

O spinozismo entre superstição e hiperstição: a imaginação do corte epistemológico ao corte ontoafetivo

Spinozism between Superstition and Hyperstition: Imagination from the Epistemological Break to the Onto-Affective Break

Resumo

Na segunda metade do século XX, alguns filósofos materialistas se voltaram para a obra de Spinoza para refundar caminhos de radicalidade. Althusser fundamenta sua teoria do corte epistemológico entre ideologia e ciência na passagem entre primeiro e segundo gêneros de conhecimento: imaginação e razão. A imaginação seria, no limite, superstição, ideologia, e a ciência deveria romper com ela. Deleuze demonstra, entretanto, o quanto a razão depende, ela mesma, da imaginação, que depende da passionalidade, dando fundamental importância à questão dos afetos alegres. O corte epistemológico supõe um corte ontológico e um corte afetivo: o que denominamos de corte ontoafetivo. Assim, a imaginação não seria apenas superstição, mas poderia ser também o que os aceleracionistas denominam de hiperstição, imaginação ativa e produtiva. É com Negri que vemos essa dimensão, em sua teoria da imaginação constituinte, em que a imaginação é o tecido social da multidão, sobre o qual ela constrói o comum.

Palavras-chave: imaginação; hiperstição; spinozismo; afeto; superstição; paixão.

* Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFRS). emerson.pirola@acad.pucrs.br

**Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). ffortes1999@gmail.com

Abstract

In the second half of the 20th century, some materialist philosophers turned to Spinoza's work to redefine paths of radicality. Althusser grounds his theory of the epistemological break between ideology and science in the transition between the first and second kinds of knowledge, namely, imagination and reason. Imagination would, ultimately, be superstition or ideology, and science should break away from it. Deleuze, however, demonstrates how much reason itself depends on imagination, which in turn depends on affectivity, giving fundamental importance to the question of joyful affects. The epistemological break presupposes an ontological break and an affective break: what we call an onto-affective break. Thus, imagination would not be merely superstition, but could also correspond to what accelerationists call hyperstition, that is, active and productive imagination. It is with Negri that we see this dimension being particularly developed, in his theory of constituent imagination, in which imagination constitutes the social fabric of the multitude, upon which it builds the common.

Keywords: imagination; hyperstition; spinozism; affect; superstition; passion.

Introdução

Tornou-se comum, no século XXI, o comentário de que estaríamos vivendo uma crise da imaginação política. Com a acachapante vitória do neoliberalismo desde os anos 1980, somada ao fim do horizonte do socialismo real, a imaginação política foi relegada a terceiro plano em nome de uma *realpolitik* cínica e impotente, desembocando no que Fisher batizou de Realismo Capitalista¹. Antonio Negri², no decorrer de sua obra, sempre atentou a que o realismo, um verdadeiro realismo político, não era o que se fechava cinicamente no quadro do poder constituído, mas era o que partia das lutas da multidão, de sua capacidade constituinte. Captar verdadeiramente a realidade, o

1 Fisher, Mark. *Realismo Capitalista*. SP: Autonomia Literária, 2020.

2 Negri, A. *O poder constituinte*. SP: Lamparina, 2015.

real da política, é pegá-la em seu grão de antagonismo, naquilo que o cinismo do poder, de seu pretenso esgotamento do ser, convive com uma virtual potência constituinte que abre o real, o ser, a novas dinâmicas, novos desejos, novas instituições. O verdadeiro realismo, portanto, engloba em si a dimensão da imaginação política enquanto uma imaginação constituinte, calcada nas lutas multitudinárias que atravessam, e quebram, o realismo do capital.

O presente artigo traz à baila a discussão sobre a imaginação política a partir da recepção da obra de Spinoza por três autores que encontraram no spinozismo bases para uma renovação da filosofia materialista e radical na segunda metade do século XX: Louis Althusser, Gilles Deleuze e Antonio Negri. Entretanto, como veremos, o foco de cada um desses autores é diverso. Com Althusser, veremos principalmente a função negativa da imaginação: o francês utilizou a teoria spinozista do primeiro gênero do conhecimento (a imaginação) para fundamentar a sua teoria da ideologia enquanto opacidade do imediato, enquanto a experiência do mundo vivido, contra o qual se ergueria o famigerado corte epistemológico, passando da ideologia à ciência, da imaginação à razão. Com Althusser, veremos sobretudo como, no limite negativo da imaginação, esta se configura naquilo que Spinoza denominava como superstição. Já com Deleuze e Negri, partiremos às dimensões positivas, produtivas e criativas da imaginação, dimensão que chamaremos, fazendo recurso ao conceito do *Cybernetic Culture Research Unit* (CCRU), de *hiperstição*, conceito relativo à produção do futuro. Enquanto a superstição, imaginário-ideológica, está ligada a afetos tristes e à impotência, a hiperstição, seu oposto, está ligada a afetos alegres e à potência constituinte da imaginação. Entretanto, para a construção de um conceito propriamente spinozista de imaginação hipersticional, passaremos por etapas: após a demonstração da teoria spinozista do corte epistemológico de Althusser, seguimos a sugestão de Balibar de que o corte epistemológico tem um modelo platônico; para então trazer o projeto deleuzeano de inversão do platonismo: o que acontece com o corte epistemológico nessa inversão? Assim, entramos na teoria spinozista-deleuzeana da imaginação em sua relação com a corporeidade e, principalmente, com os afetos, que constituem, na leitura de Deleuze, as bases da razão. Assim, propomos que não se trata apenas de um corte epistemológico, mas que *este supõe um corte entre paixões tristes e paixões alegres*, portanto, *um corte afetivo*, correlato de *um corte ontológico que passa da impotência à potência*, duplo processo que sintetizamos na noção de *corte ontoafetivo*. Por fim, com Negri, notando que ele explicitamente afirma que sua leitura de Spinoza só foi possível pressupondo a de Deleuze, levamos o conceito de imaginação

hipersticional para o campo propriamente social, político, em que a imaginação se torna o eixo do *conatus* [esforço] coletivo e constitui o conhecimento e o ser através do desejo da multidão.

Spinoza e os gêneros de conhecimento

Nosso objetivo aqui não é a exegese detalhada do texto de Spinoza ou entrar em minúcias e polêmicas sobre sua interpretação. Essa primeira seção apenas apresenta o beabá da ontologia spinozana, da teoria dos afetos e de sua teoria dos gêneros do conhecimento³, que constitui pré-requisito para o bom entendimento do restante do artigo.

Spinoza propõe uma teoria imanentista de Deus ou da substância única, unívoca, também chamada simplesmente de Natureza. Há apenas uma realidade, um plano ontológico, uma única substância divina e infinita. A substância, enquanto infinita, possui infinitos atributos, “qualidades”. Já as “coisas” do mundo, sejam elas esse cachorro, aquela ideia, eu, são modos ou modificações da substância única e se apresentam sob este ou aquele atributo. O ser humano conhece apenas dois atributos: a extensão e o pensamento. Cada modo, portanto, é um modo do pensamento ou um modo da extensão. A uns chamamos corpos, a outros, ideias. A mente humana é ela própria uma ideia, ideia do corpo. Todos esses modos, sejam eles do atributo extensão ou do atributo pensamento, são Deus, são “partes” de Deus. Por fim, os atributos são aspectos de uma mesma realidade, havendo uma espécie de paralelismo entre eles: o que ocorre em um atributo também ocorre em outro: o corpo possui uma ideia, a ideia é ideia do corpo; a uma transformação no corpo extenso, segue-se uma transformação da ideia pensada. Além disso, cada modo, cada “parte” de Deus, exprime parte da potência infinita de Deus, potência de agir no mundo. Colocando em termos bastante simples, cada um de nós é uma potência, mas essa potência também pode ser separada daquilo que ela pode, caso em que a potência é submetida a uma operação de privação por um poder.

Dentro dessa ontologia da univocidade, Spinoza dá especial atenção à problemática da afetividade, dos afetos e da afecção, esta última entendida como a *capacidade de afetar e de ser afetado*. Resumidamente, os diferentes modos são afetados positivamente ou negativamente, fazendo com que a

3 Spinoza, B. *Ética*. BH: Autêntica, 2014; Deleuze, G. *Cursos sobre Spinoza*. Fortaleza: EdUECE, 2009, p. 106.

sua composição se desfça ou que sua composição se preserve e se expanda. Quando um encontro entre diferentes corpos dissolve a composição de um deles (por exemplo: quando meu corpo encontra o arsênico), o corpo dissolvido é *afetado* pelo afeto da tristeza. A tristeza é, no spinozismo, o índice da diminuição da potência, é a passagem de uma potência maior a uma potência menor. Quando dois corpos se encontram e de seu encontro há uma composição, por outro lado, eles aumentam a sua potência, e o afeto em questão é o da alegria. Spinoza dedica toda a Terceira Parte de sua Ética ao problema dos afetos, discutindo e descrevendo quase 50 destes, como a esperança, o medo, o amor, o ódio, a inveja, a compaixão, o orgulho etc. Entretanto, na base dessa multiplicidade está a oposição entre alegria e tristeza, com as séries de afetos se distribuindo entre afetos tristes e afetos alegres, que diminuem ou aumentam a potência de agir.

Passemos à teoria dos gêneros de conhecimento. Spinoza afirma existirem três: o primeiro gênero é a imaginação, o segundo a razão e o terceiro a intuição. Mas nos interessam, no âmbito desse artigo, apenas os dois primeiros. Quando um corpo encontra um objeto externo, esse objeto deixa um efeito no corpo em questão. Esse efeito pode ser dito também um afeto, na medida em que o corpo é afetado de algum modo pelo objeto externo. No primeiro gênero de conhecimento, dito imaginário, o corpo ou objeto externo deixa sobre o afetado uma marca, uma imagem. Essa imagem faz parte do atributo extensão, na medida em que é marca do corpo externo em meu corpo. A imaginação, por seu lado, é uma espécie de atividade espontânea que produz ideias a partir daquelas imagens. A imaginação, portanto, faz parte do atributo pensamento.⁴ O essencial, entretanto, para entender a natureza do primeiro gênero de conhecimento está em que essas ideias produzidas por ele a partir das imagens são ditas *ideias inadequadas*: inadequadas, pois elas não exprimem corretamente o objeto externo, elas não o exprimem enquanto causa real, mas apenas o seu efeito sobre meu corpo. Por isso, Spinoza diz que “as imaginações da mente são mais indicadoras dos afetos de nosso corpo do que da natureza dos corpos exteriores⁵.” Ou seja, a imaginação emerge dos afetos de nosso corpo; as ideias por ela produzidas falam mais sobre o nosso corpo e suas disposições afetivas do que sobre a natureza do corpo externo em seus mecanismos causais. É apenas com a passagem do primeiro ao segundo gênero de conhecimento, a razão, que passamos para uma ideia dita *adequada*, que

4 Evensen, C. “Spinoza’s Imagination”. *Philosophical Writings*, n. 00, Spring, 2011, p. 9-10.

5 Spinoza, B. Op. Cit., EIIP14.

exprime melhor a natureza do objeto externo, seu mecanismo causal. O exemplo clássico de Spinoza é o do Sol: quando olho para ele, o vejo como uma pequena bola laranja próxima da terra. É essa a marca do objeto sol sobre meu corpo, é como ele me afeta. Entretanto, pelo uso da razão, segundo gênero, eu me dou conta, por exemplo, de que o sentido da visão faz com que os objetos pareçam menores à distância, o que explica o sol aparecer à minha imaginação como próximo, ao mesmo tempo em que por esse mesmo exercício racional eu compreendo adequadamente que ele está distante. A razão forma o que Spinoza chama de *noções comuns* ao perceber o que há de comum entre diferentes corpos. No exemplo do Sol, a noção comum formada é a ideia de que o Sol, como qualquer outro objeto, obedece a leis gerais da Natureza (Deus ou substância), como repouso, movimento etc. e que, somado ao conhecimento sobre o funcionamento da visão que age sobre esses mesmos objetos que obedecem às mesmas leis, nos dá o mecanismo causal, a ideia adequada de que o sol é, na verdade, um corpo imenso a uma distância imensa.

Resumindo: a imaginação é o gênero em que o corpo externo nos afeta, deixando uma marca, imagem, e produzindo uma ideia inadequada. Essa ideia inadequada diz mais sobre a disposição de nosso próprio corpo, na medida em que indica o modo como o corpo externo nos afeta, e menos sobre a natureza do objeto externo. É apenas no segundo gênero, racional, que produzimos uma ideia adequada, na medida em que formamos uma noção comum ao perceber o que é comum a dois ou mais corpos e, através dessa comunalidade, racionalmente percebemos algo da natureza dos corpos enquanto causa, e não apenas enquanto efeito.

Althusser: corte epistemológico com a superstição⁶

Nos anos 1960, Althusser e seu grupo⁷ se voltaram a Spinoza para tentar encontrar ali novas bases para uma filosofia materialista (e marxista) que pudesse sair dos impasses e simplificações do *DiaMat* soviético e das interpretações

6 Desenvolvemos aprofundadamente o spinozismo de Althusser e a fundamentação de sua teoria da ideologia no primeiro gênero de conhecimento em Pirola, Êmerson. “A teoria spinozista da ideologia e do corte epistemológico de Louis Althusser: da imaginação à ciência da causalidade estrutural”. *Revista Dialectus*, v. 36, p. 124–149, 2025. Para uma apreciação completa desse tópico, remetemos o leitor para lá. Aqui a explanação será mais sintética, para fins de construir em contraponto, com Deleuze e Negri, a exploração produtiva da imaginação no restante do texto.

7 Althusser, Louis et al. *Ler O capital* [dois volumes]. RJ: Zahar, 1980; Althusser, Louis. *Por Marx*. Campinas: Unicamp, 2015. Ambas as obras são de 1965.

humanistas de Marx. Como Althusser explicita e enfatiza mais tarde⁸, a famosa tese do “corte epistemológico” entre a ideologia e a ciência (marxista) havia sido produzida sob forte inspiração da teoria dos gêneros do conhecimento proposta por Spinoza. Assim, basicamente, o primeiro gênero, a imaginação, se torna em Althusser a ideologia, e a razão, segundo gênero, se torna a ciência. A ciência do modo de produção, então, se constituiria em uma ruptura, o dito corte epistemológico, com o mundo da imaginação, com a ideologia. A ideologia, para Althusser, seria como que o mundo vivido, o *Lebenswelt*, o mundo da experiência: exatamente aquele mundo dos afetos e das imagens que Spinoza relegava ao primeiro gênero do conhecimento, e que não captava adequadamente o objeto externo, interesse da ciência. No limite, a imaginação nem seria uma forma própria de conhecimento, mas algo mais próximo da prática:

É por isso que sustentei que o primeiro tipo de conhecimento não é um conhecimento de forma alguma (a imaginação não é um conhecimento), mas é o mundo imediato tal como o percebemos, isto é, tal como vivemos (sendo a própria percepção um elemento abstraído da vida) sob o domínio da imaginação, na verdade não sob a imaginação, mas tão imbuídos da imaginação que o mundo imediato tal como o percebemos é estritamente indissociável e inseparável da imaginação, constituindo a imaginação sua própria essência, a conexão interna de todas as suas determinações⁹.

A ideologia é o mundo do vivido, do sujeito. Para Althusser, a ciência deve ser ciência da estrutura, de um processo sem sujeito. Portanto, a ciência rompe com o mundo da vida. (É essa toda a chamada “querela do humanismo”). O “conhecimento” alcançado no primeiro gênero é necessariamente ilusório: ele *alude* à realidade, mas a *ilude*. Isso ocorre, pois, como colocava Spinoza (e depois colocará Marx) o conhecimento imediato, espontâneo, dos sujeitos sociais, se dá imerso na variabilidade da experiência e das disposições imaginativas e afetivas dos corpos e de seus encontros, não tendo capacidade de alcançar a determinação causal propriamente dita. A ciência (o marxismo) deveria romper com essa instância e alcançar as determinações estruturais que, inclusive, determinam aquela experiência imaginativa. A ciência, rompendo com a ideologia, explicaria o próprio funcionamento desta. A ideologia,

8 Althusser, Louis. *Posições I*. RJ: Graal, 1978. Althusser, Louis. The Only Materialist Tradition, Part I: Spinoza. In: *The New Spinoza*, edited by Ted Stolze and Warren Montag, 1997, p. 3–19.

9 Althusser, L. *The Only Materialist Tradition*, 1997, p. 6. Grifo no original.

entretanto, do mesmo modo que a imaginação em Spinoza, não é suprimível: ela faz parte integrante das diferentes práticas sociais. É nesse sentido que Althusser fala em “ideologia espontânea”: cada prática social, enquanto efetividade do mundo vivido, é acompanhada de suas ideologias¹⁰. Falando em spinozês, à materialidade dos corpos no atributo extensão é acompanhada a idealidade das ideias no atributo pensamento. Mas, lembremos, na ideologia se trata de *ideias inadequadas*. Althusser chega a definir a ideologia, portanto, como o conjunto das relações *imaginárias* que os humanos estabelecem com suas próprias condições de existência e (re)produção.¹¹ Essas relações imaginárias nunca dariam um pleno entendimento dos complexos mecanismos sociais e estruturais que permeiam o modo de produção, razão pela qual o althusserianismo, reivindicando Spinoza, se colocava contra as ideias humanistas de valorização da experiência e do Homem como Sujeito da História. Pois essa experiência e esse autoentendimento enquanto Sujeito seriam algo imaginário, errôneo, falso, dizendo respeito mais às vicissitudes da afetividade e da imaginação do que ao funcionamento efetivo da realidade socioeconômica. No limite, a ciência, racional, precisa romper com a imaginação para alcançar as ideias adequadas que expressem a complexidade da estrutura social para então ser possível produzirmos uma efetiva concepção revolucionária que, informando a prática política, transforme a estrutura em questão.

Althusser transfigura a imaginação spinozana no conceito de ideologia, próprio da tradição marxista. Entretanto, no âmbito do presente artigo, nomearemos essa função negativa, falseadora, da imaginação, com o conceito spinozano de *superstição*. Spinoza fundamenta sua teoria da imaginação principalmente na *Ética*, mas a aplica sociopoliticamente, historicamente, em seu *Tratado teológico-político*, discutindo a história do povo judeu, a interpretação das escrituras e as revelações dos profetas. Aqui se mostra a natureza imaginária das superstições. Segundo Read, a imaginação, na multidão, se apresenta de diferentes modos, ou em diferentes níveis. O “preconceito” seria como que a condição natural do animal humano, na medida em que, segundo Spinoza, “espontaneamente”, “naturalmente”, somos conscientes de nossos próprios desejos, vontades e afetos, mas somos ignorantes em relação às verdadeiras causas das coisas, inclusive as causas de nossos desejos. Em Spinoza, o conhecimento é uma conquista, é um processo árduo, não é um dado. Por isso a razão constitui

10 Althusser, L. *Sobre a Reprodução*. Petrópolis: Vozes, 1999. Esse texto é o manuscrito original e completo que contém o famoso excerto intitulado “Aparelhos Ideológicos de Estado”.

11 Ibidem, p. 203, 205.

apenas o segundo gênero, que vem após a imaginação, rompe com ela e indica a sua limitação, sua natureza ilusória. Esse preconceito “natural” das massas, então, essa “ideologia espontânea”, para usar o termo de Althusser, é organizada socialmente, religiosamente, politicamente, em um sistema de crenças: esse sistema de crenças é precisamente o que Spinoza chama de superstição¹². O próprio Althusser já atentava para o fato de, em verdade, não haver ideologia puramente espontânea, visto que a ideologia é sempre trabalhada, produzida, pelos órgãos de poder, por aquilo que ele chama, justamente, de “Aparelhos Ideológicos de Estado” (a igreja, a escola, o exército, a empresa etc.). Portanto, a oscilação entre o preconceito espontâneo da multidão e a superstição organizada e explorada pelo poder, que em Spinoza aparecia na forma teopolítica (“O poder do Rei é de ordem divina”)¹³, é por nós aproximada da oscilação, em Althusser, entre ideologia espontânea das massas em suas diferentes práticas e a ideologia enquanto induzida pelos diferentes Aparelhos Ideológicos. O conceito de superstição que utilizamos, portanto, não deve ser entendido de forma anacrônica: as ideologias capitalistas (e não apenas estas) são, a seu modo, superstições, formas imaginárias de crenças organizadas a fim de estabelecer diferentes formas de servidão.¹⁴ A diferença é que se à época de Spinoza a servidão era ao déspota e a seu sistema de castas, hoje ela é em relação ao capital e ao Estado capitalista. Spinoza dizia que o asilo da ignorância, ápice da superstição, era o apelo à “vontade divina”: ao invés de se esforçar racionalmente para captar as complexas redes causais da ordem natural, se supõe que algo ocorre por desígnio divino. Essa é a ilusão finalista ou ilusão teleológica¹⁵. A ideologia capitalista, a superstição, possui também seus “asilos da ignorância”: as coisas acontecem por causa das leis espontâneas do mercado, incompreensíveis; há desigualdade por causa da “natureza humana”, naturalmente má, violenta e egoísta; o sucesso está relacionado com o mérito individual e com a vontade livre de cada um, sem estar relacionado com as causas externas e sua natureza. As superstições se laicizaram, mas não deixam de ser superstições.

12 Read, J. *The production of subjectivity: Marx and Philosophy*. Leiden: Brill, 2022, p. 296.

13 Rocha, A. “Espinoza e o conceito de superstição”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 12, 1/2008, p. 81-99. Felizardo, M. “Imaginação e servidão no Tratado Teológico-Político de Espinoza”. *Primeiros Escritos*, 10(1), 2020, 206-235.

14 Para uma mobilização contemporânea do conceito de superstição, entendida em sentido estrutural e ligado à dominação capitalista: Read, J. *The politics of transindividuality*. Leiden; Boston: Brill, 2016

15 Felizardo, M. Op. Cit., p. 212.

Deleuze afirma que a superstição, em Spinoza, é “tudo o que nos mantém separados de nossa potência de agir e a está sempre diminuindo”¹⁶. A superstição, portanto, tem consequências imediatamente políticas: diminuição da potência. Esse aspecto político é captado por Althusser quando este diz que a ideologia faz com que as massas entendam erroneamente os mecanismos de dominação e exploração, transformando-os, por exemplo, em mecanismos de livre mercado feitos para o livre desabrochar econômico de cada um segundo seu próprio esforço. No conceito de superstição, portanto, política e ontologia são inseparáveis do problema do conhecimento, da problemática epistemológica. O foco da obra de Althusser é a relação entre política e epistemologia, e nisso ele deve muito a Spinoza: a superação do sistema de crenças ideológico, da superstição do poder, deve passar por um processo de conhecimento, de conquista do conhecimento, de passagem à razão, corte epistemológico que funda a ciência. Entretanto, e a partir daqui começamos a passar à contribuição de Deleuze, Althusser produz um estranho spinozismo descorporizado, desafetado. Seu foco na discussão epistemológica dos gêneros de conhecimento ignora em larga medida a discussão spinozista sobre os afetos e a afecção. Segundo Deleuze, é impossível entender a teoria dos gêneros de conhecimento sem passar pelos afetos. Como ele coloca, a superstição possui sua fonte em um “encadeamento das paixões tristes”¹⁷. Veremos como a discussão afetiva abre a possibilidade para uma leitura potente da imaginação, a captação de suas dimensões produtivas, o que nomearemos com o conceito de hiperstição, indo além da redução althusseriana da imaginação a seu aspecto negativo, ideológico, supersticioso.

Deleuze: Reversão do platonismo e imaginação

Balibar, em um texto intitulado “O objeto de Althusser”, inteiramente dedicado ao conceito de corte epistemológico, afirma que todo conceito de corte epistemológico teria um modelo essencialmente platônico¹⁸: a saída da caverna, a passagem da aparência à verdade, das cópias às ideias ou formas (*eidos*). Assim, a cópia platônica seria uma imagem do primeiro gênero (no próprio

16 Deleuze, G. *Espinosa e o problema da expressão*. SP: Editora 34, 2017, p. 300.

17 Idem.

18 Balibar, Étienne. “Althusser’s Object”. *Social Text*, No. 39, p. 157-188.

platonismo as cópias são também chamadas de imagens), enquanto a ideia seriam as ideias adequadas do segundo gênero, racionais. O próprio Balibar lembra, porém, que Althusser operaria já em uma reversão do platonismo, reversão do platonismo que atravessaria as empreitadas materialistas da história da filosofia. Essa inversão se dá num registro essencialmente epistemológico, em que ideologia e ciência se constituiriam em um “campo de forças”, uma topologia imanente com vaivéns entre práticas ideológicas e práticas científicas (não haveria uma separação estanque, e de uma vez por todas, entre uma ciência e sua pré-história ideológica). Ainda assim, a inversão do platonismo comentada pelo antigo aluno de Althusser não adentra a seara que nos parece fundamental para a refundação de uma teoria spinozista da imaginação produtiva, hipersticional: o campo afetivo. Desse modo, a reversão do platonismo que traremos à baila é a empreendida por Deleuze, ainda que a deslocando de sua ontologia da diferença para o contexto da ontologia spinozista e à teoria dos gêneros de conhecimento¹⁹.

Simplificando, a reversão do platonismo, no contexto em que a discussão explicitamente aparece em Deleuze²⁰, está relacionada com tirar a ideia platônica de uma posição identitária e essencialista, uma posição transcendente utilizada para julgar as cópias, entendidas como “pretendentes” a ser cópia boa, cópia semelhante à ideia, à essência, à forma (*eidos*). Deleuze fundamenta a sua inversão, subversão ou reversão do platonismo no conceito de *simulacro*: o simulacro é o conceito que refere às más cópias, às imagens que não possuem uma (boa) semelhança com a ideia essencial. Deleuze demonstra como, em Platão, a distinção entre ideia e cópia, transcendente, serve para fazer uma operação de *seleção* da própria matéria sensível, no próprio regime das cópias: a distinção entre boa imagem e simulacro, cópia degradada, com maior grau de distância da essência. A teoria platônica das ideias seria a reabilitação da transcendência no seio mesmo da filosofia, seria a submissão da filosofia ao tribunal da razão, ao sistema do julgamento (o eco nietzschiano é evidente,

19 A empreitada de pensar o imaginário como criação imanente, inclusive com uma espécie de reversão do platonismo, foi elaborada a seu modo por Castoriadis. Cf. Castoriadis, C. *A instituição imaginária da sociedade*, RJ: Paz e Terra, 1982, p. 13. Entretanto, esse não é o lugar para explorar a contribuição do autor.

20 A reversão do platonismo pode ser dita atravessar toda a obra de Deleuze, mas os textos em que isso é mais discutido são *Diferença e repetição*. RJ: Graal, 2006a; e *Lógica do sentido*. SP: Perspectiva, 1974, principalmente o apêndice intitulado “Platão e o simulacro”. Ver também: Guéron, R. “Deleuze: da inversão do platonismo às ilusões sobre a diferença”, *Revista Trágica*, 2021; Smith, D. The concept of the simulacrum. *Continental Philosophy Review*, 2005; Orlandi, L. “Simulacro na filosofia de Deleuze”. *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*, 2020

já que o cristianismo, enquanto platonismo dos pobres, utiliza o mundo supraterrâneo para julgar a carne, a vida neste mundo, a própria existência).

Caroline Williams²¹ lembra que os estudiosos mais tradicionais, mais antigos, de Spinoza tendiam a enfatizar o papel negativo da imaginação, sua natureza ideológica, sua falsidade, enquanto estudiosos mais contemporâneos começaram a atentar (também) para o papel ativo, produtivo da imaginação, entendendo-a em chave materialista. Althusser pode ser visto, nessa genealogia, como um ponto de virada, ainda ambíguo, na medida em que ele vê a imaginação (ideologia) como produtora de falsidade (epistemológica), mas como calcada em instituições e práticas sociais e na materialidade dos Aparelhos Ideológicos. Althusser vê a realidade e a efetividade da imaginação, mas apenas, ou principalmente, em seus aspectos negativos, supersticiosos. A ideologia só teria capacidade de modificar o real como uma espécie de subproduto ou consequência da intervenção científica, que “informa” uma ideologia, levando-a em direções revolucionárias. Deleuze e Negri, em sua esteira, de modo também materialista, afirmarão uma potência própria da imaginação, levando-a (falar isso é de nossa responsabilidade) na direção de um *exercício hipersticional*.

Evensen²², lendo Spinoza em chave deleuzeana, afirma que a teoria da imaginação do filósofo é *emergentista* e ligada a um empirismo radical. Acreditamos que o modo como Spinoza lê a teoria da imaginação é inseparável de seu projeto, mais geral, de reversão do platonismo: por isso, ao contrário da leitura um tanto “espiritualizada” (epistemológica) de Althusser, Deleuze dá extrema atenção à problemática do corpo e, portanto, dos afetos. Se o corte epistemológico de modelo platônico proporia que a ciência (segundo gênero) surge em ruptura com o sujeito, a experiência, o vivido, a imaginação (primeiro gênero), a inversão deleuzeana do corte platônico seria de natureza mais emergentista, continuísta, e não deixaria para trás essas dimensões do primeiro gênero. Aqui se dá maior atenção ao que há de continuidade entre imaginação e razão. O racionalismo de Spinoza não seria contraditório com um empirismo radical.²³ Lembremos que as imagens são marcas corporais

21 Williams, C. Thinking the Political in the Wake of Spinoza. *Contemporary Political Theory*, 2007, 6 (3), p. 349-369.

22 Evensen, C. op. cit.

23 Outro nome para o projeto deleuziano, além de reversão do platonismo, é empirismo transcendental. Althusser, por sua vez, sempre fora crítico do empirismo. Acreditamos, entretanto, que o empirismo deleuzeano não cairia sob a crítica de Althusser, mas isso seria assunto para todo um outro texto.

deixadas em nós por um objeto/corpo externo. Portanto, uma imagem é um modo de ser afetado. Assim, “Spinoza pensa a imaginação como uma forma de consciência corporal que conecta os afetos e afecções do corpo ao entendimento,”²⁴ fazendo um sistema afeto-imagem-ideia. A imagem-afeto²⁵ é condição da formação da ideia. Entretanto, lembremos que essa ideia, enquanto depende da imagem, é inadequada. Sobre essa forma de ideia, Deleuze coloca:

*Devemos distinguir dois aspectos na ideia inadequada: ela ‘envolve a privação’ do conhecimento de sua causa, mas ela é também um efeito que ‘envolve’ essa causa de alguma maneira. Sob seu primeiro aspecto, a ideia inadequada é falsa; mas, sob o segundo, ela contém alguma coisa de positivo, logo, alguma coisa de verdadeiro.*²⁶

É esse algo de positivo na ideia inadequada que é o ponto de partida para pensar a capacidade produtiva da imaginação. A ideia inadequada indica o efeito do objeto externo sobre o meu corpo. É a partir desse efeito que a razão poderá formar noções comuns, ao perceber o que há de comum entre o corpo externo e o meu. E é aqui que entra a centralidade intransponível do problema do afeto. Segundo Deleuze, a produção de noções comuns pela razão só se dá sobre afetos alegres, sobre encontros, efeitos-afetos em que o corpo externo compõe com o meu, aumenta minha potência, me dá alegria:

*Quando experimentamos uma afecção ruim, uma afecção passiva triste produzida em nós por um corpo que não nos convém, nada nos induz a formar a ideia do que é comum a esse corpo e ao nosso. Quando experimentamos uma afecção alegre, dá-se o contrário: se uma coisa é boa para nós, na medida em que convém com a nossa natureza, a própria afecção alegre nos induz a formar a noção correspondente.*²⁷

24 Evensen, C. op. cit., p. 8.

25 “Enquanto indica o estado do corpo, um afeto é, portanto (pela def. geral dos afetos), uma imaginação”. Spinoza, B. op. cit., EIVP9d.

26 Deleuze, G. op. cit., 2017, p. 164-5. Grifo no original.

27 Ibidem, p. 315-6. Grifo no original.

Deleuze, nos capítulos XVII e XVIII de *Spinoza e o problema da expressão*, desenvolve a ideia de que a imaginação é a base de todo o sistema de conhecimento de Spinoza; a imaginação seria, nas palavras de Negri, o “*filum integrador das diversas potências do conhecimento*”²⁸. Isso se dá, pois a razão, segundo gênero, só pode trabalhar sobre os encontros e as produções de imagens-afeto produzidas no âmbito do primeiro gênero, âmbito que Althusser corretamente identificava à experiência vivida. Se um corpo externo me afeta negativamente, me afeta de tristeza, não há elemento a ser captado enquanto noção comum, pois nada se mostra comum entre aquele corpo e o meu. Agora, quando há bom encontro, alegria, a razão é capaz de perceber algo de comum entre os corpos em questão. Assim, a gênese da razão estaria em tentar organizar os encontros em função das conveniências e “desconveniências” percebidas, sentidas pela potência de afetar e ser afetado.²⁹

Aqui é o caso de introduzir uma distinção spinozista fundamental: *entre paixão e ação*. A paixão é passiva, e se dá quando a causa de nosso afeto é externa. A imaginação, em princípio, é o reino da passividade, da paixão, exatamente porque aqui sofremos os efeitos dos corpos externos. O âmbito da ação, da atividade, estaria na razão, a partir do segundo gênero, quando, ao invés de sofrermos com a vicissitude dos encontros externos, agimos sobre eles a partir de parâmetros por nós mesmos colocados e encontrados. Entretanto, esta é precisamente a tese de Deleuze: a passagem das paixões à ação não se apoia unicamente na razão, mas só se torna possível graças a uma dimensão essencial da imaginação-paixão. A atividade racional depende, portanto, das ditas paixões alegres. É diferente se sofro passivamente de um encontro que me causa tristeza ou de um que me causa alegria: um deles diminui minha potência de agir, me decompõe; outro, que comigo compõe, aumenta a minha potência, mesmo se eu ainda esteja em paixão, em dependência de um objeto externo: “toda paixão nos mantém separados de nossa potência de agir; porém, mais ou menos”³⁰. Ambos são paixões, mas há uma diferença fundamental entre eles. Assim, a atividade da razão será exatamente a de selecionar, de perceber quais são as paixões alegres: é essa a gênese da razão, que se dá na própria imaginação-paixão, no material bruto imaginativo-afetivo. “A razão não se ‘encontraria’ [...] se seu primeiro esforço não se esboçasse no âmbito

28 Negri, A. *Espinosa subversivo*. BH: Autêntica, 2016, p. 257.

29 Deleuze, G. op. cit., 2017, p. 313.

30 Ibidem, p. 306.

do primeiro gênero, utilizando todos os recursos da imaginação³¹.” Selecionar paixões alegres é condição para a produção de noções comuns, para atividade racional e, portanto, para a passagem da paixão para a ação.

As paixões alegres são as ideias das afecções produzidas por um corpo que convém com o nosso; só o nosso espírito forma a ideia daquilo que é comum a esse corpo e ao nosso; daí decorre uma ideia de afecção, um sentimento que não é mais passivo, mas ativo. Esse sentimento não é mais uma paixão, pois ele se segue de uma ideia adequada em nós; ele mesmo é ideia adequada. Ele se distingue do sentimento passivo do qual tínhamos partido, mas se distingue somente pela causa: ele tem como causa não mais a ideia inadequada de um objeto que convém conosco, mas a ideia necessariamente adequada daquilo que é comum a esse objeto e a nós mesmos³².

Ou seja: a afecção é a ideia de um objeto externo; mas a percepção da paixão alegre forma a noção comum como uma “ideia da ideia”, como a ideia adequada que percebe o que há de comum entre aquele objeto externo e meu corpo. Ao contrário da leitura de Althusser, aqui, através da afetividade das paixões alegres, o vivido é condição do segundo gênero: “Levando em conta as condições de nossa existência, essa é para nós a única via que pode nos levar a uma ideia adequada³³.” As paixões alegres, ou alegrias passivas, são correlatas de ideias inadequadas, já que exprimem mais sobre a afetação de meu corpo do que sobre a natureza do objeto externo. Mas, porquanto indicam o fato da composição entre meu corpo e o externo, elas “convém com a razão”; a razão, por sua vez, forma noções comuns “em benefício das paixões alegres³⁴”. Há continuidade, emergência, entre primeiro e segundo gênero, e a condição dessa emergência são os bons encontros, as paixões alegres.

Deleuze fala que há um “salto” entre as ideias inadequadas e as adequadas, um “hiato” entre primeiro e segundo gênero. Mas, como ele aponta, é na imaginação que as noções comuns (razão) encontram suas condições de possibilidade; é à imaginação que se aplicam as noções comuns. Por isso, as noções comuns seriam, “sob certos aspectos, assimiláveis a imagens. A aplicação das

31 Ibidem, p. 329.

32 Ibidem, p. 317. Grifo no original.

33 Ibidem, p. 313.

34 Ibidem, p. 317; 307. Grifo no original.

noções comuns, em geral, implica uma curiosa harmonia entre a razão e a imaginação, entre as leis da razão e as leis da imaginação". A existência do "salto" ou do "hiato" entre os gêneros, portanto, não deve "nos fazer esquecer todo um sistema de correspondências entre esses dois gêneros, sem as quais a formação de uma ideia adequada, ou de uma noção comum, permaneceria incompreensível³⁵". É por isso que, sem negar a realidade a qual o conceito althusseriano de corte epistemológico faz referência, a reversão deleuzeana do platonismo do corte nos leva à conclusão de que o corte epistemológico possui como sua condição de possibilidade um *corte afetivo*: o que separa, que seleciona, que discrimina as paixões alegres das paixões tristes. A alegria é condição de possibilidade da razão, do conhecimento, da ciência. Portanto, as paixões alegres, somadas à atividade racional de seleção sobre estas, se tornam condição de possibilidade da atividade, da liberdade, da passagem da servidão à liberdade.

Se lembrarmos que, no spinozismo, o afeto é índice do aumento ou da diminuição da potência, teremos que, em adição ao corte epistemológico e ao corte afetivo que lhe condiciona, há também o que chamaremos de *corte ontológico*. Como coloca Evensen, "um dos pontos essenciais do spinozismo é a identificação entre ontologia e epistemologia: se eu de algum modo soubesse que iria parar de chover, esse fato sozinho iria me tornar mais forte, mesmo se ainda chove. Conhecimento é poder, em um sentido bastante concreto³⁶." Esse problema da potência está intimamente ligado ao procedimento da reversão do platonismo. Como destaca Smith, o platonismo propunha o problema do critério de seleção das boas imagens a partir da sua semelhança com a ideia; na reversão do platonismo, o problema da seleção é recolocado de modo imanente: não mais a distinção entre falsos ou verdadeiros "pretendentes", mas a diferença entre forças reativas (passivas) e ativas, entre poder (e a impotência por ele causada) e potência.

A seleção, em suma, deve ser baseada em um puro critério imanente sobre a potência ou capacidades de uma coisa, isto é, pela maneira em que ela ativamente desenrola sua potência indo ao limite daquilo que ela pode ou, pelo contrário, pela maneira em que é separada de sua capacidade de agir³⁷.

35 Ibidem, p. 317; 329.-330. Grifo no original.

36 Evensen, C. op. cit., p. 10.

37 Smith, D. op. cit., p. 26-7.

Na reversão do platonismo, o critério de seleção das imagens da imaginação, e dos afetos que as acompanham, tristes ou alegres, é o critério da potência: elas aumentam ou diminuem minha potência de agir? Deleuze explicitamente fala do problema da “seleção” das paixões alegres³⁸. Desse modo, o corte entre paixões tristes e paixões alegres é, também, um corte entre imagens, entre imaginações, e é imediatamente um corte entre impotência (poder) e potência, um corte ontológico. Por isso, já que o corte afetivo e o corte ontológico se identificam enquanto condição do corte epistemológico, falaremos simplesmente em *corte ontoafetivo*.

A hiperstição como potência da imaginação

Em Althusser, vimos a capacidade da imaginação se instituir enquanto superstição. Com Deleuze, entretanto, vimos que a imaginação é atravessada pela problemática afetiva, passional, e há um corte entre paixões tristes e alegres. A superstição, então, é a forma negativa e extrema da imaginação, quando esta é relacionada com afetos tristes (Spinoza a relaciona principalmente com o medo). Deleuze³⁹ afirma, inclusive, que o tirano constrói seu poder sobre um entristecimento coletivo da multidão, sobre suas paixões tristes. O tirano e os sacerdotes que o acompanham utilizam-se das superstições, estabelecem a superstição, enquanto sistema de crenças inadequado, para separar a potência da multidão daquilo que ela pode: é uma operação de poder, é a produção de afetos tristes, é a prisão nas ideias inadequadas. A tristeza impossibilita, segundo Deleuze, a atividade racional, a formação das noções comuns, e passagem para a atividade. Servidão é tristeza e impotência; liberdade é alegria e potência, que se constrói racionalmente e ativamente sobre as paixões alegres. Portanto, a partir das paixões alegres, a imaginação é capaz de se transmutar de superstição em *hiperstição*.

O conceito de hiperstição circula principalmente nos debates do chamado aceleracionismo⁴⁰, sendo um neologismo criado pela junção dos termos

38 Deleuze, G. op. cit., 2017, p. 329.

39 Deleuze, G. op. cit, 2009, p. 106.

40 Dedicamos outro texto ao conceito de hiperstição: Fortes, Felipe; Pirola, Émerson. A crise hipersticional do pensamento de esquerda: da hiperstição negativa à imaginação instituinte, por uma mitopolítica menor. *Das Questões*, v. 20, n. 1, 2025. Ali o conceito é explorado com maior profundidade e em diálogo com a literatura que normalmente o mobiliza. Para fontes originárias do conceito, ver: CCRU. *CRRU Writings: 1997-2003*. NY: Urbanomic, 2015. Acesso em setembro de

superstição e da gíria “*hype*”. A hiperstição seria uma forma de crença capaz de refluir sobre a realidade, transformando-a ativamente, embaralhando a distinção entre ficção e real. Desse modo, não é nada arbitrário tomarmos o conceito como a forma extrema da imaginação spinozista em seu sentido ativo, pois ela é justamente uma imaginação que *não representa a realidade*, que não é mera marca de corpo externo e ideia inadequada, portanto, não é mera cópia de uma realidade pré-determinada, mas é uma forma de atividade que resulta em transformações no mundo. Para Victor Marques,

Possivelmente a definição mais precisa de hiperstição seja: uma forma de ficção ou narrativa cultural que se torna autopropagante e assim ganha o poder de moldar a realidade; uma entidade virtual abstrata que se torna efetiva por meio de sua própria propagação e contaminação na cultura. Essa definição de hiperstição destaca a dimensão social da influência ficcional; sugere que as histórias, narrativas e conceitos podem se tornar forças ativas que afetam e transformam o sistema de realidade em que habitamos⁴¹.

Spinozisticamente falando, a imaginação não é pura questão de falsidade epistemológica, mas é condição da ação ou da inação. Como coloca Spinoza,

tudo o que um homem imagina não poder fazer, ele imagina-o necessariamente, e esta imaginação o dispõe de tal maneira que ele realmente não pode fazer o que imagina não poder. Com efeito, durante todo o tempo em que imagina não poder fazer isto ou aquilo, não é determinado a fazê-lo e, conseqüentemente, é-lhe impossível fazê-lo.⁴²

2025. Para uma crítica do aceleracionismo, ver nosso: Fortes, Felipe; Pirola, Émerson. É o capital um acelerador? Aceleração das forças produtivas como fuga e antagonismo. *Das Questões*, v. 12, n. 1, 2021. Sobre aceleracionismo e hiperstição, ver: O'Sullivan, Simon D. “Accelerationism, Hyperstition and Myth-Science”. *Cyclops Journal*, n. 2, p. 11–44, ago, 2017. Para uma crítica comparativa dos conceitos de superstição e hiperstição de base e conclusões completamente diferentes das nossas, ver: PINTO NETO, M. “Superstição e Hiperstição”. *Das Questões*, 2024. Pinto Neto argumenta que o conceito de hiperstição seria essencialmente transcendente, enquanto o de superstição seria imanente, concepção diametralmente oposta à nossa. Devido à incomensurabilidade teórica entre a perspectiva do autor e a nossa, o presente texto não é o lugar para discutir sua proposta.

41 Marques, V. “Um Estudo em Práticas Hipersticionais”. *Revista Linguagem em pauta*, 2023, p. 93.

42 Spinoza, B. op. cit., Ellldef.28.

Ou seja, o humano só é capaz de fazer aquilo que imagina que pode fazer, e é incapaz de fazer aquilo que imagina não poder. A superstição, portanto, seria o nome extremo da inação que resulta da imaginação negativa: não irei me revoltar contra o tirano pois seu poder é divino; não tentarei revolucionar o modo de produção capitalista pois ele é mera consequência da natureza humana egoísta. A hiperstição, por outro lado, seria o nome extremo da imaginação ativa, da imaginação política que intenta trazer à realidade aquilo que é imaginado: uma revolução só pode ocorrer enquanto objeto hipersticional, pois, antes dela atualmente ocorrer, é necessário que ela tenha sido imaginada como possível, como algo do campo do virtual. O mesmo vale para a criação de uma nova forma política, de uma nova realidade social, de uma nova instituição. O próprio Spinoza atentava para essa dimensão no seio da imaginação: “A mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo⁴³.” Desse modo, o esforço (*conatus*) da multidão, quando imbuída do desejo de liberação e de afetos alegres, será o de instituir uma imaginação hipersticional contra os poderes da superstição e a superstição do poder. *Não é a razão ou a ciência, pura e simplesmente, que rompe com a imaginação supersticiosa, mas é uma imaginação hipersticional que, calcada em afetos alegres selecionados pela razão, enfrenta a superstição.* Novamente se trata de uma continuidade com o projeto de reversão do platonismo, na medida em que não se passa do falso ao verdadeiro, mas se enfrenta o falso impotente com o que Deleuze chamará, em outro lugar, de *potências do falso*⁴⁴. Não é a verdade (a ideia adequada do segundo gênero) o que exclui e enfrenta a superstição imaginária, mas sim *uma outra imaginação*: “as imaginações não se desvanecem pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro, mas porque se apresentam outras imaginações mais fortes que excluem a existência presente das coisas que imaginamos⁴⁵.” E, à proposição de que imaginação se enfrenta com imaginação, o necessário complemento afetivo: “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado⁴⁶.”

43 Spinoza, B. op. cit., EIIIP12.

44 Deleuze, G. *A imagem-tempo*. SP: Brasiliense, 2006a.

45 Spinoza, B. op. cit., EIVPlesc.

46 Spinoza, B. op. cit., EIVP7. E o corolário: “Um afeto, enquanto está referido à mente, não pode ser refreado nem anulado senão pela ideia de uma afecção do corpo contrária àquela da qual padecemos e mais forte que ela”.

Por fim, em resumo, a superstição é ligada a ideias inadequadas, a afetos tristes e à impotência da multidão necessitados e induzidos pelo poder. A hiperstição, por sua vez, deve ser relacionada com a emergência de ideias adequadas que percebem, selecionam, na vicissitude das paixões, as paixões alegres e, a partir delas, produzem noções comuns que ajudam a organizar os encontros passionais e a produção de imagens pela imaginação: assim, é possível passar da passividade das imagens-paixões alegres à atividade racional que organiza e busca a composição, aumentando a potência dos corpos, da multidão. A hiperstição, assim, se torna a forma produtiva da imaginação, que não deve ser confundida com a razão, mas que é a sua condição. É evidente, portanto, que o conceito de razão que emerge aqui não é um conceito racionalista, abstrato, mas é um conceito sempre relativo à experiência, à corporeidade e à passionalidade. É precisamente esse o sentido em que o racionalismo de Spinoza, na leitura de Deleuze, não contradiz um empirismo radical. Se voltarmos à reversão do platonismo, a ideia-forma não é uma transcendência, um transcendental ou universal (noções que Spinoza criticava), mas uma noção comum imanente à imaginação, agindo nela e sobre ela. E aqui, em *Diferença e Repetição*, Deleuze desenvolve toda uma teoria da Ideia baseada nessa reversão. A ideia platônica será, na inversão deleuzeana, o que diz da diferença: ou seja, do corpo, dos afetos, das passagens de graus de potência. A ideia adequada (noção comum), portanto, age no campo sócio-político constituído pela imaginação-passionalidade, organizando-o.

Negri: por uma imaginação constituinte

Antonio Negri, que afirma não ser possível o seu trabalho sobre Spinoza sem o de Deleuze⁴⁷, foi um dos primeiros leitores de Spinoza a dar extrema importância à positividade da imaginação e, além disso, a ligá-la com a política. Desse modo, é através de sua leitura do spinozismo enquanto uma filosofia *constituin-te*, em um mesmo movimento em sentido político e em sentido ontológico⁴⁸, que avançaremos na determinação da dimensão hipersticional da imaginação.

47 Negri, A. *A anomalia selvagem*, RJ: Ed. 34, 1993, p. 289, n. 4.

48 Esse sentido ontopolítico é, também, um sentido jurídico. Negri, em *O poder constituinte* (Op. Cit.), demonstra essa capacidade constituinte da imaginação, que ele primeiro descobriu com Spinoza, na história dos processos revolucionários da modernidade, em sua criação de novas instituições e constituições (materiais e formais), sempre em tensão com o poder constituído.

A leitura original que Negri propõe do conjunto da obra spinozista, em sua monografia escrita na prisão em 1980⁴⁹, é a de que haveria dois momentos no desenvolvimento do pensamento do filósofo holandês: uma primeira e uma segunda fundação. A primeira fundação seria ainda a de uma espécie de neoplatonismo e uma filosofia da *emanação*, em que “Deus é a coisa”, ou seja, Deus estaria nas coisas, as coisas seriam emanações de Deus (como do Uno, no neoplatonismo). Entretanto, a segunda fundação da filosofia de Spinoza abandonaria qualquer resquício de emanação e chegaria propriamente a uma filosofia da *imanência radical*, na qual “A coisa é Deus”. O momento que Negri aponta como o ponto de virada na construção dessa filosofia imanentista é o *Tratado Teológico-Político*, livro escrito durante uma pausa da escrita da *Ética*. Neste livro, lembremos, Spinoza dá especial atenção à imaginação (e à supersatificação) no estudo da história judaica. Por isso, Negri chega a afirmar que “a imaginação representa o campo no qual emerge a necessidade de uma reversão de conjunto da metafísica de Spinoza⁵⁰”: da emanação para a imanência ou, para usar uma linguagem deleuzeana, da emanação, em que ainda haveria certo grau de separação entre a substância e os modos, mediados pelos atributos, para a *univocidade*, em que a substância e os modos se dizem em um mesmo e único sentido. No limite dessa filosofia da pura imanência, chega-se a uma filosofia da *constituição*, o que é marcado pelo último texto spinozano, inacabado, o *Tratado Político*⁵¹. Essa obra marca a emergência de outro conceito fundamental para a leitura negriana e que nos é importante na construção de um conceito de imaginação hipersticional: o de multidão. Mas vamos por partes.

Em primeiro lugar, é importante mencionar que, apesar de fazer uma leitura potente da imaginação, Negri reconhece a sua capacidade negativa, aquela que havíamos visto na leitura althusseriana. Entretanto, Negri critica⁵² Althusser por ter produzido uma espécie de filosofia imanentista que, embora bastante sofisticada, apagava qualquer forma de criatividade ontológica, criatividade que Negri encontrará justamente na imaginação. Essa diferença aparece, em Althusser, na sua negligência em relação ao sujeito, ou, nos termos negrianos, em relação à *subjetividade* (e, do mesmo modo, pela preferência de Althusser por um pensamento da estrutura). A opção negriana

49 Negri, A. op. cit., 1993.

50 Ibidem, p. 142.

51 Spinoza, B. *Tratado Político*. SP: Folha de São Paulo, 2015.

52 Negri, A. *Spinoza: Then and Now*. Cambridge: Polity Press, 2020, p. 131.

por um pensamento da produção de subjetividade e da produção do mundo pelas subjetividades é, também, sua opção pela valorização da imaginação. Segundo o autor, o poder constituinte da imaginação, sua capacidade de produzir mundo, é presente inclusive naquele modo negativo (ideológico) da imaginação. Entretanto, isso não é tudo: a imaginação é como que o tecido do social, imbuído de desejo (*cupiditas*, para Spinoza), afetividade e paixãoabilidade. Daí a crítica de Negri: ao privilegiar a estrutura em detrimento da subjetividade, Althusser desconsidera o campo vivo e constituinte da imaginação, perdendo de vista a potência criadora dos sujeitos na constituição material do real. Negri, mais que Deleuze, mas a partir dele, atenta para a dimensão imediatamente social e política da imaginação enquanto condição mesma da coletividade, tanto para o bem quanto para o mal:

*imaginação corrupta constrói efetivamente o mundo! Ela é tão potente quanto a tradição, e tão vasta quanto o poder, e tão devastadora quanto a guerra - e de tudo isto é a auxiliar, de modo que a infelicidade do homem e sua ignorância, a superstição e a escravidão, a miséria e a morte se inserem naquela mesma faculdade imaginativa que, pelo outro lado, constitui o único horizonte de uma humana convivência e de uma positiva, histórica determinação do ser.*⁵³

Lembrando o que Spinoza coloca sobre a imaginação ser condição para a ação, Negri radicaliza e afirma que o próprio ser, Deus, a substância ou a Natureza, é efetivamente produzido pela atividade dos modos, dos corpos e suas mentes e ideias: a Natureza é sempre “segunda natureza”, para utilizar uma fórmula bastante repetida pelo filósofo italiano. É na imaginação, portanto, e não simplesmente na imaginação individual, mas na imaginação da multidão, que Negri encontra a condição dessa atividade constituinte. Assim, a “imaginação produtiva” é a “faculdade que preside a construção e o desenvolvimento da liberdade.”⁵⁴

53 Negri, A. op. cit., 1993, p. 135.

54 Negri, A. op. cit., 2016, p. 20.

Para Negri, a imaginação, juntamente com o desejo, está entre o corpo e a mente⁵⁵, e somente estes, imaginação e desejo, ligados pela afecção do corpo, “são capazes de expressar a potência material dos corpos.”⁵⁶ Negri dá grande atenção à distinção spinozista entre potência (*potentia*) e poder (*potestas*). Segundo o autor, apenas a potência existe, é real, na medida em que constitui mundo, produz o ser. O poder, de seu lado, “não existe propriamente”, é apenas uma negação, a negação, justamente, das potências da multidão. Negri entende que não há uma simples oposição entre potência e poder, eles não seriam simétricos: haveria uma assimetria fundamental entre os dois, exatamente no sentido de que a potência é produtiva, positiva, e o poder é uma operação negativa, a operação de separar as potências daquilo que elas podem. Por fim, é a imaginação que efetua essa potência: “A potência é imaginada e expressa a partir de um excesso que rompe a simetria entre *potentia* e *potestas*, e o faz em favor da potência.”⁵⁷

Como ficam, com essa ontologia constituinte, o corte epistemológico e o corte ontoafetivo que havíamos visto com a reversão deleuzeana do platonismo? Negri, como Deleuze, está mais próximo de uma linha interpretativa emergentista da relação entre os gêneros de conhecimento: “a imaginação é a fonte da razão⁵⁸”, “A razão, atravessando a imaginação, libera desta um conteúdo de verdade, enquanto que a imaginação constrói a positividade do existente, e portanto da própria razão⁵⁹.” Assim, a produção de conhecimento não é meramente epistemológica, como em Althusser, mas diretamente ontológica: “O conhecimento não é descoberta de uma essência, mas abertura de um projeto comum;⁶⁰” “E então, finalmente, nesse desenvolvimento do conhecimento [*conoscenza*] e do desejo, do conhecimento [*sapere*] e da virtude, eles se tornam princípios constitutivos da realidade. Tornam-se isso porque investem os corpos, e os corpos integram seu movimento.”⁶¹ Para Negri, o conhecimento produzido no segundo gênero de conhecimento não

55 Ibidem, p. 93.

56 Negri, A. op. cit., 2020, p. 71.

57 Ibidem, p. 39.

58 Negri, A. op. cit., 2016, p. 93.

59 Negri, A. op. cit., 1993, p. 150.

60 Negri, A. op. cit., 2020, p. 67.

61 Ibidem, p. 68.

rompe com a imaginação, mas, pelo contrário, nasce dela e, assim, pode ser o conhecimento de uma realidade a ser criada, de uma realidade *em aberto*: é nesse sentido que o conhecimento, imbuído na realidade material da política, no tecido social, passional e imaginativo da multidão, é capaz de constituir o mundo, o ser:

*a verdade vive no mundo da imaginação, é possível ter ideias adequadas que não esgotam a realidade, mas sejam abertas e constitutivas de realidade, intensamente verdadeiras, o conhecimento é constitutivo, o ser não é somente encontrado [...], mas é atividade, potência, não somente Natureza, há uma segunda natureza, natureza da causa próxima, ser construído.*⁶²

É essa concepção do ser como abertura, essa ontologia constituinte, em que a própria substância (Deus) é construída pela potência dos modos e, portanto, dos corpos, o que Negri mais nos entrega em nossa empreitada de construir um conceito spinozano de uma *imaginação hipersticional*. A hiperstição, como é evidenciado no debate aceleracionista, possui uma relação especial com o futuro, ela retira suas energias do futuro. A imaginação produtiva, para o Spinoza de Negri, também. O futuro é construído por uma imaginação ética, o futuro é forjado na imaginação.⁶³ A imaginação constituinte, portanto, possui uma especial relação com o tempo. Nunca esquecendo que a imaginação é inseparável dos afetos, lembramos que no spinozismo há dois afetos (duas paixões) relacionadas ao tempo: o medo e a esperança. “O medo é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida⁶⁴.” O medo diminui nossa potência de agir, e já vimos como é sobre o medo que se constrói a superstição. O medo é uma tristeza ligada a uma representação do futuro, uma imagem dele, e paralisa ou limita nossa potência, visto que ficamos menos capazes de afirmar nosso desejo ao antecipar um mal possível. A esperança, em certo sentido, é o oposto do medo: “A esperança é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida.⁶⁵” A esperança é uma paixão, é passiva, na medida em que depende da imagem incerta sobre

62 Negri, A. op. cit., 1993, p. 142.

63 Negri, A. op. cit., 2016, p. 20-21.

64 Spinoza, B. op. cit., EIIIDef. Aff. 13.

65 Spinoza, B. op. cit., EIIIDef. Aff. 12.

o futuro, da dúvida. Nesse sentido, a esperança e o medo são, como Castor e Pólux, gêmeos inseparáveis: se tenho medo, é porque a dúvida sobre o mal é acompanhada de uma esperança de que ele não ocorrerá; de outro lado, quando tenho esperança, ela vem acompanhada do medo de que o bem não ocorrerá. A incerteza de cada um desses afetos traz o outro como o seu duplo. Entretanto, *não há simetria*, na medida em que um é um afeto triste; outro, um afeto alegre. Assim, na linha de pensar as potências constituintes da imaginação, ainda que a esperança seja uma paixão e, portanto, passiva, enquanto afeto alegre, ela é condição da ação: a esperança é um afeto alegre fundado sobre um “forte ato de imaginação”.⁶⁶ Na medida em que, para Spinoza, o humano só é capaz de fazer aquilo que imagina poder fazer, a esperança tem a capacidade de passar da passividade para a atividade, se tornando condição da ação, da realização da imaginação. Assim, imaginação produtiva, constituinte, e tempo são inseparáveis: Negri coloca o tempo, o que ele chama de “tempo-vida”, entre a realidade vivida e a imaginação. O tempo, portanto, só existe como liberação: “o tempo liberado é ‘imaginação produtiva’ enraizada na ética como uma capacidade de criar o ser”, é a imaginação realizada⁶⁷. Essa criação do ser se dá, portanto, pela dimensão hipersticional da imaginação, em que o futuro é antecipado e produzido pelas potências, *aqui e agora*: “A imaginação é uma antecipação da constituição das instituições, é uma potência que se aproxima da racionalidade e estrutura seu caminho; ela a expressa.”⁶⁸ A própria racionalidade das noções comuns é construída, como vimos com Deleuze, em cima e através das imagens-paixões alegres do primeiro gênero. A organização dos encontros, a seleção dos bons efeitos-afetos, das paixões alegres, é a gênese da razão *na imaginação*. Para Negri, na esteira dessa descoberta, essa organização se faz tarefa imediatamente social, portanto, uma tarefa da e para a multidão. Deste modo, a esperança, por mais que possa ser um afeto passivo e, em sua ambiguidade com o medo, explorada pela superstição do poder, enquanto afirmada em sua dimensão alegre, enquanto imaginação produtiva, é o que pode fazer com que a multidão construa a boa composição do corpo social, o que Negri chama, baseado nas noções comuns, de *comun*: “A imaginação é o que transporta as singularidades da resistência

66 Negri, A. op. cit., 2020, p. 134.

67 Ibidem, 2020, p. ix.

68 Ibidem, 2020, p. 38.

ao comum.⁶⁹ Negri⁷⁰ é explícito ao afirmar que a sabedoria (a razão) não é suficiente para sair do medo, para passar à esperança: somente a *luta* é capaz disso. Assim, e essa é a última determinação do conceito de imaginação hipersticional que estamos propondo: a construção do comum, a organização dos bons encontros. Esse precisa ser um trabalho coletivo em que a *atividade* racional se calca nas paixões alegres que atravessam a multidão. É essa atividade racional que retroage no tecido imaginário do social, que só existe na e pela imaginação da multidão, o que constitui a resistência, a luta que faz passar da esperança imaginativa, ambígua, mas alegre, para a construção do futuro, do novo ser, em um processo constituinte.

Considerações finais

Através da obra de Althusser, Deleuze e Negri vimos diferentes abordagens sobre o conceito spinozista de imaginação em sua potência crítica. Com Althusser, vimos como a imaginação é capaz de se constituir em superstição, em sistema de crenças organizado pelos poderes estabelecidos para levar a multidão à servidão, para prender o proletariado na ideologia. Há um perigo imanente à imaginação-ideologia, na medida em que ela reflete o vivido em sua opacidade, que nos afasta da razão, das causas, das noções comuns e da potência do conhecimento. Entretanto, quando Althusser propõe, baseado em Spinoza, o seu corte epistemológico, pelo fato de o autor não dar a devida importância à dimensão afetiva do spinozismo, o althusserianismo acaba por relegar a imaginação a uma posição demasiadamente negativa, estritamente falsificante.

Com Deleuze, vimos como a própria ideologia (ou superstição) é inseparável da afetividade, da corporeidade, da passionalidade. A superstição seria a forma extrema e organizada das ideias inadequadas, correlatas de afetos tristes, como o medo. Deleuze demonstra como a emergência, em Spinoza, das noções comuns, a passagem do primeiro ao segundo gênero, se dá em uma continuidade, de modo emergentista. Através da aguda percepção de Balibar sobre o modelo platônico do corte epistemológico, e aproximando o spinozismo da passagem dentre primeiro e segundo gênero da reversão deleuzeana do platonismo, demonstramos o quanto a razão depende da imaginação e das paixões alegres com que o primeiro gênero se depara na vicissitude dos encontros.

69 Ibidem, 2020, p. 38.

70 Ibidem., 2020, p. 107.

Para a razão criar noções comuns, ela precisa partir de imagens-paixões alegres. Nem toda imaginação é igual, algo que Althusser não tem condições de perceber em sua radicalidade e perda do ponto de vista da subjetividade e de suas múltiplas composições. Portanto, a razão, antes de passar das ideias inadequadas para as adequadas, precisa estabelecer uma seleção das paixões alegres, das boas imagens. Chamamos esse procedimento de corte afetivo, condição do corte epistemológico. Levando em conta que a teoria dos afetos spinozista coloca que os afetos tristes são índices da diminuição da potência e os alegres são índices de seu aumento, o corte afetivo é sobredeterminado por um corte ontológico: passagem da impotência, da submissão à negatividade do poder, para a potência. A junção desses dois cortes foi por nós batizada de corte ontoafetivo, que é anterior e condição do corte epistemológico. Imaginação, afetos e conhecimento se constituem em um contínuo emergentista em que a razão encontra sua condição de possibilidade nas paixões alegres e nas imagens a estas relacionadas, nas marcas corporais deixadas pelos bons encontros com objetos externos, nos efeitos-afetos que, através da criação racional de noções comuns, indicam o caminho para se chegar até a causa.

Essa passagem para uma dimensão mais positiva da imaginação, o modo em que ela se constitui em matéria para a atividade racional, foi por nós aproximada do conceito aceleracionista de hiperstição. A hiperstição afirma que existem ficções, imaginações, narrativas, que se espalham viralmente pelo real e o transformam, embaralhando e, no limite, desfazendo, a distinção entre ficcional-imaginário e real. Enquanto a superstição indica a prisão em ideias inadequadas que levam à separação das potências daquilo que elas podem pela dependência passiva (passional) de afetos tristes organizados e induzidos pelo poder, a hiperstição seria, pelo contrário, a imaginação quando esta se relaciona com afetos alegres e se apresenta em continuidade com a *atividade* racional, sendo condição para a produção de noções comuns, que organizam bons encontros através da produção efetiva do real primeiramente imaginado.

Essa dimensão hipersticional da imaginação fica evidente na obra de Negri, que toma como pressuposto a interpretação das noções comuns como apresentada por Deleuze. Negri radicaliza a importância da imaginação, tornando-a imaginação produtiva, constituinte. Em Negri, o spinozismo vira filosofia constituinte, em que o ser, Deus, a substância ou a natureza é fruto da atividade, da potência dos modos. Ao menos no caso humano, a imaginação produtiva é condição dessa atividade constituinte, na medida em que o ser humano só faz aquilo que imagina ser possível o fazer. Negri, ainda, pensa a passagem entre primeiro e segundo gênero, essa dinâmica, de modo

imediatamente social, a imaginação sendo o próprio tecido da sociedade, da multidão. É a atividade multitudinária que realiza a imaginação e, através dela, é capaz de construir o comum, a composição dos corpos e das mentes na comunidade política, calcada na atividade racional das noções comuns. Como vimos com Deleuze, entretanto, essa atividade depende das paixões alegres, motivo pelo qual a imaginação produtiva, hipersticional, é inseparável do afeto, ambíguo, mas alegre, da esperança, que projeta no tempo — em efetividade, não em representação —, a potência da multidão.

A imaginação, no spinozismo, efetivamente é um perigo, como demonstra Althusser. A ideologia e a superstição encontram na imaginação, na espontaneidade do primeiro gênero, suas condições. Entretanto, há imaginações e imaginações. Além disso, como o próprio Spinoza afirma enfaticamente, não é a verdade que modifica a imaginação, mas apenas outra imaginação, mais forte; não é a razão que modifica o afeto, mas apenas outro afeto, mais forte. Por isso, a razão depende de imagens-afetos-paixões alegres. A passagem da superstição passiva para a atividade não é e não pode ser um abandono da imaginação pela razão, mas é antes a passagem ativa e organizada racionalmente da superstição para a hiperstição. Somente a multidão é capaz de efetuar essa passagem, através de sua luta, da realização de sua potência imaginativa, na direção da construção comum do mundo. Assim, sair da crise da imaginação e do cinismo da *realpolitik* a que aludimos no início de nosso artigo é inseparável da questão afetiva: o conhecimento e a prática revolucionários, criativos, constituintes, instituintes, ou serão alegres ou não serão. Os poderes, sejam monárquicos ou capitalistas, precisam da tristeza coletiva. Encontrar na imanência do tecido passional e imaginativo da multidão as paixões alegres é encontrar nossas potências. Só a partir daí o politicamente novo poderá surgir.

Referências

- ALTHUSSER, Louis. *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- ALTHUSSER, Louis. O Objeto de O Capital. In: ALTHUSSER, Louis et al. *Ler O capital* (Vol. 2). Rio de Janeiro: Zahar, 1980. p. 7-152.
- ALTHUSSER, Louis. The Only Materialist Tradition, Part I: Spinoza. In: *The New Spinoza*, edited by Ted Stolze and Warren Montag, 1997, p. 3–19.
- ALTHUSSER, Louis. *Sobre a Reprodução*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

- ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Editora Unicamp, 2015.
- BALIBAR, Étienne. Althusser's Object. *Social Text*, No. 39. (Summer, 1994), p. 157-188.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução de Guy Reynaud. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CCRU. *CRRU Writings: 1997-2003*. New York: Urbanomic, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *Espinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- Deleuze, Gilles. *A imagem-tempo* (Cinema 2). Trad. Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2006a.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução: Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006b.
- DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza* (Vincennes, 1978-1981). 2ª ed. Fortaleza: EdUECE, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *Espinoza e o problema da expressão*. Trad. GT Deleuze (coordenação de Luiz B. L. Orlandi). São Paulo: Editora 34, 2017.
- EVENSEN, Christian. "Spinoza's Imagination". *Philosophical Writings*, n. 00, Spring, 2011.
- FORTES, Felipe; PIROLA, Émerson. É o capital um acelerador? Aceleração das forças produtivas como fuga e antagonismo. *Das Questões*, v. 12, n. 1, 2021. DOI: 10.26512/dasquestoes.v12i1.34931.
- FORTES, Felipe; PIROLA, Émerson. A crise hipersticional do pensamento de esquerda: da hiperstição negativa à imaginação instituinte, por uma mitopolítica menor. *Das Questões*, v. 20, n. 1, 2025. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/59119>. Acesso em: 28 abr. 2026.
- FELIZARDO, Marcus Vinícius. "Imaginação e servidão no Tratado Teológico-Político de Espinoza". *Primeiros Escritos*, 10(1), 2020, 206-235. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2594-5920.primeirosescritos.2020.155568>. Acesso em setembro de 2025.
- FISHER, Mark. *Realismo Capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- GUÉRON, Rodrigo. Deleuze: da inversão do platonismo às ilusões sobre a diferença. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v. 14, nº 1, pp. 121-141, 2021.
- HIPPLER, Thomas. The politics of imagination: Spinoza and the origins of critical theory. In: Bottici, Chiara; Challand, Benoît (org.). *The Politics of Imagination*. Abingdon; New York: Routledge, 2011. p. 55 - 72.
- MARQUES, Victor. Um Estudo em Práticas Hipersticionais: alças estranhas, guerras temporais e teoria-ficção. *Revista Linguagem em pauta* | V.3., N.1., JAN.-JUN. 2023, p. 82-113.
- NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Lamparina, 2015.

NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

NEGRI, Antonio. *Spinoza: Then and Now: Essays*: Vol. 3. Tradução de Ed Emery. Cambridge: Polity Press, 2020.

ORLANDI, Luiz Benedicto Lacerda. Simulacro na filosofia de Deleuze. *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*, Campinas, SP, v. 25, n. 35, p. 25–44, 2020. DOI: 10.53000/cpa.v25i35.4297. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/cpa/article/view/17173>. Acesso em: 20 set. 2025.

O'SULLIVAN, Simon D. Accelerationism, Hyperstition and Myth-Science. *Cyclops Journal*, n. 2, p. 11–44, ago. 2017.

PINTO NETO, Moysés. Superstição e Hiperstição. *Das Questões*, Vol. 19, n. 1, dezembro de 2024, p. 223-244.

PIROLA, Émerson. “A teoria spinozista da ideologia e do corte epistemológico de Louis Althusser: da imaginação à ciência da causalidade estrutural”. *Revista Dialectus - Revista de Filosofia*, v. 36, n. 36, p. 124–149, 2025. DOI: 10.36517/2025n36id95719.

READ, Jason. *The politics of transindividuality*. Leiden; Boston: Brill, 2016.

READ, Jason. *The Production of Subjectivity: Marx and Philosophy*. Leiden: Brill, 2022.

ROCHA, André Martins. Espinosa e o conceito de superstição. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 12, 1/2008, p. 81-99.

SMITH, Daniel W. The concept of the simulacrum: Deleuze and the overturning of Platonism. *Continental Philosophy Review*, v. 38, n. 1-2, p. 89-123, 2005.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014a.

SPINOZA, Benedictus de. *Obra Completa III: Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Perspectiva, 2014b.

SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Político*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

WILLIAMS, Caroline. Thinking the Political in the Wake of Spinoza: Power, Affect and Imagination in the Ethics. *Contemporary Political Theory*, 2007, 6 (3), p. 349-369.