alma*, de Descartes. Com o objetivo de revisitar as raízes do conceito de desejo e compreender como ele foi interpretado, reprimido, educado ou redefinido ao longo da história. Por conseguinte, o caminho a ser percorrido consiste em recuperar os aspectos estruturantes da concepção de desejo nesses autores, comparando-os entre si e destacando como tais tradições moldaram o horizonte conceitual que Spinoza posteriormente inova. A fim de aprofundar essa contextualização, serão utilizados grandes comentadores como Marilena Chauí e Pascal Sévérac, que auxiliam na reconstrução crítica da trajetória histórica do desejo.

Para a construção do segundo capítulo, o enfoque se concentra na análise da *Ética* em si, especialmente da Parte III *Da origem e da natureza dos afetos*, onde analisaremos o que Spinoza entende por desejo, explorando como ele se conecta com a razão, os afetos, as ações e a vontade, além de suas implicações no comportamento humano, associando ao que foi discutido no primeiro capítulo, mostrando como o desejo é visto como força ou potência, relacionada ao *conatus* e às ideias adequadas. O objetivo é explicitar como o filósofo formula o desejo como *conatus*, isto é, como o esforço de perseverar na existência, examinando de que maneira esse conceito se articula à unidade mente e corpo – explorada na Parte II – *Da natureza e da origem da mente* – às ideias adequadas e inadequadas e à dinâmica dos afetos

primários (desejo, alegria e tristeza). A partir dessas noções, busca-se demonstrar como a reinterpretação spinozana inova com a separação tradicional entre razão e paixão, evidenciando que o desejo, longe de ser um obstáculo ao conhecimento, constitui-se como a própria potência afirmativa do ser humano. Também contando com a interpretação de comentadores que tratam da afetividade na obra de Spinoza, como Marilena Chauí, Pascal Sévérac e Victor Delbos.

Por fim, no terceiro capítulo, com base de fato na análise da dimensão ética do desejo em Spinoza, com foco na parte Parte IV – *A servidão humana ou a força dos afetos* e Parte V – *A potência do intelecto ou a liberdade humana* – será investigada a distinção entre desejo passivo (*pathos*) e desejo ativo (*ethos*), articulando a noção do *conatus* com os conceitos de ideia adequada, alegria e liberdade racional. Ainda mais, no capítulo, será estabelecida relação direta com o percurso desenvolvido no primeiro e segundo capítulos, a fim de demonstrar como o desejo, longe de ser negado ou reprimido, é, para Spinoza, a própria condição da ética e da autonomia. O foco será mostrar, através de uma análise conceitual, a força afirmativa do desejo como uma potência ética e racional, destacando como Spinoza entende a ação ética não como repressão dos sentimentos, mas como uma organização racional desses afetos. Nesse sentido, relacionam-se as noções de servidão, liberdade, virtude e alegria ativa para demonstrar que, na perspectiva spinozana, a ética não consiste na repressão do desejo, mas na transformação racional das causas que o determinam.

Para Spinoza, embora os homens estejam conscientes de seus apetites e de suas ações, desconhecem, na maior parte do tempo as causas que os levam a apetecer ou a agir de determinado modo. Por isso, torna-se indispensável conhecer tanto a potência quanto a impotência de nossa natureza, reconhecer os limites que nos atravessam e as forças que nos movem. É apenas ao entender essas causas que podemos regular os afetos e orientar o desejo, não pela repressão moral, mas pela potência da razão. Assim, este trabalho procura expor o desejo como uma força afirmativa e, ao mesmo tempo, revolucionária, capaz de transformar a existência, aumentar nossa potência de agir e abrir caminho para uma ética verdadeiramente fundada na liberdade.

2 AS RAÍZES DO CONCEITO DE DESEJO

O conceito de desejo, tal como se apresenta na ética de Spinoza, só pode ser plenamente compreendido quando reinscrito no longo processo de elaboração teórica que o antecede. Não se trata de estabelecer uma sucessão linear de interpretações, mas de examinar as filosofias que, ao longo da tradição antiga e moderna, atribuíram ao desejo perspectivas e valores distintos. O percurso será desenvolvido progressivamente, iniciando com o desejo na filosofia grega, passando por Platão (427–347 a.C.), Aristóteles (384–322 a.C.) e estoicos, para então abordar as transformações do conceito na filosofia moderna, com ênfase nos pensadores Thomas Hobbes (1588–1679), René Descartes (1596–1650) e, por fim, Benedictus de Spinoza (1632–1677). Evidenciando, assim, como a filosofia grega tratava o desejo, ora como algo a ser reprimido, ora como algo a ser educado ou abolido, e como essas tradições prepararam o terreno para as transformações ocorridas na filosofia moderna, com uma ênfase particular na visão inovadora de Spinoza sobre o desejo.

Essa jornada não apenas situa historicamente o conceito de desejo, mas reflete o próprio movimento da pesquisa: a necessidade de revisitar o passado para compreender como determinadas estruturas conceituais se consolidaram a ponto de moldar as formas de pensar e de compreender os afetos.

2.1 O Desejo na Filosofia Grega

Na filosofia grega, o desejo constituiu um tema central de investigação, sendo interpretado de modos diversos conforme os sistemas filosóficos. Em Platão (427–347 a.C.), especialmente no *Banquete*, o desejo (*eros*) aparece como carência, um impulso que nasce da falta e conduz o ser humano em direção ao Belo absoluto e ao Bem². Em Aristóteles (384–322 a.C.)³, sobretudo na *Ética a Nicômaco*, o desejo (*orexis*) é compreendido como uma potência natural da alma, que, quando orientada pela razão, pode cooperar na construção da vida ética e virtuosa. Já entre os estóicos representados por autores como Epicteto⁴ (55–135 d.C.) e Sêneca (4 a.C.–65 d.C.), o desejo passa a ser analisado a partir da disciplina das paixões (*pathé*), propondo-se sua transformação radical pela razão, em busca da *apatheia*, isto é, da

² “Com efeito, uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante. E a causa dessa sua condição é a sua origem: pois é filho de um pai sábio e rico e de uma mãe que não é sábia, e pobre. (Platão, 2003, p. 36-37).

³ “O desejo relaciona-se com o fim e a escolha com os meios.” (Aristóteles, 1991, p.6)

⁴ “Entre as coisas que existem, há aquelas subordinadas a nós e as não subordinadas a nós.” (Epicteto, 2021, p. 11.)

liberdade em relação às perturbações. Essas concepções constituem os fundamentos da tradição ocidental sobre o desejo, estabelecendo o quadro conceitual com o qual a filosofia moderna, e posteriormente Spinoza, dialogará.

Marilena Chauí, em *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Spinoza* (1999), contribui na compreensão dessa trajetória com a tradição apontando que as antigas escolas filosóficas lidavam com o desejo, ora como algo a ser reprimido, ora educado ou abolido. Ela afirma:

Antes, porém, que a ruptura com os antigos e medievais viesse a consagrar-se, a retórica, dirigida pela moral, havia se tornado *medicina animi*, operando no interior de três tradições: a platônica, de ascese do desejo; a aristotélica e a epicurista, de educação do desejo; e a estoica (e cristã), de abolição do desejo, no sábio (e no santo), ou de sua moderação, para o vulgo (ou para o pecador). Essas tradições, além de cercadas pelas indagações acima apontadas (é o desejo natural ou não? é favorável à virtude ou não?), estão orientadas por uma discussão que se tornará nuclear na Renascença e será herdada pelos primeiros filósofos clássicos. (Chauí, 1999, p.35).

No livro *O Banquete* de Platão, o desejo, também chamado de *Eros*, é apresentado por diferentes personagens que discutem suas várias formas e significados, evidenciando sua complexidade do ponto de vista ético e filosófico. Em um dos diálogos apresentados, Sócrates, através de Diotima, entende o *eros*, como uma falta fundamental: um impulso que surge da carência e nos leva, por uma espécie de escada, a contemplar o Belo absoluto, fortemente relacionado à noção de falta. É no pensamento de Platão, especialmente no *Banquete*, que essa ideia de falta fica bem clara: o *eros* nasce da experiência da ausência, da sensação de incompletude e da necessidade que sentimos de algo que nos falta. Iniciaremos por entender a definição do que é o amor (*eros*):

Com efeito, uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante. E a causa dessa sua condição é a sua origem: pois é filho de um pai sábio e rico e de uma mãe que não é sábia, e pobre. (Platão, 2003, p. 36-37).

A concepção platônica do desejo é desenvolvida de modo alegórico e dialógico. Cada diálogo oferece uma visão parcial do amor até chegar à explicação transmitida por Sócrates de Diotima⁵, que foi responsável por ensinar a Sócrates sobre a natureza do amor e do desejo. Segundo ela, o amor não pode ser considerado um deus, mas sim um *daimon*⁶. Ele surge da união entre Poros, que representa o recurso e a criatividade, e Pênia, que simboliza a

⁵ "E a ti eu te deixarei agora; mas o discurso que sobre o Amor eu ouvi um dia, de uma mulher de Mantinéia, Diotima, que nesse assunto era entendida e em muitos outros" (Platão, 2003, p. 34).

⁶ O Daimon: entidade intermediária entre os homens e os deuses.

pobreza. Essa mistura mostra a sua natureza ambivalente: ao mesmo tempo, ele é uma falta, uma necessidade, e uma força capaz de gerar coisas novas. Como diz Diotima:

Por ser filho o Amor de Recurso e de Pobreza, foi esta a condição em que ele ficou. Primeiramente ele é sempre pobre [...] segundo o pai, porém, ele é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico [...] de modo que nem empobrece o Amor nem enriquece, assim como também está no meio da sabedoria e da ignorância. (Platão, 2003, p. 36-37).

A ambivalência do *eros* mostra que, para Platão, o desejo é uma constante tensão entre não ter algo e querer possuir esse algo — uma busca por aquilo que nos falta. Essa estrutura ontológica do desejo como carência fundamenta a conhecida “escada do amor”.⁷ também apresentada alegoricamente por Diotima, na qual o amante deve ascender do amor pelos corpos à alma, depois às leis, ao conhecimento e, por fim, ao Belo em si mesmo. Cada passo representa uma tentativa de diminuir a sensação da falta inicial por algo mais puro, mais universal e mais eterno. Mas essa sensação de ausência nunca desaparece totalmente; ela apenas se move para outro lugar. Como afirma Platão (Platão, 2003, p. 32): “Esse então, como qualquer outro que deseja, deseja o que não está a mão nem consigo, o que não tem, o que não é ele próprio e o de que é carente; tais são mais ou menos as coisas de que há desejo e amor, não é?”.

Nesse percurso, o desejo não se realiza na experiência concreta, mas na contemplação ideal: desejamos a ideia de beleza, e não a beleza sensível; desejamos o Bem, e não os bens materiais. Contudo, ainda que o *Banquete* ofereça a exposição mais elaborada do desejo como falta, em seu livro *A República*, Platão também apresenta elementos centrais para compreender a função ética do desejo no interior de sua filosofia. No diálogo, o desejo aparece como uma das três partes constitutivas da alma: a concupiscente ou apetitiva, situada na base da psique e intermediário entre os homens e os deuses responsável pelos impulsos ligados aos prazeres sensíveis — como o comer, o beber e o erotismo. Ao tratar da alma tripartida, Platão discorre:

Não é, portanto, sem razão que consideraremos que são dois elementos, distintos um do outro, chamando àquele pelo qual ela raciocina, o elemento racional da alma, e àquele pelo qual ama, tem fome e sede e se ovaga em volta de outros desejos, o elemento irracional e da concupiscência, companheiro de certas satisfações e desejos. (República, IV, 439d–440^a).

⁷ A “escada do amor” é uma alegoria apresentada por Diotima no *Banquete* de Platão. Ela descreve a jornada do amante desde o amor físico e superficial pelos corpos até o amor pelas ideias e pelo Bem em si. Essa ascensão simboliza o movimento da alma em direção a um conhecimento e apreço mais elevados, culminando no amor pela beleza idealizada, que transcende a aparência física e se aproxima da perfeição metafísica.

Ao contrário da alma racional, que busca a verdade e a justiça, e da parte irascível, relacionada à coragem e ao espírito de luta, a alma desejante é vista como irracional e que precisa de controle. Para alcançar a justiça, seja na cidade ou na própria alma, o importante é manter uma harmonia entre essas partes: a razão deve governar, a cólera deve obedecer, e cada uma deve estar sob o que lhe é próprio (República, 445c). Essa perspectiva fica ainda mais evidente nos livros VIII e IX, onde Platão fala sobre como a alma e a cidade entram em declínio, devido à dominação crescente do desejo sobre a razão. Na alma oligárquica, o desejo por riqueza se torna dominante; na alma democrática, há uma mistura de desejos desordenados e conflitantes; e, na alma tirânica, a pessoa acaba se tornando escrava de paixões intensas e fora de controle. Como Sócrates explica:

[...] daqueles que despertam durante o sono, sempre que dorme a parte da alma que é dotada de razão, cordata e senhora da outra, e quando a parte animal e selvagem, saciada de comida e de bebida, se agita, repudia o sono e procura avançar e satisfazer os seus gostos, ou seja, haveria uma espécie terrível e selvagem, que só aparece quando os outros apetites dormem. (República, 571c).

O *eros*, quando não guiado pela razão, torna-se uma força desordenada, caótica, que não apenas corrompe o indivíduo, mas também pode destruir a harmonia da coletividade, pois impede o equilíbrio entre o prazer e a razão. Nesse sentido, *A República* evidencia a ideia de que o desejo tem uma estrutura negativa, algo que já estava presente no *Banquete*. Ela reforça uma visão ética que valoriza a repressão ou a sublimação dos sentimentos. Para Platão, é importante controlar o desejo para que a alma consiga atingir sua harmonia, assim como na cidade, como afirma Sócrates “Mas decerto não esquecemos que a cidade era justa pelo facto de cada um executar nela a sua tarefa específica, em cada uma das suas três classes”. (Platão, República, 442^a). Assim, a filosofia platônica delineia um paradigma ético no qual o desejo é compreendido como carência e ameaça à ordem racional, exigindo repressão ou sublimação para que o bem possa ser alcançado.

Contudo, ao estabelecer a estrutura hierárquica da alma, na qual o desejo está subordinado à razão, Platão também promove uma reflexão sistemática acerca da natureza e da função do desejo na formação da vida ética. Essa tensão entre o controle racional e a dinâmica desejante será posteriormente retomada e reformulada por Aristóteles, que, embora preserve elementos da tradição platônica, propõe uma reorganização do papel do desejo na esfera da ação moral, considerando-o como um componente integrante e cooperativo na construção da virtude.

No pensamento de Aristóteles, percebemos uma mudança importante em relação ao que foi proposto por Platão. Enquanto, na sua [Platão] filosofia, o desejo era visto principalmente como uma carência que precisava ser controlada, Aristóteles entende o desejo como uma força natural da alma que quando guiada pela razão, ajuda ativamente na construção de uma vida ética. “Toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer” (Aristóteles, 1991, p.3) conduzindo à formulação do fim supremo, a felicidade (*eudaimonia*), definida como “atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa.” (Aristóteles, 1991, p.14).

Aristóteles reconhece que o desejo (*orexis*) é uma força fundamental da nossa alma, responsável por nos impulsionar à ação. No entanto, ele alerta que, se não orientado pela razão, esse desejo pode levar a uma vida instável e desgovernada. Em sua obra *Ética a Nicômaco* (1991), Aristóteles também explica que o estudo da política e da ética não é indicado para jovens ou pessoas que ainda não conseguiram controlar seus impulsos, uma vez que “tendem a seguir as suas paixões, e tal estudo lhes será vão e improfícuo, pois o fim que se tem em vista não é o conhecimento, mas a ação” (Aristóteles, 1991, p.3). Ele destaca que esses indivíduos tendem a seguir apenas o objetivo momentâneo que suas paixões lhes apresentam, sem constância ou rumo definido.

Para ele, o objetivo da filosofia prática não se limita ao conhecimento do bem, mas à sua vivência, direcionando o desejo para aquilo que a razão reconhece como verdadeiramente bom e virtuoso. Em contraste com Platão, que interpretava o desejo predominantemente como uma carência a ser controlada ou sublimada, Aristóteles o entende como um elemento natural e necessário à vida ética, capaz de cooperar com a razão para a realização do *sumo bem*, que seria a felicidade (*eudaimonia*).

Aristóteles afirma que tanto o povo comum quanto os homens cultos concordam verbalmente que a felicidade (*eudaimonia*) é o fim último da vida humana.⁸ A divergência surge na definição do que seja ser feliz: enquanto muitos a reduzem a bens imediatos como prazer, riqueza ou honras, o filósofo busca um conceito mais elevado e estável, capaz de integrar todos os bens sob uma ordem racional. Ele ressalta que só é possível compreender plenamente o que é o bem viver e o bem agir a partir de hábitos virtuosos previamente adquiridos, uma vez que a ética não se fundamenta no vazio, mas em um caráter moldado pela prática.

⁸ “Verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz.” (Aristóteles, 1991, p.6).

Nessa perspectiva, o desejo deve ser educado desde a infância para orientar-se não por bens transitórios ou aparentes, mas pelo verdadeiro bem, que é a vida conforme a virtude. Assim, Aristóteles reforça que a felicidade não resulta da satisfação aleatória dos apetites, mas da harmonização do desejo com a razão e dos hábitos com os princípios éticos:

Com efeito, a excelência moral relaciona-se com prazeres e dores; é por causa do prazer que praticamos más ações, e por causa da dor que nos abtemos de ações nobres. Por isso deveríamos ser educados de uma determinada maneira desde a nossa juventude, como diz Platão, a fim de nos deleitarmos e de sofrermos com as coisas que nos devem causar deleite ou sofrimento, pois essa é a educação certa. (Aristóteles, 1991, p.30).

O desejo, em Aristóteles, (1991, p. 52) “tem por objeto o fim. Uns dizem que esse fim é o bem, outros que é o bem aparente. [...] Em absoluto, o bem é o objeto de desejo; mas para cada um, é o objeto de desejo o bem aparente.”, sendo considerado motor das ações humanas. No entanto, o simples impulso de desejar não garante a virtude. Pelo contrário, o desejo precisa ser orientado e controlado pela razão, para que nos leve a fazer as escolhas certas e buscar o bem verdadeiro. Esse processo de aprendizado e crescimento está intimamente ligado à formação do nosso caráter, que acontece através dos hábitos que cultivamos ao longo da vida.

Pelos atos que praticamos em nossas relações com os homens nos tornamos justos ou injustos; pelo que fazemos em presença do perigo e pelo hábito do medo ou da ousadia, nos tornamos valentes ou covardes. O mesmo se pode dizer dos apetites e da emoção da ira: uns se tornam temperantes e calmos, outros intemperantes e irascíveis, portando-se de um modo ou de outro em igualdade de circunstâncias. (Aristóteles, 1991, p.28).

Segundo Aristóteles, quando repetimos ações virtuosas ao longo do tempo, elas ajudam a moldar nosso caráter. Dessa forma, a pessoa acaba se inclinando naturalmente para o que é bom, tornando-se realmente virtuosa. Além disso, quando o desejo é controlado pela razão, ele deixa de ser um impulso cego e passa a estar ligado a um prazer verdadeiro e duradouro. Para Aristóteles, (1991, p.222): “[...] são desejáveis em si mesmas aquelas atividades em que nada mais se procura além da própria atividade. E pensa-se que as ações virtuosas são desta natureza, porquanto praticar atos nobres e bons é algo desejável em si mesmo. “O desejo virtuoso não busca realizar impulsos momentâneos, mas está voltado para alcançar a felicidade por meio de uma vida fundamentada na virtude.

Assim, a ética pensada por Aristóteles não rejeita o desejo, mas trabalha para que ele seja educado, ou seja, corrigido, guiado pela razão e pela prática constante da virtude, de

modo que o sujeito ético se torna capaz de desejar corretamente, em equilíbrio, e de agir segundo o bem, construindo uma vida plena e feliz.

“Ora, se, para Aristóteles, perder o desejo é adoecer, para os estoicos, desejar é estar doente” (Chauí, 1999, p. 24). Os estoicos levam essa disciplina do desejo a um nível radical. Partindo de alguns pressupostos aristotélicos — como a importância da razão no governo da vida — eles defendem que a virtude exige não apenas moderação, mas uma transformação completa das paixões. Se, para Aristóteles, o desejo é uma potência natural da alma que, quando adequadamente educada e orientada pela razão, contribui para a realização de uma vida virtuosa; para os estoicos esse campo das paixões (*pathé*) é percebido de maneira mais radical. De acordo com Chauí:

Para o estoicismo grego, *oréxis* e *hormé* são tendências naturais que indicam o acordo do homem com a Natureza, mas que somente a razão, por intermédio do hábito virtuoso, pode transformar em disposição consciente de concordar com a Natureza. O desejo, paixão excessiva, é o que desvia a tendência natural, perturbando-a porque julga os objetos a que tendemos naturalmente. (Chauí, 1999, p.25).

Embora compartilhem a concepção de que os impulsos humanos devem estar sob a autoridade do *logos*, defendem que a virtude implica não apenas na moderação, mas uma conversão das paixões em movimentos racionais da alma, visando alcançar o estado de *apatheia* que seria a ausência de perturbações. Dessa forma, a moderação aristotélica é substituída, no estoicismo, por uma ética da conformidade plena com a razão e a natureza, instaurando uma nova perspectiva acerca do desejo e de seu papel na vida ética.

No estoicismo, o desejo é reinterpretado a partir de uma concepção integralmente ética da vida, enraizada na conformidade com a natureza e no exercício da razão como guia soberana das ações humanas. Tal como observa Marilena Chauí (1999) o estoicismo desloca-se radicalmente da tradição platônica e aristotélica: não se tratando de hierarquizar ou ordenar as paixões no interior da alma, mas de submeter os afetos a um princípio de autossuficiência racional, alcançando o estado de *apatheia*, isto é, a liberdade em relação às perturbações internas. Cooperar com a natureza é dizer sim à sucessão das causas naturais, à necessidade natural, ao destino. Dizer sim ao destino, eis a virtude do sábio. Como escreve Chauí: “O desejo é rebelião contra o destino porque é sedição contra a Natureza” (Chauí, 1999, p. 26).

Esse ideal, longe de significar uma insensibilidade absoluta, corresponde à capacidade de discernir o que está sob nosso poder e o que não está, e de orientar o querer

apenas na esfera do que depende de nós. Epicteto, logo no primeiro parágrafo do *Manual de Epicteto* (20), estabelece de modo categórico essa distinção:

Entre as coisas que existem, há aquelas subordinadas a nós e as não subordinadas a nós. As subordinadas a nós são o pensamento,¹ o impulso,² o desejo,³ o evitar ⁴ e, em síntese, todas as operações que executamos;⁵ as não subordinadas a nós são o corpo,⁶ os bens,⁷ a reputação,⁸ os cargos ⁹ e, em síntese, tudo aquilo que não são operações que executamos. (Epicteto, 2021, p. 11).

Essa divisão funda a ética estoica: os desejos que se dirigem ao que não está sob nosso controle são ilusórios e nos tornam escravos, enquanto os que se voltam ao domínio interno são verdadeiramente livres. Dessa forma, a sabedoria reside na reeducação dos desejos para que estes estejam alinhados com a ordem natural e a razão universal.

Sêneca, em suas *Cartas a Lucílio* (2004), enfatiza que “os desejos naturais são limitados; aqueles que são gerados por falsas opiniões não conhecem limite algum, porquanto a falsidade não tem termo” (Sêneca, 2004, p. 55). Aqui se delineia uma crítica à expansão ilimitada das aspirações humanas quando movidas por juízos equivocados sobre o valor das coisas externas. A riqueza, por exemplo, não é um bem em si, mas um elemento indiferente que pode ser usada tanto virtuosamente ou de modo corrupto. O problema, aqui, não reside no objeto desejado, mas na desordem da alma que projeta sobre ele um valor absoluto. Com isso, Sêneca (2004, p.55). alerta que “se quiseses viver conforme a natureza, nunca serás pobre; se viveres conforme a opinião do vulgo, nunca serás rico”. O indivíduo sábio ao restringir suas necessidades ao indispensável para a natureza encontra plenitude na simplicidade; o ignorante, ao inflacionar suas carências por desejos artificiais, perpetua uma sensação de escassez mesmo quando cercado de bens materiais.

A *apatheia* estoica, portanto, não significa a ausência de todos os sentimentos, mas sim a eliminação da submissão a impulsos irracionais, de acordo com Epicteto, que ensina que a liberdade interior está na aceitação dos acontecimentos em sua essência, ou seja, no desejo de que eles ocorram conforme a natureza, e não na tentativa de controlá-los. “Não são as coisas que perturbam as pessoas, mas os pareceres a respeito das coisas” (Epicteto, 2021, p.14). Essa visão explica por que os estoicos rejeitam totalmente as paixões: para eles, as emoções descontroladas são como uma doença da alma, que enfraquece a razão e tira a autonomia da pessoa. Nesse aspecto, eles se diferenciam dos peripatéticos, que não eliminam os afetos, mas procuram moderá-los. Como destaca Sêneca (2004, p.349): “Nós, os estoicos, rejeitamo-las por completo, os peripatéticos limitam-se a moderá-las. Eu por mim não vejo como é que uma doença, por ligeira que seja, se pode considerar boa e útil para a saúde”.

Sêneca, ao analisar as posições peripatéticas, rejeita a concepção de que a moderação das paixões seja suficiente. Para ele, “o que se verifica no homem de bem não é uma atenuação dos defeitos, mas sim a sua completa ausência” (Sêneca, 2004, p.219). Essa afirmação radical coloca o estoicismo como uma ética que busca eliminar completamente os vícios, e não apenas controlá-los parcialmente. Para os estoicos, o desejo — enquanto uma inclinação ativa — só é compatível com a sabedoria quando fica totalmente subordinado à razão. Qualquer concessão ao irracional ameaça a autonomia do sábio.

Por isso, o desejo passa a ser visto como um movimento ativo de adesão à ordem universal, e não uma necessidade que tenta preencher-se com objetos externos e contingentes. Essa diferença é bastante significativa em relação à tradição platônica: enquanto Platão mantém uma certa tensão entre o mundo sensível e o mundo das ideias, o estoicismo dissolve essa oposição ao afirmar que toda a natureza é racional e que a virtude consiste em estar em harmonia com ela.

Sêneca retoma essa visão quando aconselha Lucílio a cultivar apenas os desejos que não possam ser frustrados, pois “quem não conhece o porto que demanda nunca encontrará ventos propícios!” (Sêneca, 2004, p.163). O domínio de si mesmo significa, acima de tudo, ter clareza sobre qual é o verdadeiro propósito da vida — a virtude — e deixar de lado qualquer objetivo que dependa das mudanças e incertezas ao nosso redor. Esse princípio também nos leva a enxergar o sofrimento de uma nova forma: perdas e dificuldades não são, por si só, males, mas oportunidades de fortalecer o caráter e praticar a virtude. Epicteto (2021, p. 15), em consonância, afirma: “Não busques que os acontecimentos sejam como queres, mas queira que os acontecimentos sejam como são, com o que serás feliz”

Jamais digas acerca de qualquer coisa “eu a perdi”, mas “eu a restitui”. O teu filho morreu? Foi restituído. Tua mulher morreu? Foi restituída. “Fui despojado de minha propriedade rural.” Muito bem! Isso também foi restituído. “Mas foi um patife que a despojou de mim.” Mas que importância tem para ti aquele por meio do qual o doador quis a sua restituição? Enquanto a ti foi dada, cuida dela como algo que te é estranho, tal como agem os viajantes em relação à estalagem. (Epicteto, 2021, p. 11).

Ao adotar essa perspectiva, o desejo deixa de se apegar às coisas passageiras e passa a focar apenas em si. Sêneca também reforça essa ideia, alertando para o fato de não colocar sua felicidade em circunstâncias externas, pois “quem circunscreve o bem ao bem moral pode ser feliz sem depender de ninguém.” (Sêneca, 2021, p. 293). Essa autossuficiência, longe de isolar o indivíduo, o integra plenamente à ordem do todo, já que, para o sábio, a harmonia com a natureza implica também uma harmonia com a comunidade

humana, vista como parte do mesmo *logos*. Assim, o estudo do desejo nos estoicos não apenas ilumina um capítulo decisivo da história da filosofia moral, mas também prepara o terreno para compreender a originalidade do pensamento de Spinoza.

A exigência de conformidade entre razão e afeto, a recusa da submissão às paixões irracionais e a valorização da vida segundo a natureza são elementos que, reconfigurados, encontrarão nova expressão no pensamento moderno. É a partir desse diálogo entre a tradição antiga e a inovação filosófica que se poderá compreender plenamente a dimensão ética do desejo em Spinoza.

2.2 O Desejo na Filosofia Moderna

Na filosofia moderna, o conceito de desejo passa por uma transformação decisiva em relação à tradição antiga. Se antes era compreendido sobretudo como carência ou impulso a ser contido, em Thomas Hobbes (1588–1679), René Descartes (1596–1650) e, por fim, em Benedictus de Spinoza (1632–1677), ele assume novos contornos: ora como movimento mecânico de apetites e aversões, ora como paixão natural que pode ser regulada pela razão, ora como a própria essência do homem. Embora, do ponto de vista cronológico, Descartes preceda Hobbes, optei por iniciar a análise pelo filósofo inglês, uma vez que sua concepção mecanicista do desejo, apresentada no *Leviatã* (1651), já estabelece uma ruptura importante em relação ao pensamento clássico e serve de contraponto direto à reelaboração cartesiana desenvolvida em *As Paixões da Alma* (1649). Dessa forma, a ordem aqui adotada não é estritamente cronológica, mas temática, permitindo compreender de maneira mais clara a originalidade do pensamento de Benedictus de Spinoza, formulado na *Ética Demonstrada em ordem Geométrica* (1677).

Para Thomas Hobbes, o desejo é um movimento contínuo de apetites e aversões, que impulsiona nossas ações e ocasiona conflitos, gerando a necessidade de um controle político. Portanto, o desejo não é uma ausência que precisa ser preenchida nem algo que deve ser subordinado à razão ou eliminado para alcançar a virtude. Sua visão do desejo é influenciada por uma abordagem mecanicista da natureza humana: ele entende o homem como um corpo em constante movimento. O desejo corresponde ao movimento interno que orienta a ação em direção a algo (apetite) ou ao afastamento de algo (aversão). No capítulo VI do *Leviatã*, Hobbes afirma:

Este esforço, quando vai em direção de algo que o causa, chama-se apetite ou desejo, sendo o segundo o nome mais geral, e o primeiro freqüentemente limitado a significar o desejo de alimento, nomeadamente a fome e a sede. Quando o esforço vai no sentido de evitar alguma coisa chama-se geralmente aversão. As palavras apetitem e aversão vêm do latim, e ambas designam movimentos, um de aproximação e o outro de afastamento. Também os gregos tinham palavras para exprimir o mesmo, *hormé* e *aphormé*. (Hobbes, 2003, p.23).

Essa passagem é importante porque mostra uma mudança de visão. Para Hobbes, o bem e o mal não são qualidades objetivas que existem na realidade de forma absoluta. Em vez disso, esses conceitos são atribuições com base nos próprios sentimentos e pensamentos internos de cada indivíduo. Ou seja, algo que um indivíduo considera bom pode ser visto como ruim por outro, porque não existe uma regra universal que defina um valor absoluto para as coisas. Essa ideia de relativizar o bem e o mal desloca a moralidade do campo objetivo para o subjetivo: o desejo, que antes era apenas uma parte da experiência ética, passa a ser a base principal para se entender o que é bom ou ruim.

Hobbes insiste, ainda, que os desejos não aparecem isolados, mas em um fluxo contínuo que compõe a vida psíquica. No capítulo III, ele explica que a mente é atravessada por “cadeias de pensamentos”⁹, em que uma ideia se liga à outra. Esse processo é acompanhado por uma sucessão incessante de apetites e aversões que se alternam continuamente. Dessa forma, não há um momento em que o desejo seja definitivamente concluído; a satisfação de um apetite apenas propicia o surgimento de outro, configurando um ciclo interminável. Essa dinâmica também implica uma redefinição do conceito de vontade.

Diferentemente da tradição clássica, que atribuía à vontade uma função reguladora ou superior aos desejos, Hobbes a entende como o resultado momentâneo do confronto entre apetites. Outro aspecto importante na teoria de Hobbes é a relação entre desejo, prazer e dor. Para ele, as experiências que ajudam a manter nossa vida são percebidas como prazerosas, enquanto aquelas que ameaçam nossa existência são sentidas como dor. Assim, o desejo não é algo neutro; ele está sempre direcionado para buscar do prazer e preservação. Por isso, a moralidade, na visão de Hobbes, tem sua base no próprio movimento vital do ser humano e não em princípios transcendentais ou valores objetivos.

Ao contrário da perspectiva estoica, que defendia a conformidade com a natureza, Hobbes observa que o desejo tende a expandir-se continuamente, em uma busca incessante por novos objetos, sendo assim, não possui limite natural. Ele afirma que “a felicidade é um progresso contínuo do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do objeto

⁹ “Por conseqüência, ou cadeia de pensamentos, entendo aquela sucessão de um pensamento a outro, que se denomina (para se distinguir do discurso em palavras) discurso mental.” (Hobbes, 2003, p.14)

desejado senão um passo no caminho” (Hobbes, 2003, p.37). A condição humana, portanto, é de movimento incessante, sem repouso em um bem supremo. Essa infinidade dos desejos, quando somada à escassez dos objetos, conduz inevitavelmente ao conflito. Como escreve Hobbes (2003, p.37): “A competição pela riqueza, a honra, o mando e outros poderes leva à luta, à inimizade e à guerra,”. resultando o famoso estado de natureza, no qual cada indivíduo busca satisfazer seus apetites sem restrições, gerando uma situação de guerra generalizada.

A teoria hobbesiana do desejo tem dois aspectos importantes. Por um lado, o desejo é essencial para a nossa vida, estando ligado ao prazer e à autoconservação; por outro, ele também é a origem dos conflitos, já que cada pessoa busca satisfazer seus apetites de forma ilimitada. Por isso, a solução política proposta por Hobbes é a criação de um poder comum — o Estado — que seja capaz de controlar e organizar esses desejos individuais, garantindo assim a convivência em sociedade. Dessa forma, em Hobbes, o desejo deixa de ser visto apenas como uma falta ou como uma força natural que precisa ser educada. Ao contrário, ele é entendido como uma força fundamental da vida, cuja regulação só pode acontecer dentro do âmbito político. Como já mencionado “a felicidade é um progresso contínuo do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do objeto desejado senão um passo no caminho” (Hobbes, 2003, p. 37).

Se, em Hobbes, o desejo é visto como um movimento contínuo de apetites e aversões, inseparável da luta pela autopreservação e fonte de conflitos entre as pessoas, em Descartes essa ideia é explorada de uma forma diferente. Para ele, o desejo está relacionado às paixões da alma. Descartes retoma a tradição ao reconhecer o desejo como paixão, mas inova ao afirmar que todas as paixões são boas por natureza, desde que reguladas pela razão. Segundo Chauí, em *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Spinoza*:

Descartes traz, assim duas inovações de grande envergadura. A primeira consiste em mostrar que, contrariamente ao que supunha a tradição greco-romana, a alma não é princípio da vida e do movimento do corpo, este explicando-se inteiramente pelas leis da mecânica; e que o corpo não é causa dos pensamentos e sentimentos na alma, estes devendo ser explicados inteiramente pela essência da substância pensante. A segunda inovação consiste em negar o que a tradição afirmara, isto é, que as paixões nasçam de conflitos no interior da alma, entre suas faculdades; de fato, afirma Descartes, as paixões nascem de um conflito entre a alma e o corpo. (Chauí, 1999, p.63)

Enquanto Hobbes considera o desejo como uma força natural que motiva o comportamento humano, precisando ser necessário controlá-lo por meio das leis e do Estado, Descartes entende o desejo como uma das paixões primitivas. Essas paixões, longe de serem apenas uma ameaça, podem se transformar em algo positivo quando reguladas pela vontade

racional. Essa ideia nasce da conexão entre corpo e mente: o corpo, que funciona de acordo com as leis da física, gera sensações que impactam a nossa alma. Por outro lado, a alma, como uma substância pensante, tem a capacidade de entender e organizar essas emoções. Dessa forma, o desejo não é só um impulso do corpo, mas também um movimento da alma que pode ser guiado pela razão. Essa mudança de perspectiva é importante, pois ela marca a passagem do desejo como causa de conflito social para o desejo como parte essencial da vida afetiva e moral do indivíduo, como demonstrado em *As Paixões da Alma* (1997):

Nada há em que melhor apareça quão defeituosas são as ciências que recebemos dos antigos do que naquilo que escreveram sobre as paixões; pois, embora seja esta uma matéria cujo conhecimento foi sempre muito procurado, e ainda que não pareça ser das mais difíceis, porquanto cada qual, sentindo-as em si próprio, não necessita tomar alhures qualquer observação para lhes descobrir a natureza, todavia o que os antigos delas ensinaram é tão pouco, e na maior parte tão pouco crível, que não posso alimentar qualquer esperança de me aproximar da verdade, senão distanciando-me dos caminhos que eles trilharam. (Descartes, 1997, p.3).

Nesse pensamento, o desejo se insere no campo mais amplo das paixões da alma, inaugurando uma concepção dualista que distingue de forma nítida o corpo e a alma, mas que, ao mesmo tempo, reconhece a interação entre ambos por meio dos espíritos animais¹⁰. De acordo com Descartes, em sua obra *As Paixões da Alma*, as paixões podem ser definidas como “percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos” (Descartes, 1997, p.13). Essa definição evidencia que, embora tenham origem em movimentos corporais, as paixões são vivenciadas pela alma como percepções internas, revelando a complexa articulação entre corpo e mente. Nesse sentido, Descartes insiste que para compreender corretamente as paixões, é preciso distinguir o que pertence ao corpo e o que pertence à alma:

[...] devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão é comumente nele uma ação; de modo que não existe melhor caminho para chegar ao conhecimento de nossas paixões do que examinar a diferença que há entre a alma e o corpo, a fim de saber a qual dos dois se deve atribuir cada uma das funções existentes em nós. (Descartes, 1997, p.3).

Assim, as paixões aparecem como efeitos corporais que repercutem na alma, mas que podem ser compreendidos e regulados pela razão. Dentro desse quadro, o desejo ocupa um lugar central, pois é uma das seis paixões primitivas, ao lado do amor, ódio, alegria,

¹⁰ “Enfim, sabe-se que todos esses movimentos dos músculos, assim como todos os sentidos, dependem dos nervos, que são como pequenos fios ou como pequenos tubos que procedem, todos, do cérebro, e contêm, como ele, certo ar ou vento muito sutil que chamamos espíritos animais” (Descartes, 1997, p.6).

tristeza e admiração e se distingue em projetar a alma em direção ao futuro, impulsionando à buscar algo que ainda não possui, ou seja: “A paixão do desejo é uma agitação da alma causada pelos espíritos que a dispõem a querer para o futuro as coisas que se lhe representam como convenientes” (Descartes, 1997, p.34). Essa formulação é decisiva porque coloca o desejo não apenas como efeito de uma falta ou carência, mas como disposição orientada pela razão, capaz de mobilizar a vontade à ação.

Segundo Descartes, as paixões, incluindo o desejo, não anulam a razão, mas contribuem para sua deliberação. Assim, o desejo, quando regulado pela vontade esclarecida, pode se converter em força positiva, conduzindo à virtude.

Pois, não somente quando se deseja adquirir um bem que ainda não se possui, ou evitar um mal que se julga possível de sobrevir, mas também quando se deseja apenas a conservação de um bem ou a ausência de um mal, que é tudo aquilo a que essa paixão pode estender-se, é evidente que ela encara sempre o futuro. (Descartes, 1997, p.27).

Essa concepção marca um deslocamento importante em relação à tradição antiga. Se, para Platão, o desejo precisava ser subjugado pela razão, em Descartes ele é admitido como uma paixão natural, inevitável e até necessária à vida, desde que orientado corretamente. Essa posição é inovadora: o desejo não é uma ameaça intrínseca à ordem racional ou uma falta, mas um instrumento que, em harmonia com a razão, colabora para a realização do bem. O filósofo chega a afirmar que as paixões, entre elas o desejo, são:

E agora que as conhecemos todas, temos muito menos motivo de as temer do que tínhamos antes; pois verificamos que são todas boas por natureza e que só devemos evitar o seu mau uso ou os seus excessos, contra os quais os remédios que expliquei poderiam bastar, se cada um tivesse cuidado bastante para praticá-los. (Descartes, 1997, p.76).

Além disso, Descartes não relaciona o desejo à noção de perfeição moral, mas sim à capacidade de desejar aquilo que a razão julga ser verdadeiramente bom. Essa capacidade de alinhar o desejo à razão é um sinal da liberdade da alma e da sua possibilidade de aperfeiçoamento: “Mas, como a maioria de nossos desejos se estende a coisas que não dependem de nós nem todas de outrem, devemos exatamente distinguir nelas o que depende apenas de nós, a fim de estender nosso desejo tão-somente a isso” (Descartes, 1997, p.51). Desejar o impossível ou o que escapa ao poder humano é fonte de frustração e perturbação; já o desejo orientado pela razão conduz à tranquilidade e à virtude.

Portanto, o desejo em Descartes tem uma dupla face: como paixão, é movimento espontâneo da alma em direção ao futuro; como ação, é regulado pela vontade e orientado pelo juízo racional. Sua “positividade” consiste em mobilizar o sujeito em direção ao bem, desde que o exercício da liberdade saiba governá-lo. Nesse sentido, o filósofo supera a visão negativa do desejo como simples carência, reinterpretando-o como força natural que pode e deve ser educada pela razão. A reflexão cartesiana sobre o desejo, com apresentada, se apoia em uma distinção entre corpo e alma, mas ao mesmo tempo reconhece a sua íntima relação. Esse problema será retomado de forma decisiva por Benedictus Spinoza, que rejeita a separação substancial entre corpo e mente e propõe, em sua *Ética demonstrada em Ordem Geométrica*, uma concepção unitária da realidade. Para Spinoza, corpo e mente não são substâncias distintas, mas dois modos de expressão de uma mesma substância infinita, Deus ou a Natureza.

[...] a mente e o corpo são uma só e mesma coisa, a qual é concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão. Disso resulta que a ordem ou a concatenação das coisas é uma só, quer se conceba a natureza sob um daqueles atributos, quer sob o outro e, consequentemente, que a ordem das ações e das paixões de nosso corpo é simultânea, em natureza, à ordem das ações e das paixões da mente. (EIIP7).

Spinoza rejeita essa concepção dualista que opõe razão e paixão, corpo e mente, propondo uma visão imanente do desejo, no qual este não é obstáculo da razão, mas sua própria essência enquanto *conatus*. É nesse horizonte que o desejo ocupa um lugar central: não mais como uma paixão isolada ou subordinada à vontade, mas como a própria essência do homem. Sendo assim, o desejo é o próprio apetite com a consciência dele e o apetite é também a própria essência do homem.

Essa formulação marca uma ruptura parcial e inovação com a tradição anterior: o desejo não é concebido como falta, como impulso a ser educado pela razão, como perturbação a ser eliminada ou como paixão que deve ser moderada pela vontade. Para Spinoza, o desejo é constitutivo do ser humano, expressão do esforço de cada indivíduo em perseverar em sua existência (*conatus*). É a partir dessa redefinição do desejo como essência que ele desenvolverá, posteriormente, sua concepção da relação entre corpo e mente, que será tratada em detalhe na próxima seção.

3 A NATUREZA DO DESEJO NA FILOSOFIA DE SPINOZA

"O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual." (EIIIP7). Com essa ideia Spinoza propõe uma inovação, reinterpretando o conceito de desejo, o afastando-se da visão tradicional que o associava à carência e à paixão descontrolada. Para Spinoza, o desejo não é simplesmente a falta de algo, mas a potência ativa que impulsiona os seres a preservar e expandir suas existências, de acordo com a sua essência. Spinoza percebe o desejo como uma força afirmativa, intrinsecamente ligada à própria natureza do ser. O desejo, para ele, não é uma fraqueza ou uma paixão a ser controlada, mas uma potência vital que, quando compreendida pela razão, se torna uma expressão da liberdade humana. Neste capítulo, será aprofundado a maneira pela qual Spinoza introduz uma compreensão estruturalmente inovadora do desejo ao defini-lo como expressão do *conatus*, isto é, como a própria essência do homem enquanto potência de perseverar na existência.

Portanto, começaremos explorando o desejo como *conatus*, o esforço de perseverar na existência. Em seguida, discutiremos como o desejo, a razão e o corpo se relacionam dentro da unidade proposta por Spinoza, rompendo com a dicotomia cartesiana entre mente e corpo. Explicitando ao final que a natureza do desejo, para Spinoza, é a potência ativa que impulsiona o ser a afirmar sua existência e expandir sua liberdade.

3.1 O desejo como *conatus*

Como explicado anteriormente, a tradição filosófica que antecede Spinoza, em grande parte, compreendia o desejo como falta, carência ou impulso desordenado. No prefácio da Parte III da *Ética*, entretanto, Spinoza, afirma que “os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais [...] mas de coisas que estão fora dela” (EIIIPref), mostrando que sua intenção não é mais condenar os afetos, mas explicá-los a partir das mesmas leis que regem a natureza. Sendo evidenciado uma inovação com a tradição e apresentando os afetos, em especial o desejo, como potência.

Spinoza pensa a afetividade humana de maneira diferente daquela pela qual foi pensada na tradição filosófica, que considerava os afetos apenas do ponto de vista da paixão, deixando um indivíduo passivo e sem capacidade para a aquisição do conhecimento. Contrapondo esse modo de pensar, a filosofia de Spinoza busca fazer uma reflexão sobre o comportamento ético do ser humano, mediante o que sua ação pode ser transformada de

acordo com os afetos aliados à razão, contribuindo à construção do conhecimento; ser afetivo não corresponde necessariamente a ser passivo. Para o filósofo, a razão aliada aos afetos torna-se mais forte, essa é a forma que mais se aproxima da própria natureza, assim, a razão pode ser afetiva e os afetos podem ser racionais.

É nesse horizonte que surge o conceito de *conatus*, que nada mais é do que o próprio esforço que cada coisa realiza para perseverar em sua existência: “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual” (EIIP7). Sendo assim, o *conatus* é a própria essência em ato, inseparável da existência singular de cada ser. Nos homens, esse esforço manifesta-se tanto no corpo quanto na mente, pois não se trata de substâncias distintas, mas de uma só e mesma substância sob atributos diferentes: “a mente e o corpo são uma só e mesma coisa, a qual é concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão” (EIIP2S). Trata-se de um princípio universal, que não diz respeito apenas ao homem, mas a todas as coisas singulares. Chauí (1990, p.191) comenta:

Em outras palavras, o *conatus* é a potência ou causa eficiente que define toda coisa singular e, no homem, o *conatus* se chama desejo. É da essência do homem ser desejo e este é uma afecção que determina um homem a conceber ou a fazer alguma coisa. (Chauí, 1999, p. 191).

Esse caráter universal do *conatus* é reforçado por Spinoza na preposição 6 da parte III, “Cada coisa, na medida do possível e em virtude de sua própria natureza, esforça-se por perseverar em seu ser” (EIIP6) e no corolário acrescenta: “este esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser não envolve tempo algum limitado, mas exprime uma duração indefinida”. Essa formulação mostra que o *conatus* não é passageiro, mas expressão necessária e contínua da essência e deixa claro que esse esforço de perseverar não é apenas uma tendência de sobrevivência biológica, mas também uma força ativa que constitui o ser humano e a vida. Isso significa que todo ser, na medida em que existe, afirma sua essência e busca expandi-la.

À medida que ampliamos nossas experiências afetivas e aumentamos nossa potência de agir, aumentamos nosso *conatus*. Pascal Sévérac, filósofo francês contemporâneo e importante comentador da obra de Spinoza, destaca no capítulo I de *O Conhecimento como o Mais Potente dos Afetos*:

A essência do corpo humano define-se, em Spinoza, por sua aptidão a ser afetado e afetar. Ora, quanto maior essa aptidão afetiva, maior é a capacidade da mente de

pensar várias coisas simultaneamente, e, por conseguinte, de compreender-lhes as relações de conveniência, diferença e oposição. (Severac, 1999, p. 23).

Todos os afetos humanos para Spinoza se reduzem a três afetos primitivos: o desejo, a alegria e a tristeza¹¹. Nas palavras do Spinoza: “demonstrarei, no que se segue, que desses três provêm todos os outros” (EIIP11S). O desejo aparece, nesse contexto, como o afeto fundamental, uma vez que é inseparável, pois é o próprio esforço consciente de si. Nesse sentido, o desejo não apenas fundamenta a dinâmica afetiva, mas também se apresenta como a matriz de todos os outros afetos derivados, que nada mais são do que expressões do aumento ou da diminuição da potência de agir própria do *conatus*. Com isso, considero importante destacar a distinção que Spinoza estabelece entre apetite e desejo, de modo breve e para esclarecer o funcionamento dessa dinâmica afetiva. Ele observa que o esforço humano, quando referido apenas à mente, recebe o nome de vontade; mas quando se refere simultaneamente à mente e ao corpo, denomina-se apetite.

Tal concepção inverte radicalmente a relação tradicional entre desejo e bem, tema que será aprofundado adiante. Não desejamos algo por previamente julgarmos bom, ao contrário, é o desejo que institui valor.¹² Com isso, esse desejo racional parte de uma procura pelo que nos é verdadeiramente útil, que serve para nossa autoconservação. O bem não é um critério transcendente que governa o desejo, mas a marca do próprio esforço de existir quando encontra objetos que o favorecem. O desejo racional, assim como, o desejo, parte de um esforço, que serve para nossa conversação. Nas palavras de Severac: “Em nossas ações somos determinados a agir somente pelos desejos e afetos. O conhecimento verdadeiro do bem e do mal pode, portanto, ser o motivo do nosso agir, apenas se for afeto, é somente enquanto tal que ele determina o nosso agir” (Fischer *apud* Severac, 2009, p. 38).

Essa observação mostra que, para Spinoza, não existe separação entre razão e desejo. O conhecimento só se torna eficaz na medida em que é vivido como afeto, isto é, como modificação real da potência de agir. É nesse ponto que o filósofo pode distinguir entre afetos passivos e ativos, isto é, entre o desejo enquanto é determinado por causas externas, o que o torna passivo e enquanto determinado por si, por causas adequadas, o tornando ativo.

¹¹ “Assim, por alegria compreenderei, daqui por diante, uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior. Por tristeza, em troca, compreenderei uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor. Além disso, chamo o afeto da alegria, quando está referido simultaneamente à mente e ao corpo, de excitação ou contentamento; o da tristeza, em troca, chamo de dor ou melancolia” (EPIIP11).

¹² Para Spinoza, como afirmado no escólio da proposição 9 da Parte III: “Torna-se, assim, evidente, por tudo isso, que não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa.” (EIIP9S).

Espinosa demonstra que, em qualquer circunstância, seja na paixão, seja na ação, seja na alegria, seja na tristeza, nosso *conatus* sempre realiza um mesmo ato, qual seja, buscar relações com o que nos fortalece e desfazer os laços com o que nos enfraquece. Lembremos que nosso corpo é uma singularidade dinâmica constituída por relações de proporção no movimento de seus constituintes. Todo o trabalho do *conatus* consiste em conservar a proporção interna ao corpo, variando a intensidade dessa proporção conforme nossa vida nos faz seres cada vez mais complexos. A vida do corpo e da mente é uma intensa troca de relações internas e externas que conserva a individualidade como proporção dos constituintes, de sorte que essa troca aumenta com o aumento de nossas capacidades corporais e psíquicas no curso de nossa experiência. (Chauí, 1999, p. 78).

Isso mostra que o desejo não pode ser vencido pela simples razão abstrata, mas apenas por outro desejo contrário mais forte. Sendo assim, o desejo, é sempre expressão do *conatus*, mas pode assumir formas diferentes segundo as condições em que se realiza, como já mencionado. Os afetos, entre eles o desejo, são definidos como modos da potência do corpo e da mente: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (EIIIDefi3).

Quando não existe certo equilíbrio e nossa potência de agir é diminuída, o *conatus* diminui necessariamente e entramos em um estado que Spinoza reconhece como servidão, condição daquele que não age por si mesmo, mas sim é determinado por causas externas, vivendo passivamente. Quando somos dominados pela tristeza, pelo medo ou pela esperança incerta, nossa essência é diminuída, pois deixamos de ser causa adequada de nossas ações.

A servidão é impotência humana de quem, não estando sob seu próprio poder e direito, está sob o domínio de uma força impetuosa e violenta, exposto e arrastado por ela: as forças dos afetos, *affectuum viribus*. Ora, quem não está *sui juris* é causa inadequada ou parcial do que se passa em seu interior e do que realiza externamente. Passiva, a servidão reencontra a distinção clássica dos discursos éticos entre o que está e o que não está em nosso poder. Assim, *obnoxius affectuum viribus* significa: *fortunae potestas*. Ou seja, aquele que está sob as forças dos afetos está submetido ou exposto ao poder da fortuna, de maneira que o poderio da fortuna nada mais é do que efeito das forças dos afetos. Na servidão, a *potentia* do *conatus* encontra-se sob a *potestas* da fortuna. (Chauí, 1999, p. 191).

Desse modo, quando a potência do *conatus* aumenta, isto é, quando somos movidos por ideias adequadas e afetos ativos, vivemos de acordo com nossa essência e ampliamos nossa liberdade. Quando, ao contrário, nossa potência é diminuída, somos servos, que é a impotência de agir conforme a própria razão. Essa oscilação entre aumento e diminuição da potência é a medida da nossa vida afetiva e ética em Spinoza.

A redefinição do conceito de desejo, portanto, tem duas consequências éticas importantes: [1] recusa a concepção negativa do desejo como falta, mostrando que ele é potência afirmativa de existir e [2] desloca a liberdade da repressão do desejo para o conhecimento adequado das suas causas. Como afirma Spinoza: “Quando a mente concebe a si própria e à sua potência de agir, ela se alegra” (EIIIP53D). Essa alegria é sinal do desejo ativo, que exprime a liberdade pela razão e não a passividade pelas paixões, ou seja, o desejo deixa de ser mera paixão e se torna exercício da razão, deixando de ser ameaça à vida comum, e sendo condição para a virtude e para a liberdade.

Assim, Spinoza causa uma parcial ruptura com tradição ao definir o desejo como manifestação consciente do *conatus*. Essa perspectiva prepara, como veremos na próxima seção, a análise da relação entre desejo, mente e corpo, que constitui o núcleo da unidade antropológica da filosofia de Spinoza.

3.2 Desejo, mente e corpo

Outra inovação que merece atenção e destaque no pensamento de Spinoza é a sua compreensão não-dualista da relação mente e corpo. Se em Descartes foi estabelecida uma separação entre corpo e alma como substâncias diferentes e independentes – *res cogitans* e *res extensa* – Spinoza, contrariamente, recusa essa cisão ao evidenciar a ausência de hierarquia entre eles. Como destaca Chauí, ao analisar a unidade corpo-mente em Spinoza:

[...] porque são efeitos simultâneos da ação de uma única substância, corpo e mente não estão, como sempre afirmara a tradição, numa relação hierárquica, em que a mente seria superior ao corpo. Espinosa pode recusar não só a ideia de união substancial cartesiana, como também a ideia platônica da alma piloto do corpo (a alma como dirigente do corpo) e a aristotélica do corpo órgão da alma (o corpo como instrumento da alma). O homem, como a substância de que é efeito imanente, é a unidade de duas ordens de realidade internamente articuladas ou de duas potências de agir; é um ser cuja unidade se exprime diferenciadamente pelas operações corporais e psíquicas.” (Chauí, 1999, p. 65).

Nesse sentido Spinoza demonstra, na Parte II, *A natureza e a origem da mente* a tese decisiva do paralelismo: “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (EPIIP7)¹³. Assim supera-se a problemática cartesiana da interação entre

¹³ O paralelismo é um termo frequentemente utilizado para descrever a visão de Spinoza sobre a relação entre mente e corpo, mas Spinoza não usa essa denominação explicitamente em sua obra. A ideia central do paralelismo é que mente e corpo são expressões de uma única substância e seguem a mesma causalidade, mas sob atributos diferentes: o pensamento (mente) e a extensão (corpo). De acordo com o artigo *A Última Tentação do Paralelismo na Interpretação da Filosofia de Espinosa*, escrito por Ericka Marie Itokazu: “O paralelismo é

alma e corpo, pois mente e corpo não interagem independente, mas exprimem, paralelamente uma realidade única, ora sobre o atributo do pensamento e ora sobre o atributo da extensão de uma mesma substância divina.

O conceito de paralelismo para Spinoza, embora não usado diretamente por ele, refere-se à ideia de que mente e corpo são dois aspectos de uma única substância e seguem uma ordem paralela. Ou seja, os eventos mentais (ideias) e os eventos físicos (ações do corpo) acontecem simultaneamente e tem a mesma ordem de causalidade, mas são expressos sob diferentes atributos (pensamento e extensão). Spinoza refuta a visão cartesiana que separa a alma e o corpo como substâncias distintas, e propõe que eles são modos de uma única substância, o que elimina a necessidade de uma interação causal entre eles.

É neste ponto que se torna fundamental a distinção que Spinoza faz entre ideias adequadas e ideias inadequadas. Na definição 4 da parte II, Spinoza afirma: “Por ideia adequada compreendo uma ideia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira.” (EIIDef4). Já as ideias inadequadas são aquelas ligadas a causas exteriores, sendo, por isso, confusas e mutiladas. Essa distinção é importante, pois a mente, ao ser ideia do corpo, nem sempre compreende as causas que determinam as afecções: muitas vezes compreende apenas os efeitos parciais, gerando ideias inadequadas.

A condição finita da mente humana implica que a maior parte de nossas ideias é inadequada. Apenas quando formamos noções comuns e alcançamos a ordem necessária das coisas é que podemos ter ideias adequadas. Sévérac ajuda a esclarecer esse ponto ao lembrar que “quanto maior essa aptidão afetiva, maior é a capacidade da mente de pensar várias coisas simultaneamente, e, por conseguinte, de compreender-lhes as relações” (Sévérac, 2009, p. 23). Isso significa que a possibilidade de sair das ideias inadequadas e caminhar em direção às adequadas depende do aumento da potência de ser afetado e de pensar

Retomaremos a distinção fundamental entre os conceitos de substância, atributos e modo para compressão da concepção de Spinoza da mente. Primeiramente, Spinoza entende por substância aquilo que existe por si e em si, sem dependência de outra coisa para existir ou ser concebida, de acordo com a definição 3 da primeira parte I “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado.” (EIDef3).

muito mais comumente conhecido pelo espinosismo que pelo sistema filosófico para o qual tal modelo geométrico fora esculpido e cuja articulação opera coerente e eficazmente, a saber, a filosofia de Leibniz.” (Itokazu, 2010, p. 37).

Os atributos, por sua vez, são as formas pelas quais a substância se exprime e é percebida pelo intelecto, “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência.” (EIDef4). E, por fim, os modos são as afecções da substância, ou seja, as maneiras determinadas pelas quais ela se expressa ora pelo atributo do pensamento, ora pelo atributo da extensão. Segundo Spinoza: “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido.” (EIDef5)

As diferenças entre modos, atributos e substância nos permitem compreender a infinitude da substância e a finitude dos modos. Enquanto os modos são múltiplos, finitos, contingentes a substância é una, eterna e necessária. Spinoza demonstra desde a primeira parte sobre *Deus* que “Não podem existir, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza ou de mesmo atributo” (EIP5). Portanto, corpo e mente não são substâncias independentes, mas modos de uma única e mesma substância, considerados sob diferentes atributos. Rejeitando, assim, a dificuldade cartesiana de explicar a interação entre duas substâncias distintas, Spinoza demonstra inequívoco:

Segue-se disso que a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir. Isto é, tudo o que se segue, formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se, objetivamente, em Deus, na mesma ordem e segundo a mesma conexão, da ideia de Deus. (EIIP7).

Para ele, cada atributo exprime a essência da substância de maneira diferente, mas sempre de forma necessária. Assim, tudo que acontece sob o atributo da extensão – os corpos e seus movimentos – tem correspondência sob o atributo do pensamento – as ideias. No escólio que acompanha a proposição, Spinoza reforça a unidade entre corpo e mente:

Um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras. Por exemplo, um círculo existente na natureza e a ideia desse círculo existente, a qual existe também em Deus, são uma só e mesma coisa, explicada por atributos diferentes. (EIIP7S).

O corpo e a ideia desse corpo são considerados uma única realidade compreendida ora sob o atributo da extensão, ora sob o atributo do pensamento, dissolvendo a dificuldade clássica da filosofia moderna sobre a união da alma e do corpo. Spinoza destaca:

Assim, quer concebamos a natureza sob o atributo da extensão, quer sob o atributo do pensamento, quer sob qualquer outro atributo, encontraremos uma só e mesma ordem, ou seja, uma só e mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguindo-se umas das outras. (EIIP7).

Após estabelecer que a mente é a ideia de uma coisa singular, Spinoza aprofunda sua análise, explorando como as ideias dessas coisas singulares se relacionam com Deus. Evidenciando que as ideias das coisas singulares não existentes também fazem parte do intelecto divino, do mesmo modo que as essências formais dessas coisas estão contidas nos atributos. Sendo assim., mesmo quando não existem de fato, os modos possuem suas ideias em Deus. Todas as essências singulares estão em Deus, mas apenas algumas duram no tempo, possuindo uma existência real. Em relação à ordem casual das ideias, percebe-se “A causa de uma ideia singular é outra ideia, ou seja, Deus, enquanto é considerado afetado de outra ideia, da qual ele é igualmente a causa, enquanto afetado de outra ideia ainda, e assim até o infinito” (EPIIP9D). Portanto, a ordem das ideias corresponde à ordem das coisas, o que significa que, assim como os corpos são causados por outros corpos, também cada ideia é causada por outra ideia e, assim, infinitamente. Logo. Deus é causa de todas as ideias, mas não por vontade arbitrária, e sim pela necessidade de sua essência.

Percebe-se, assim, que o homem não é substância, mas modo, e sua essência é constituída por modificações dos atributos de Deus. Spinoza afirma que “o que, primeiramente, constitui o ser atual da mente humana não é senão a ideia de uma coisa singular existente em ato” (EIIP11). Desse modo, a mente é sempre finita, parcial e inadequada, porque é apenas uma parcela do intelecto infinito de Deus, ligada ao corpo singular que existe aqui e agora. Ao mesmo tempo, como observa o corolário da proposição 9, “de tudo o que acontece no objeto singular de uma ideia existe o conhecimento em Deus, enquanto ele tem unicamente a ideia desse objeto” (EIIP9Col).

Spinoza introduz um aspecto decisivo para a compreensão futura dos afetos: a mente é sempre determinada pelas afecções do corpo, e tudo o que acontece ao corpo é acompanhado de uma ideia correspondente. Essa é a base pela qual, se poderá explicar a origem do desejo como uma potência de agir.

Espinosa rompe radicalmente com essa concepção da vida passional. À medida que a ordem e conexão das ideias é a mesma que as das causas corporais, sendo a mente ideia de seu corpo e ideia de si a partir da ideia de seu corpo, e sendo ela desejo como expressão consciente do apetite, será passiva juntamente com seu corpo, e ativa juntamente com ele. É bem esse o significado do “simultaneamente”, que analisamos acima. Assim, pela primeira vez em toda a história da filosofia, corpo e mente são ativos ou passivos juntos e por inteiro, em igualdade de condições e sem relação hierárquica entre eles. Nem o corpo comanda a mente (na paixão) nem a mente comanda o corpo (na ação). A mente vale e pode o que vale e pode seu corpo. O corpo vale e pode o que vale e pode sua mente (Chauí, 1999. p. 76).

Na parte III, *A origem e natureza dos afetos*, Spinoza rejeita a casualidade entre mente e corpo “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outro estado (se é que isso existe)” (EIIIP2). Sendo decisiva para afastar a concepção cartesiana da mente como um comando sobre o corpo. Para Descartes a alma poderia comandar o corpo e o corpo poderia, por suas paixões influenciar a alma. Em primeiro lugar, percebe-se que a mente não é livre no sentido tradicional. Aquilo que é costumeiro chamar como se fossem “decisões da mente” não é algo separado do corpo, mas depende dele. Spinoza diz de forma contundente:

Os homens se julgam livres apenas porque estão conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados. As decisões da mente nada mais são do que os próprios apetites, que variam de acordo com a disposição do corpo. (EIIIP2S).

Ou seja, não decidimos a partir de uma vontade autônoma, mas sempre a partir da forma como somos afetados. Quando acreditamos estar tomando uma decisão apenas com a razão, na verdade estamos também seguindo um movimento do nosso próprio corpo e a mente é a consciência desse movimento. Nesse contexto, o desejo deve ser entendido como expressão da essência humana enquanto unidade indivisível de mente e corpo.

O desejo não é um defeito do corpo que submetido pela mente, nem uma carência. Ao contrário. O desejo é a forma pela qual o ser humano, enquanto modo finito de Deus, persevera na existência. Sendo assim, o desejo é compreendido como a forma consciente desse esforço (*conatus*). Mente e corpo não se opõem: o desejo é, ao mesmo tempo, um afeto do corpo (movimento de conservação) e uma ideia da mente (consciência desse movimento).

Portanto, a unidade entre mente e corpo conduz à redefinição do desejo como expressão necessária da essência humana. Não se trata de uma faculdade independente ou de uma paixão a ser reprimida, mas do modo próprio de existência do homem. Ao compreender essa identidade, Spinoza supera o dualismo cartesiano e desloca o eixo da reflexão ética: a ação humana não deve ser pensada em termos de submissão da paixão à razão, mas em termos da potência do desejo enquanto afirmação da vida. Se o desejo é sempre corpo e mente ao mesmo tempo, é preciso agora compreender como ele se articula com o apetite e com a vontade.

3.3 O desejo e sua conexão com a vontade e as ações

Ao compreender o desejo como a própria essência do homem enquanto esforço de perseverar consciente, torna-se inevitável examinar de que modo ele se articula com o apetite e com a vontade, no horizonte das ações humanas. Esse ponto é fundamental, pois é a partir daqui se “destrói” a concepção tradicional de que a vontade concebida como faculdade autônoma e livre controlaria os desejos e determinaria o curso das ações. Para Spinoza não há hierarquia entre o apetite, desejo e vontade, pois são expressões de uma mesma essência, percebido de diferentes modos. Logo no início da Parte III da *Ética*, Spinoza estabelece a definição que orienta essa discussão:

Esse esforço, quando referido apenas à mente, chama-se vontade; mas, quando é referido simultaneamente à mente e ao corpo, chama-se apetite. O apetite, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, da natureza da qual necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e o homem é assim determinado a realizá-las. Além disso, entre apetite e desejo não há diferença alguma, a não ser que o desejo é o apetite de que se tem consciência. Pode-se, portanto, fornecer a seguinte definição: o desejo é o apetite acompanhado da consciência do mesmo apetite. (EIIIDef. 1).

A vontade, isoladamente, não é senão o mesmo esforço de perseverar quando referido apenas à mente; o apetite é esse esforço quando considerado na unidade corpo-mente; e o desejo é a forma consciente desse mesmo impulso. Portanto, todas as três noções são variações de um único e mesmo princípio: o *conatus*.

Com isso, essa concepção de Spinoza recusa o modelo cartesiano. Enquanto Descartes em sustentava que a vontade era infinita e independente, capaz de afirmar ou negar sem restrições, Spinoza demonstra que a mente é sempre determinada a querer por causas necessárias. Na Proposição 48 da Parte II, ele é categórico: “Na mente não há nenhuma vontade absoluta ou livre, mas a mente é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa, que também é determinada por outra, e esta por outra, e assim ao infinito.” (EIIP48). Desse modo o que chamamos de decisões da mente são, em verdade, modos do desejo. Demonstra-se certamente na parte II a ilusão humana da liberdade: “Os homens se julgam livres apenas porque estão conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados. As decisões da mente nada mais são do que os próprios apetites, que variam de acordo com a disposição do corpo.” (EIIP2S).

Essa passagem, que transmite a percepção de toda tradição, mostra que a liberdade não está em uma escolha indiferente, mas na compreensão das causas que nos determina. O que se apresenta como “vontade” nada mais é que a consciência de um desejo, cujo raiz está no apetite que nasce da essência. Convém destacar a análise de Sévérac que

ressalta a centralidade do desejo para determinar as ações: “Em nossas ações somos determinados a agir somente pelos desejos e afetos. O conhecimento verdadeiro do bem e do mal pode, portanto, ser o motivo do nosso agir, apenas se for afeto, é somente enquanto tal que ele determina o nosso agir.” (Fischer apud Sévérac, 2009, p. 38).

Portanto, nem mesmo o conhecimento é suficiente, por si só, para mover a ação. É nesse sentido que o desejo não se opõe à razão, mas se converte em condição de sua eficácia. Só agimos racionalmente quando a razão se traduz em afeto, quando se torna potência de agir. Dessa perspectiva, compreende-se a inversão: “Não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a desejamos, que a apetecemos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, desejá-la e apetecê-la que a julgamos boa.” (EIIIP9S).

Aqui, trata-se de um momento decisivo na leitura da ética de Spinoza, pois vai contra a tradição moral fundada na ideia de um bem transcendente. O valor não precede o desejo, mas dele decorre. Julgamos algo bom por que corresponde ao nosso esforço de perseverar, porque aumenta nossa potência de existir. O desejo, então, é constitutivo da noção de bem: o que nos aumenta a potência é considerado bom e o que diminui é mau. Essa definição da noção de bem descola o centro da ética da repressão dos afetos para o conhecimento de suas causas.

Assim, a ligação entre desejo, vontade e ação torna-se clara: a vontade não é faculdade livre, mas apenas o desejo considerado sob o atributo da mente. Toda ação humana é determinada pelo desejo, que pode se apresentar como paixão, quando nasce de causas externas, ou como ação, quando se apoia em ideias adequadas. O que distingue uma da outra não é a presença ou ausência de desejo, mas a qualidade das ideias que o acompanham (ideias adequadas).

A liberdade, em Spinoza, consiste em ampliar a capacidade de ser afetado de maneira adequada, transformando os desejos passivos em ativos. Ser racional e agir racionalmente não nasce da negação do desejo, mas, de sua integração consciente. Sendo assim, o desejo é sempre motor, força revolucionária das ações humanas. Se ele é determinado por causas externas e ideias inadequadas. Transforma-se em paixão, submetendo o homem a servidão. Se, ao contrário, for orientado por ideias adequadas e pelo conhecimento de suas causas, torna-se expressão da liberdade. A redefinição do desejo como essência consciente permite compreender que a ética não se funda na repressão, mas na transformação e conhecimento dos afetos.

Por isso, na paixão somos causa inadequada de nossos apetites e de nossos desejos, isto é, somos apenas parcialmente causa do que sentimos, fazemos e desejamos, pois a causa mais forte e poderosa é a imagem das coisas, dos outros e de nós mesmos; portanto, a exterioridade causal é mais forte e mais poderosa do que a interioridade causal corporal e psíquica. (Chauí, 1999, p. 75).

Esse é o passo necessário para chegar à dimensão ética do desejo: reconhecer que a vontade não governa os afetos, mas é ela mesma uma forma do desejo, e que a ação humana só se realiza pela mediação do desejo. Spinoza inaugura, com isso, uma nova maneira de pensar a moralidade, na qual o conhecimento, para ser eficaz, precisa tornar-se afeto, e o desejo, para ser livre, precisa tornar-se racional.

Em outras palavras, porque somos finitos e seres originariamente corporais, somos relação com tudo quanto nos rodeia, e isto que nos rodeia são também causas ou forças que atuam sobre nós. A passividade, isto é, o poderio de força externas sobre nós, é natural e originária. Além disso, como vimos, a relação originária do corpo com o mundo é a imagem e a da mente com o corpo e o mundo, a ideia imaginativa. A passividade natural possui, assim, três causas: a necessidade natural do apetite e do desejo de objetos para sua satisfação; a forçadas causas externas maior do que a nossa; e a vida imaginária, que nos dirige cegamente ao mundo, esperando encontrar satisfação no consumo e apropriação das imagens das coisas, dos outros e de nós mesmos. (Chauí, 1999, p. 75)

A liberdade, consiste em um aumento de nossa potência de perseverar no ser, de perseveração na existência. Spinoza propõe transformar afetos passivos (paixões) em ativos(ação), saindo da servidão para liberdade. A servidão seria deixar-se habitar pela exterioridade. O bem comum que buscamos aqui, seria a ideia de que essa relação ética entre corpos no campo político se compreende nos encontros, o conhecimento pelos afetos e busca por liberdade a partir de sua composição, experiência, *conatus*. A relação da liberdade com a necessidade e não com a vontade e com auxílio da razão avançaremos em grau, ou seja, aumentaremos nossa potência.

A partir dessa compreensão, torna-se possível perceber que o desejo, enquanto expressão da essência humana, não se esgota na dimensão ontológica do *conatus*, mas desdobra-se em uma dimensão ética. É na Parte III da *Ética* que Spinoza evidencia o papel do desejo como fundamento da ação e princípio da liberdade, demonstrando que a vida ética consiste em transformar as paixões em afetos ativos e compreender as causas que nos determinam. Buscaremos evidenciar o dimensionamento ético do conceito de desejo elaborado e demonstrado pelo filósofo holandês.

4 A DIMENSÃO ÉTICA DO DESEJO

É neste capítulo que se concentra o ápice desta pesquisa, pois é aqui que a análise conceitual do desejo, enquanto *conatus*, encontra sua expressão propriamente ética. Se nas seções anteriores estabeleceu-se um itinerário histórico e a formulação ontológica do desejo, em Spinoza, agora, examinaremos sua repercussão para o problema central da *Ética*: a transição da servidão afetiva à liberdade racional. Revelando, de modo mais contundente, a força inovadora do pensamento spinozano: o desejo, tradicionalmente visto como obstáculo à moral, se transforma na sua própria condição de possibilidade. Isso implica compreender como os afetos passivos, marcados pela diminuição da potência, podem ser transformados em afetos ativos por meio da razão, e como essa passagem fundamenta uma ética inovadora das tradições transcendentais.

Ao analisar a parcial ruptura com a moralidade normativa, o papel da razão na constituição dos afetos ativos e a culminância da vida ética na beatitude, este capítulo busca demonstrar que a ética spinozana não é uma ética do dever, mas da potência e da compreensão, uma ética que, longe de reprimir o desejo, o afirma como núcleo de liberdade e condição mesma da virtude. É, portanto, neste capítulo que o trabalho assume seu gesto mais decisivo: mostrar que compreender o desejo é compreender, simultaneamente, a força que nos determina e a possibilidade real de transformar essa determinação em liberdade.

4.1 Ruptura com a tradição moral

O pensamento ético de Spinoza, constituiu uma ruptura decisiva com as concepções tradicionais das éticas fundadas em uma vontade livre, na noção de dever e na repressão dos afetos. Contra a ideia de uma moral normativa e transcendente, o filósofo propõe uma ética imanente e inteiramente fundamentada na compreensão racional da natureza como parte fundamental da sua filosofia, que reflete a unidade entre razão e natureza. No apêndice da parte I *Deus da Ética Demonstrada em Ordem Geométrica*, Spinoza denuncia os preconceitos antropocêntricos que levaram os homens a imaginar finalidades externas às coisas e a projetar sobre a natureza as próprias paixões e valores: “Ora, todos os preconceitos que aqui me proponho a expor dependem de um único, a saber, que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim,” (EPIAp).

Essa transição inaugura a crítica spinozana a moral finalista. Ao rejeitar a ideia a partir da qual os fenômenos naturais se ordenam segundo causas finais, Spinoza desmonta o

fundamento teológico de toda ética transcendente. O bem e o mal, o mérito e o pecado, o vício e a virtude, deixam de ser valores objetivos inscritos na ordem divina e passam a ser compreendidos como modos relativos do pensar, derivados dos afetos humanos, ou seja, passam a depender da perspectiva única e própria de cada indivíduo.

Em sua argumentação, Spinoza, nas definições 1 e 2 da parte IV afirma: “Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil.” e “Por mal compreenderei, por sua vez, aquilo que sabemos, com certeza nos impedir que desfrutemos de algum bem.”. O bem, portanto, não é um mandamento moral, mas uma medida de utilidade em relação ao sujeito, à conservação e ao aumento do *conatus*. Essa redefinição dissolve o juízo moral, substituindo-o por uma compreensão racional das causas que nos afetam e dos meios que nos conduzem a uma maior perfeição.

Ao libertar o homem da noção de pecado e da repressão do desejo, Spinoza descola a ética do campo da obediência para o campo da potência. Como observa Victor Delbos, no artigo *O Problema Moral na Filosofia de Spinoza (2013)*, segundo ele, o projeto spinozano consiste em “eliminar da filosofia moral todas as noções análogas com as quais se tenta resolver a vida” (Delbos, 2013, p. 2). Spinoza não propõe um ideal de virtude a ser imitado, mas uma maneira de compreender a necessidade natural que rege o agir humano¹⁴. Ainda de acordo com Delbos:

Nada é mais inútil do que estes tipos transcendentais que são propostos ou que são impostos ao homem; nada é mais tirânico do que a pretensão de tentar encaixar o homem em gêneros: o homem tem nele seu modelo, que é ele mesmo, com sua natureza, seu desejo de ser, sua necessidade de felicidade. (Delbos, 2013, p. 2).

Na recusa do transcendente, Spinoza destrói o “edifício” moral tradicional. A moral fundada na vontade e na culpa é substituída por uma ética da necessidade, na qual a liberdade coincide com a compreensão das causas e a virtude é definida pela potência de existir segundo a razão. Essa ruptura com o finalismo tem como consequência direta a rejeição da moral fundada no livre-arbítrio. Spinoza argumenta, no Prefácio da Parte III, que os moralistas e teólogos que escreveram sobre:

Os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela. Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza como um império num império. Pois acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a

¹⁴ Spinoza dirige sua crítica à tendência teológica de interpretar a natureza por analogia com a ação humana. Essa crítica retoma o princípio cartesiano da causalidade eficiente, mas radicaliza-o, negando qualquer teleologia natural.

perturba, que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio. (EIIPref).

Segundo ele, esses autores imaginavam o homem como um império dentro de um império¹⁵, dotado de vontade autônoma que poderia decidir suas ações independentemente das leis naturais. A crítica spinozana é contundente: a ideia de livre-arbítrio é apenas um efeito da ignorância das causas que determinam o agir humano. A crença de que o homem é livre por vontade própria consiste no fato dele ter consciência de suas ações, o que não o impede de ignorar as causas que as determinam. Ao desmascarar esse erro, Spinoza atinge o coração da moral religiosa e filosófica: o postulado de uma vontade que transcende a natureza.

Delbos (2013, p.3), cita a importância dessa ruptura, afirmando que “o maior esforço de virtude individual consiste em negar a moral”. Essa nova perceptiva ética nasce da consciência da necessidade e da compreensão racional do desejo. Ao invés de suprimir os afetos, Spinoza propõe compreendê-los e transformá-los em força ativa, potência, conforme a razão. Marilena Chauí observa que essa passagem da moral à ética constitui o verdadeiro gesto moderno de Spinoza, pois ele:

[...] se contrapõe à metafísica do possível e elabora uma ontologia do necessário, cujo ponto de partida é um conceito muito preciso, o de substância, isto é, de um ser que é causa de si, existe em si e por si mesmo, é concebido em si e por si mesmo e sem o qual nada existe nem pode ser concebido. (Chauí, 1999, p. 169).

A partir dessa perspectiva Spinoza retira a moral do domínio do dever-ser e a recoloca no domínio do ser, da natureza e da potência. O homem não é livre porque escolhe o bem, mas porque compreende o que o conduz à sua maior perfeição. A virtude deixa de ser obediência e passa a ser potência de agir, isto é, expressão adequada do desejo guiado pela razão.

A rejeição do livre arbítrio conduz a uma crítica mais profunda da moral repressiva, isto é, das doutrinas que identificam o desejo como falta, desordem ou pecado. Spinoza, como já mencionado, critica as concepções tradicionais que veem a natureza como um obstáculo para o homem, resultando na falsa ideia de que a liberdade se resume a dominar os afetos. Para Spinoza, no entanto, a verdadeira liberdade não vem da repressão, mas da compreensão e conciliação com os afetos.

¹⁵ A crítica ao *imperium in imperio* é uma das chaves do pensamento spinozano: o homem não é um reino dentro do reino, mas um modo entre os modos de Deus ou da Natureza, determinado por causas que o ultrapassam e ao mesmo tempo o constituem.

A repressão do desejo, até então típica das morais da renúncia e do dever, é substituída pela compreensão ontológica do desejo como essência do homem. Na definição dos afetos da parte III, Spinoza define: “O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira.” (EIII1Def). Nessa definição, o desejo não deve ser considerado inimigo da razão, mas o seu fundamento. Toda ação e pensamento derivam da potência de perseverar no ser (*conatus*), que é o esforço interno de cada coisa em conservar sua existência. A liberdade não é, portanto, a negação do desejo, mas a sua transformação em potência racional. Quando o homem conhece as causas que o afetam e orienta seus afetos segundo a razão, ele não reprime o desejo, mas o torna ativo¹⁶.

Essa transformação conceitual conduz a uma ética da compreensão. Na tradição cristã e kantiana, a moral era estruturada sobre o dever, isto é, sobre a obediência e uma lei exterior à natureza humana. Spinoza, ao contrário, entende a lei racional como expressão da própria essência do homem. “Agir absolutamente por virtude nada mais é (pela def. 8) do que agir segundo as leis da própria natureza.”, escreve ele (EIVP24D).¹⁷ Essa proposição da Parte IV, anula a distância entre natureza e moralidade. O bem não é um ideal a ser imposto, mas resultado do exercício da razão, que nos permite reconhecer o que realmente aumenta nossa potência de existir. Como diz Spinoza, “nada pode ser bom senão à medida que concorda com a nossa natureza. Portanto, quanto mais uma coisa concorda com a nossa natureza, tanto mais útil é, e inversamente. C. Q. D” (EIVP31Col). O homem virtuoso, portanto, é aquele cujo desejo é determinado pela razão, não por medo, esperança ou obediência, mas pelo conhecimento das causas e dos efeitos de suas ações.

Portanto Spinoza rejeita o modelo do sujeito moral baseado na vontade e propõe o modelo de sujeito ético definido pela potência (*conatus*). Sendo assim, a liberdade não consiste em dizer “não” aos afetos, mas em compreender suas causas e transformá-los, saindo da passividade para atividade. Essa é a base daquilo que ele denominará “virtude”, que não é o dever moral, mas a potência de agir segundo a razão:

[...] a verdadeira virtude nada mais é do que viver exclusivamente sob a condução da razão, enquanto a impotência consiste em o homem se deixar conduzir apenas pelas coisas que estão fora dele e em ser determinado por elas a fazer aquilo que o arranjo ordinário das coisas exige e não aquilo que exige a sua própria natureza, considerada em si mesma. (EIVP37).

¹⁶ O *conatus* é o princípio ontológico que define o ser humano e todas as coisas singulares. Esse esforço de perseverar no ser, quando acompanhado de um conhecimento adequado, torna-se virtude; quando é guiado por ideias inadequadas, produz a servidão.

A virtude é inseparável da razão, não como dever, mas como guia do desejo. A crítica de Spinoza à moral repressiva culmina, portanto, numa nova concepção de liberdade: agir segundo a razão é agir segundo a necessidade da própria natureza. O homem racional, ao compreender a necessidade das coisas, liberta-se das paixões tristes que o mantêm em servidão e alcança a serenidade que Spinoza denomina *beatitude*. A ruptura com a tradição moral, portanto, não é apenas teórica, mas existencial: ela transforma o modo de viver, deslocando a vida ética do campo da obediência para o da compreensão.

Assim, na vida, é útil, sobretudo, aperfeiçoar, tanto quanto pudermos, o intelecto ou a razão, e nisso, exclusivamente, consiste a suprema felicidade ou beatitude do homem. Pois, a beatitude não é senão a própria satisfação do ânimo que provém do conhecimento intuitivo d Deus. E, da mesma maneira, aperfeiçoar o intelecto não é senão compreender a Deus, os seus atributos e as ações que se seguem da necessidade de sua natureza. Por isso, o fim último do homem que se conduz pela razão, isto é, o seu desejo supremo, por meio do qual procura regular todos os outros, é aquele que o leva a conceber, adequadamente, a si mesmo e a todas as coisas que podem ser abrangidas sob seu intelecto (EIV4Ap4).

Em termos ontológicos, essa transformação corresponde à passagem da ideia de pecado para a de erro: a ignorância não é uma falta moral, mas uma limitação cognitiva. A tarefa ética consiste, então, em ampliar o conhecimento, e não em punir a natureza. Essa nova concepção prepara o caminho para a análise da servidão e da liberdade que será desenvolvida na sequência, e que corresponde à passagem da passividade à atividade dos afetos, tema que será abordado na próxima seção deste trabalho.

4.2 Desejo ativo versus desejo passivo: da servidão humana à virtude da razão

A passagem da moral tradicional para ética de Benedictus Spinoza encontra sua expressão mais concreta na análise do desejo e dos afetos. Após definir o desejo como a própria essência do homem, Spinoza dedica as partes III e IV para investigar de que modo e até que ponto essa potência pode ser causa de liberdade ou servidão. A chave dessa distinção está exatamente na diferença entre a passividade e atividade. Quando somos determinados por causas externas, ou seja, quando não compreendemos a causa de nossos afetos, agimos passivamente; quando a causa dos nossos afetos reside em nós mesmos, isto é, quando compreendemos suas causas, somos ativos. Spinoza afirma:

Digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos a causa adequada, isto é, quando de nossa natureza se segue algo que se pode compreender

clara e distintamente por ela só; digo, pelo contrário, que padecemos, quando ocorre em nós algo, ou quando de nossa natureza se segue algo, de que não somos causa senão parcial. (EIIIDef2).

A servidão humana não é uma condição moral, mas ontológica: é o estado no qual o desejo é determinado por causas exteriores, de modo que o homem é movido mais por aquilo que sofre do que por aquilo que compreende. Essa condição de passividade é o que Spinoza denomina como *servitudo humana*¹⁸ título da Parte IV da *Ética: De servitute humana seu de affectuum viribus*, “Da servidão humana, ou das forças dos afetos”. A servidão, para ele, é a impotência do homem para moderar e refrear os afetos. A servidão não é um castigo nem uma falta, mas a expressão natural da ignorância. O homem é servo enquanto desconhece as causas que o determinam e é livre na medida em que adquire conhecimento adequado dessas causas. Marilena Chauí sintetiza essa passagem com clareza:

A servidão não resulta dos afetos, mas das paixões ou afetos passivos. E não de todas elas em qualquer circunstância, mas da força de algumas delas sobre outras em certas circunstâncias. Passividade significa ser determinado a existir, desejar, pensar a partir das imagens exteriores que operam como causas de nossos apetites e desejos. A servidão é o momento em que a força interna do *conatus*, tendo se tornado excessivamente enfraquecida sob a ação das forças externas, submete-se a elas imaginando submetê-las. (Chauí, 1999, p. 179).

O homem enquanto não compreende suas afecções, é escravo delas e como a imaginação tende a produzir paixões tristes, esse estado de servidão é também um estado de impotência e de tristeza, Spinoza afirma que “um afeto é uma paixão na medida em que aumenta ou diminui, ajuda ou reprime a potência de agir do corpo, e ao mesmo tempo a ideia desse aumento ou diminuição” (EIIIDef3). Portanto, as paixões, são modos pelos quais nossa potência é afetada externamente e as ações, por sua vez, são os modos pelos quais essa potência se afirma internamente em nós, por meio do conhecimento adequado das causas que nos atingem.

O esforço ético consiste em transformar o desejo passivo (dominado pelas paixões) em ativo (orientado pela razão). O verdadeiro movimento da passagem do padecimento à ação, da servidão à virtude. Spinoza entende a liberdade como o processo de conversão do desejo passivo em desejo racional, ou seja, em atividade. Esse processo não se realiza pela supressão dos afetos, mas pela sua compreensão. Logo, a razão não destrói o desejo; ela o reorganiza, fazendo dele o meio da virtude. Evidente pela preposição 61 “O

¹⁸ O termo latino *servitudo humana* é traduzido por “servidão humana” e designa o estado no qual o homem é dominado pelos afetos. Spinoza não o entende em sentido moral, mas como consequência necessária da estrutura dos afetos e da imaginação.

desejo que surge da razão não pode ser excessivo” (EIVP61). A liberdade não está em dizer “não” aos afetos, mas em conhecê-los e integrá-los à vida racional¹⁹. Logo, a virtude e o desejo racional se conectam: agir conforme a razão é agir conforme o desejo quando este é esclarecido pela compreensão da necessidade. A razão é, portanto, o guia do desejo e não o seu oposto. O desejo não é uma falha a ser reprimida, mas a força mesma da natureza humana, que, iluminada pela razão, se torna virtude então. Logo:

Apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens necessariamente fazem o que é necessariamente bom para a natureza humana e, conseqüentemente, para cada homem, isto é (pelo corol. da prop. 31), aquilo que concorda com a natureza de cada homem. Por isso, igualmente, à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, entre si. C. Q. D. (EIVP35D).

A servidão é o estado da imaginação e a liberdade, o estado da razão. Na medida em que compreendemos nossas paixões, o homem deixa de ser arrastado por elas e passa a compor sua existência de modo ativo, em conformidade com a necessidade de sua própria natureza. Portanto a servidão humana, é estado no qual o desejo é determinado por causas externas, e o homem é conduzido por afetos que não compreende. Spinoza descreve essa condição com rigor:

Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior. (EIVPref).

Essa sujeição ao acaso define a impotência, pois tudo o que depende de causas exteriores está fora do nosso poder. Ser livre, ao contrário, é agir pela necessidade interna da própria natureza, isto é, ser causa adequada de si mesmo. Sendo assim:

Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada. (EIP33Def7).

Logo, por virtude entende-se como a potência humana que se define pela essência do homem, ou seja, pela capacidade de perseverar em seu ser.²⁰ Portanto, compreende-se,

¹⁹ “Agir segundo a virtude nada mais é do que agir segundo as leis da própria natureza” (EIVP18).

²⁰ “é a própria potência humana, que é definida exclusivamente pela essência do homem (pela def. 8), isto é (pela prop. 7 da P. 3), que é definida exclusivamente pelo esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar em seu ser é” (EIV20D).

então, que a virtude não exige renúncia, mas plenitude; não funda-se no dever, mas na potência. O homem virtuoso é aquele que compreende a si mesmo e aos outros sob a luz da razão, e por isso, é também o mais livre e o mais útil à comunidade. Ser livre é agir conforme a própria razão, e ser racional é desejar o que, segundo a natureza humana comum, aumenta a potência de existir. A ética spinozana dissolve assim a oposição entre egoísmo e altruísmo, mostrando que a busca racional do útil coincide com o bem comum.

A servidão, é solidão, sentimento confusos e conflitos “à medida que os homens são afligidos por afetos que são paixões podem ser reciprocamente contrários.” (EIVP34). O homem conduzido pela imaginação é prisioneiro das causas exteriores e dos afetos tristes que delas resultam inveja, ódio, ira, medo. O homem conduzido pela razão, ao contrário, é causa de suas ações e, por isso, causa também da alegria. “A alegria é a passagem do homem de uma menor para uma maior perfeição” (EIIIDef2).

Com isso, essa passagem da tristeza à alegria é o próprio movimento da libertação. A medida em que compreendemos as causas de nossos afetos, o homem transforma o sofrimento em potência. A ética spinozana culmina, assim, em uma afirmação da vida: viver segundo a razão é viver na alegria ativa, no amor intelectual que reconhece a necessidade de todas as coisas. Sendo assim,

[...] na vida, é útil, sobretudo, aperfeiçoar, tanto quanto pudermos, o intelecto ou a razão, e nisso, exclusivamente, consiste a suprema felicidade ou beatitude do homem. Pois, a beatitude não é senão a própria satisfação do ânimo que provém do conhecimento intuitivo de Deus. E, da mesma maneira, aperfeiçoar o intelecto não é senão compreender a Deus, os seus atributos e as ações que se seguem da necessidade de sua natureza. Por isso, o fim último do homem que se conduz pela razão, isto é, o seu desejo supremo, por meio do qual procura regular todos os outros, é aquele que o leva a conceber, adequadamente, a si mesmo e a todas as coisas que podem ser abrangidas sob seu intelecto. (EIVAp4).

A razão, que converte o desejo em virtude, conduz também à beatitude²¹, ou seja, à serenidade que nasce do conhecimento adequado de si e de Deus. Aqui, o desejo encontra sua forma mais alta: o desejo de compreender, que é ao mesmo tempo ação, liberdade e felicidade. É nesse ponto que se inicia a última dimensão do pensamento ético de Spinoza: a finalidade suprema do desejo, a *beatitudo*. tema da seção seguinte.

4.3 A finalidade ética do desejo: a beatitude

²¹ O conceito de *beatitudo* designa o estado de alegria suprema resultante do conhecimento adequado de Deus. Spinoza identifica a beatitude com o *amor intellectualis Dei*, isto é, o amor ativo e racional que expressa a unidade entre a mente e a natureza (EVP36–42).

A leitura da *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica*, nos conduz, progressivamente, da servidão a liberdade, da paixão à ação e da ignorância à beatitude. Essa transição encontra sentido na última definição do bem e mal como modos relativos ao desejo humano, não como essências morais, como trabalhado anteriormente. No Prefácio da Parte IV, o filósofo declara de modo inequívoco:

Quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou de noções, que formamos por compararmos as coisas entre si. Com efeito, uma única e mesma coisa pode ser boa e má ao mesmo tempo e ainda indiferente. (EIVPref).

Seguindo essa concepção, o bem não possui uma existência independente, mas expressa a relação entre o desejo e o aumento nossa potência de agir. Por isso, Spinoza comenta:

Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, ser um meio para nos aproximarmos, cada vez mais, do modelo de natureza humana que estabelecemos. Por mal, por sua vez, compreenderei aquilo que, com certeza, sabemos que nos impede de atingir esse modelo. (EIVPref).

Essa definição inaugura a dimensão propriamente ética do desejo. Com isso, o bem é aquilo que corresponde à potência do *conatus*, isto é, o que favorece a perseverança no ser. Assim, o desejo torna-se o critério de valor, e não um obstáculo à moralidade. O bem e o mal deixam de ser absolutos ou transcendentais e passam a ser entendidos em termos de utilidade: aquilo que favorece nossa potência de existir e agir é o bem, e o que nos impede de alcançar essa potência é o mal. Com isso, o conceito de bem não depende de um mandamento moral externo, mas da necessidade de nossa própria natureza “Tudo aquilo que julgamos ser um meio para nos aproximarmos do modelo de natureza humana que concebemos, chamamos de bem; o que julgamos impedir-nos de alcançá-lo, chamamos de mal.” (EIVPref).

O desejo, então, mede o útil e dá à ética spinozana um caráter imanente: conhecer o bem é reconhecer aquilo que aumenta a potência de agir, e conhecer o mal é reconhecer o que a diminui. Por isso, o homem virtuoso é aquele que compreende essa relação e age segundo a necessidade de sua própria essência.²²

O desejo quando orientado pela razão torna-se a própria expressão da virtude. A ética proposta identifica o agir virtuoso com o agir segundo a necessidade da própria natureza

²² “Agir segundo a virtude nada mais é do que agir segundo as leis da própria natureza.” (EIVP18).

e não segundo a mandamentos externos pré-estabelecidos “Agir por virtude é agir sob a condução da razão (pela prop.24), e todo nosso esforço por agir segundo a razão consiste em compreender (pela prop. 26).” (EIVP36D). Assim, o supremo bem do homem é o conhecimento de Deus, isto é, o conhecimento da ordem necessária da natureza, que é comum a todos e igualmente acessível a todos.

Por isso (pela prop. 28), o bem supremo dos que buscam a virtude consiste em conhecer a Deus, isto é (pela prop. 47 da P. 2 e seu esc.), um bem que é comum a todos os homens e que pode ser possuído igualmente por todos, à medida que são da mesma natureza. (EIVP36D).

A universalidade do bem racional mostra que o desejo guiado pela razão não é egoísta, mas comum a todos: “Ora, o bem que apetece para si próprio todo aquele que vive sob o ditame da razão, isto é (pela prop. 24), aquele que busca a virtude, é compreender (pela prop.26). Logo, todo aquele que busca a virtude desejará, também para os outros homens, o bem que apetece para si próprio” (EIVP37D). A razão, portanto, transforma o desejo em potência ativa, liberando-o da dependência das paixões. Essa passagem é o núcleo da liberdade:

Com efeito, o que é de máxima utilidade para o homem é aquilo que concorda, ao máximo, com sua natureza (pelo corol. da prop. 31), isto é (como é, por si mesmo, sabido), o homem. Ora, o homem age inteiramente pelas leis de sua natureza quando vive sob a condução da razão (pela def. 2 da P. 3) e, apenas à medida que assim vive, concorda, sempre e necessariamente, com a natureza de outro homem (pela prop. prec.). Logo, não há, entre as coisas singulares, nada que seja mais útil ao homem do que um homem, etc. C. Q. D Por tudo isso, compreendemos claramente em que consiste nossa salvação, beatitude ou liberdade: no amor constante e eterno para com Deus, ou seja, no amor de Deus para com os homens. (EIVP35Coll).

Logo, o desejo racional realiza o verdadeiro sentido ético da existência: viver segundo a necessidade interna de nossa essência, o que é o mesmo que agir em conformidade com a natureza. “Cada coisa se esforça, quanto está em si, por perseverar em seu ser.” (EIIP6). Esse esforço é a própria essência do homem, que, quando guiado pela razão, se traduz em ação virtuosa e em alegria ativa.²³ A *beatitude*, portanto, não é uma recompensa moral, mas o próprio exercício da liberdade racional. Ela é a alegria que acompanha o conhecimento adequado de si e de Deus, a expressão suprema da potência humana.²⁴

²³ “Assim, por alegria compreenderei, daqui por diante, uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior. (EIIP11).

²⁴ A beatitude (*beatitudo*) é definida por Spinoza na Parte V como “A beatitude consiste no amor para com Deus (pela prop. 36, juntamente com seu esc.), o qual provém, certamente, do terceiro gênero de conhecimento (pelo

A liberdade é demonstrada na parte Parte V, *De potentia intellectus seu libertate hominis* ou *A potência do intelecto ou a liberdade humana*, quando o desejo guiado pela razão se converte em amor intelectual de Deus. A beatitude é nome da alegria ativa que nasce do conhecimento do vínculo necessário entre a mente e a substância divina “A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não a desfrutamos porque refreamos os apetites lúbricos, mas, em vez disso, podemos refrear os apetites lúbricos porque a desfrutamos.” (EVP42). Essa proposição revela que a beatitude é a própria forma de vida racional. O homem livre não é aquele que domina os afetos por dever, mas aquele que age necessariamente segundo a razão, e cuja alegria se confunde com a atividade do intelecto.

“A mente humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus. (EIIP47). Ao compreender essa essência, a mente participa da eternidade, isto é. Da ordem necessária do ser e encontra a verdadeira paz. A eternidade apresentada aqui não é uma duração infinita, mas a compreensão do ponto de vista da necessidade, ou seja, é saber que a mente, enquanto pensa adequadamente, é uma parte da ideia infinita de Deus. Desse conhecimento nasce o amor intelectual, o mais elevado dos afetos. “O amor intelectual de Deus, que nasce do terceiro gênero de conhecimento, é eterno.” (EVP33). O amor intelectual é a expressão mais pura da potência do desejo, pois unifica o conhecer e o agir. Ele é, ao mesmo tempo, atividade e alegria, conhecimento e liberdade.

Portanto a beatitude é o estado em que o homem conhece a si mesmo como parte da natureza divina e ama essa necessidade. É o ponto culminante da ética spinozana, no qual o desejo, antes movido pelas paixões, torna-se pura atividade de compreender. O percurso ético de Spinoza mostra que o desejo é o ponto de partida e também o ponto de chegada. No início, ele aparece como potência efetiva sujeito às causas exteriores e no fim revela-se como atividade pura, isto é, como amor intelectual. A razão, ao conduzir o desejo não o reprime, mas o eleva à sua potência máxima. Assim, o homem livre é aquele que, compreendendo a necessidade universal, encontra na própria natureza a medida de sua ação. A beatitude é a experiência da unidade entre o homem e a natureza, entre o desejo e a razão. Não há nela transcendência, mas imanência: a alegria de compreender a si mesmo como parte da potência infinita de Deus.

Logo, o desejo não é um acidente moral, mas o núcleo ontológico da existência humana. Reconstruindo historicamente sua formação, analisando sua natureza em Spinoza e examinando sua conversão ética pela razão, tornou-se possível compreender que a filosofia

corol. da prop. 32).” (EIVP42D). Trata-se de um estado ativo, não de um prêmio. A alegria racional é, para ele, a própria liberdade vivida.

não começa no dever, mas na potência. Com Spinoza, o desejo deixa de ser aquilo que deve ser negado e torna-se aquilo que deve ser compreendido. É nesse ponto que a filosofia abandona o moralismo e entra no terreno real da vida. A *Ética* se sustenta não sobre o que deve ser, mas sobre aquilo que pode ser. A ontologia do desejo é a própria condição positiva do pensamento.

Esse percurso inteiro revelou que a libertação não é exterior e sim interna à causalidade mesma do desejo, quando ele passa da passividade para a atividade. A razão, longe de ser repressão, é o modo mais elevado de afirmação do desejo. A virtude não é sacrifício, é potência. A liberdade não é indeterminação, é necessidade compreendida. E a beatitude não é um prêmio depois do esforço ético, mas o próprio exercício desse esforço. O presente trabalho mostrou que a ética é um método para tornar o desejo causa adequada de si mesmo. A filosofia se realiza quando ela produz liberdade, e não quando ela julga.

Assim, compreender o desejo em Spinoza significa compreender a própria estrutura da realidade. Significa reconhecer que o homem não é definido por falta, mas pela potência de existir que o constitui. Quando o desejo se converte em ação adequada, quando a razão se torna força ativa do desejo, o pensamento alcança sua forma mais alta: ele não interpreta a vida, ele a aumenta. A dimensão ética do desejo não é apenas um capítulo deste estudo, mas o seu nó central: ela mostra que a filosofia é um modo de transformar a existência. É neste ponto que esta investigação encontra seu sentido último: a beatitude é a inteligibilidade viva da liberdade. E é por isso que Spinoza encerra a sua *Ética*, e encerramos este trabalho, com a afirmação mais rara da modernidade: “tudo o que é precioso é tão difícil como raro.” (EVP42).

5 CONCLUSÃO

A dimensão ética do desejo em Spinoza revela como a sua filosofia oferece uma interpretação inovadora em comparação com as tradições filosóficas anteriores. Através do percurso traçado das principais ideias de Platão, Aristóteles, os estoicos, Hobbes e Descartes, chegamos à compreensão de como o desejo foi transformado por Spinoza de uma falta ou impulso a ser reprimido, para um elemento estruturante da essência do homem e sendo parte fundamental do *conatus*.

A análise histórica permitiu, assim, não apenas compreender a evolução do conceito de desejo, mas também identificar a oposição spinozana com as concepções de moralidade transcendente, que via o desejo como um obstáculo à razão. Spinoza, propõe uma ética imanente, que vê o desejo como uma potência ativa, cujo entendimento pela razão conduz à liberdade, à virtude e à compreensão das causas naturais que nos afetam. Negando a dicotomia entre corpo e mente, Spinoza, apresenta uma visão unificada da natureza humana, na qual o desejo não é oposto à razão, mas sua própria expressão.

O que torna a ética de Spinoza inovadora é o fato de que, para ele, a verdadeira liberdade não vem da negação dos afetos, mas da compreensão e transformação desses afetos em afetos ativos, guiados pela razão. Essa transformação do desejo passivo em ativo é o núcleo da liberdade e da virtude, uma vez que a razão não oprime, mas potencializa a capacidade do ser de agir de acordo com sua verdadeira natureza, demonstrando que o conceito de desejo em Spinoza se articula com a noção de *conatus*, fazendo do desejo uma expressão ontológica da vontade de existir e transformando a visão tradicional em uma ética que não é de repressão, mas de compreensão, permitindo que o desejo se torne uma força positiva e libertadora, não mais refém das paixões desordenadas.

Portanto, o presente trabalho mostrou que a ética de Spinoza não apenas elucida sua contribuição para a filosofia, mas demonstra que essa perspectiva abre novos caminhos para entender a natureza do desejo, da liberdade e da razão. Por fim, ao concluir o trabalho, é possível notar que, para Spinoza, a ética não é apenas uma questão de repressão ou da imposição de normas externas, mas, antes, uma compreensão racional das causas naturais que determinam nosso comportamento. O desejo, enquanto parte essencial da nossa natureza, não deve ser subestimado ou negado, mas reconhecido como uma força vital que, quando guiado pela razão, se transforma em um instrumento de liberdade e virtude.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

CHAUÍ, Marilena. **Desejo, Paixão e Ação na Ética de Spinoza**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1999.

DELBOS, V. **O Espinosismo**: Curso Proferido na Sorbonne em 1912-1913. Apresentação de Marilena Chauí. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DELBOS, Victor. O Problema Moral na Filosofia de Spinoza. Tradução de Martha de Aratanha. Revisão técnica de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. **Revista Conatus: Filosofia de Spinoza**, v. 7, n. 13, jul. 2013, p. 67-76.

DESCARTES, René. **As Paixões da Alma**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

EPICETETO. **Manual de Epicteto**: A Arte de Viver Melhor. Tradução, introdução e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2021.

ITOKAZU, Ericka Marie. A última tentação do paralelismo na interpretação da filosofia de Espinosa. **Revista Conatus: Filosofia de Spinoza**, v. 4, n. 8, dez. 2010, p. 37-46.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)

PLATÃO. **O Banquete**. 1. ed. VirtualBooks, 2003. 60 p. eBook. Disponível em: https://www.baixelivros.com.br/download-gratuito?o-banquete-platao.pdf&pdf=https%3A%2F%2Farchivepublicdomain.com%2Ffiles%2F2025%2F08%2FP lataoOBanquete.pdf&title=O%20Banquete%20%E2%80%93%20Plat%C3%A3o&post_id=874. Acesso em: 10 nov. 2025.

PLATÃO. **A República**. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

SÊNECA, Lucio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. 2. ed. PUCRS/BCE, 2004.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética – Demonstrada em Ordem Geométrica**. 3. ed. (Bílingue: latim/português). Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

SÉVÉRAC, Pascal. **O Conhecimento como o Mais Potente dos Afetos**. Tradução de Marcos Lessa. São Paulo: Editora X, 2009.