

Saúde como acontecimento: afetos, corpos e coletividades na filosofia de Espinosa

Health as an event: affects, bodies, and collectivities in Spinoza's philosophy

Pedro Paulo Gomes Pereira

Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

RESUMO

Este ensaio explora um encontro especulativo entre a filosofia de Baruch de Espinosa e o campo multifacetado da saúde. A saúde, no pensamento espinosano, é compreendida como um acontecimento — uma dinâmica relacional em que corpos, afetos e ideias interagem para ampliar a potência de existir. Longe de ser um estado fixo, a saúde emerge como uma prática coletiva enraizada no *conatus*, o esforço de perseverar na existência, e na composição de encontros que expandem ou restringem as potências vitais. Mais do que uma categoria biomédica ou um conceito meramente técnico, a saúde se apresenta como um processo dinâmico de atravessamentos entre forças humanas e não humanas, entrelaçando subjetividades, materialidades e ecologias afetivas. Enriquecida pela crítica de Isabelle Stengers à hegemonia da medicina moderna, que frequentemente silencia saberes e outras práticas de cura e cuidado, essa perspectiva reimagina a saúde para além da redução técnica. Essa abordagem desafia o monopólio epistêmico da biomedicina e sua tendência a universalizar definições de doença e normalidade, propondo uma ecologia do cuidado na qual diferentes saberes e experiências se entrelaçam em um horizonte de composição e experimentação. Ao acolher a imaginação como força criadora, Espinosa e Stengers inspiram a redefinição da saúde como um processo ético e cosmopolítico, em que o cuidado se torna a arte de compor mundos mais habitáveis e alegres. Nesse sentido, o ato de cuidar não se reduz à aplicação de protocolos técnicos, mas se manifesta como um gesto político e existencial que afirma modos de vida mais potentes e plurais.

Palavras-chave: Saúde, Imaginação, Medicina, Corpo, Saberes.

ABSTRACT

This essay explores a speculative encounter between the philosophy of Baruch de Spinoza and the multifaceted field of health. In Spinoza's thinking, health is understood as an event—a relational dynamic in which bodies, affects, and ideas interact to expand the power to exist. Far from being a fixed state, health emerges as a collective practice rooted in *conatus*, the innate inclination to persevere in existence, and in the composition

Recebido em 17 de fevereiro de 2025.

Aceito em 10 de outubro de 2025.



of encounters that expand or restrict vital powers. More than a biomedical category or merely technical concept, health is presented as a dynamic process of intersections between human and non-human forces, intertwining subjectivities, materialities, and affective ecologies. Enriched by Isabelle Stengers' critique of the hegemony of modern medicine, which often silences other practices of healing and care, this perspective reimagines health beyond technical reductionism. It challenges the epistemic monopoly of biomedicine and its tendency to universalize definitions of illness and normality, proposing an ecology of care in which different knowledge and experiences intertwine in a horizon of composition and experimentation. By embracing imagination as a creative force, Spinoza and Stengers inspire a redefinition of health as an ethical and cosmopolitical process, in which care becomes the art of composing more habitable and joyful worlds. In this sense, the act of caring is not reduced to the application of technical protocols, but manifests as a political and existential gesture that affirms more powerful and plural ways of life.

Keywords: Health, Imagination, Medicine, Body, Knowledge.

Para Otávio Velho, cuja paixão por Espinosa enredou-me a tal ponto e de tal maneira que ousei propor um encontro especulativo, um sonho de reinvenção do viver tecido nos afetos partilhados.

ATRAVESSAMENTOS

Este ensaio busca tecer um encontro especulativo entre os pensamentos de Baruch de Espinosa e o campo multifacetado da saúde. Saúde, aqui, é tomada menos como um estado do que como um agenciamento, uma constelação de relações em fluxo, uma trama de atravessamentos coletivos, materiais e imateriais, que se cristalizam e se dissolvem nos regimes do adoecer e do curar. Espinosa não é convocado como um autor de soluções, mas como um coinqüiridor: sua filosofia é um corpo que pensamos juntos, uma máquina de conceitos que nos permite mapear os diagramas de potência que habitam as dinâmicas do viver e do sofrer. Não desejo aplicar Espinosa ao campo da saúde, mas deixar que algo da saúde respire na filosofia espinosista, e vice-versa.

Por meio dos conceitos espinosanos de *conatus*, afetos, razão e imaginação, busco explorar a potência dessa abordagem para a compreensão da saúde como um acontecimento (no sentido espinosano) — não um estado — que se constitui em fluxo, na circulação e transformação incessante de corpos, ideias e afetos (Espinosa, 2007). Ao convocar Espinosa, procuro deslocar as fronteiras habituais que separam corpo e mente, ciência e ética, cura e conhecimento, propondo uma cartografia na qual a saúde se torna indissociável de sua ecologia afetiva. O que está em

jogo é menos a cura de um corpo isolado e mais a afirmação das condições que possibilitam a expansão de potências vitais no coletivo. Isso porque o corpo não é uma entidade estática, mas um campo de forças atravessado por encontros, redes de alianças e fricções (Deleuze, 1981).

Na esteira dessa perspectiva, o *conatus* emerge como o impulso primeiro, a insistência de cada ser em perseverar na existência, ampliando sua potência de afetar e ser afetado (Espinosa, 2007). Tal dinâmica, longe de se restringir à órbita individual, desdobra-se em um plano coletivo, no qual os afetos — como paixões e potências — criam redes de interdependência e compartilhamento. Nessa trama, a razão não é soberana, mas uma ferramenta de composição que, ao lado da imaginação, desenha formas de habitar e cuidar do mundo (Velho, 2015).

Espinosa oferece, assim, um mapa para pensar a saúde como atravessamento, como um processo que entrelaça ética e corporeidade, conhecimento e afeto. A cura (e o cuidado), nesse contexto, é um gesto coletivo de criação de mundos, uma prática de resistência àquilo que diminui as potências da vida e um convite à construção de ecologias nas quais corpos, ideias e afetos possam se expandir em liberdade (Stengers, 2018). Em suma, trata-se de saúde como um *vir-a-ser* compartilhado.

Em determinado momento do texto, abordarei o surgimento da medicina moderna, esse dispositivo que se fez centro do campo da saúde e instaurou-se como prática e saber hegemônico no trato das doenças nas sociedades contemporâneas. Compreender a medicina é habitar o nervo exposto das sociedades contemporâneas. Não é apenas sobre corpos e doenças, mas sobre regimes de verdade que traduzem mundos e ordenam vidas. A medicina moderna, essa máquina de universalizar o particular, opera como um campo técnico e, sobretudo, como uma máquina que define o que conta como vida, saúde e cuidado, enquanto silencia outras formas de saber e fazer. Como toda máquina, a medicina carrega suas contradições. Ela cura, mas regula; promete autonomia, mas administra corpos e populações; às vezes, salva, mas subjuga. Escutá-la não é só escutar o que diz, mas também o que cala, os mundos que apaga. Desse modo, a medicina é o espelho no qual nossas sociedades contemporâneas projetam suas esperanças, medos e desigualdades.

O texto que se segue traça um percurso que se desenvolve em diversos momentos. Primeiro, para me aproximar do tema, começarei delineando algumas dimensões do diálogo entre o campo de saúde e as ciências sociais, com destaque para a antropologia. Em seguida, buscarei inspiração no pensamento de Isabelle Stengers para aprofundar essa conexão. Posteriormente, explorarei outras formas de imaginação, relacionando-as à concepção de Espinosa, que entende a imaginação não como uma ilusão, mas como uma potência capaz de constituir mundos. Por fim, apontarei como o pensamento espinosano nos convida a repensar a saúde, deslocando-a da mera funcionalidade e aproximando-a da potência de existir.

DIÁLOGOS ENTRE SAÚDE E CIÊNCIAS SOCIAIS

O campo da saúde é composto por corpos, tecnologias e saberes, que se entrelaçam em relações que desbordam e reconfiguram fronteiras disciplinares. A saúde surge, nesse plano de encontros e traduções recíprocas, como uma construção situada, atravessada por práticas locais, forças políticas e dinâmicas históricas. É nessa teia de relações que ciência, tecnologia e sociedade se coproduzem, instituindo modos de cuidado e tratamento, bem como formas de conceber a vida, doença e bem-estar. Longe de um campo estável, trata-se de sítio de disputas e invenções, composto por negociações, desigualdades e potências, no qual o humano e o não humano coexistem em relações sempre provisórias.

O diálogo entre o campo da saúde e as ciências sociais, especialmente a antropologia, tem se consolidado como essencial para compreender a complexidade que caracteriza as práticas e os saberes relacionados à saúde e ao bem-estar. A antropologia da saúde apresenta-se como um exercício (teórico e reflexivo, mas sem perder o vínculo com a prática) que se volta ao corpo, às enfermidades e ao sofrimento, evidenciando-os imersos em redes sociopolíticas, históricas e culturais. No Brasil, a antropologia da saúde destaca-se por uma articulação inovadora entre etnografia, teoria e práticas locais, demonstrando que saúde e doença são modos de existência plurais, marcados por regimes de cuidado, práticas de poder e desigualdades, entre outros.

Para ser mais preciso, a antropologia da saúde não se limita a estudar “o que” as sociedades dizem ou fazem sobre saúde e doença, mas, sobretudo, mergulha em ontologias que sustentam tais práticas. Os corpos são múltiplos, como são múltiplas as maneiras de habitá-lo, percebê-lo e tratá-lo. Desse modo, a doença surge não como objeto fixo e universal, mas como feixe de relações — humanas, não humanas, materiais e imateriais. Seguindo esse raciocínio, para a antropologia da saúde, não se trata apenas de compreender os sistemas médicos ou os rituais de cura como fenômenos culturais, mas de perceber que, do ponto de vista da saúde, cada sociedade redesenha o mapa do possível e do real. Afinal, a biomedicina e as medicinas ditas “tradicionais” não são polos opostos, mas modos de existência que coexistem e, muitas vezes, se transformam mutuamente. Na saúde, como na vida, as fronteiras entre o “dentro” e o “fora”, o “real” e o “simbólico”, são sempre permeáveis — linhas de fuga em um campo em constante devir. Dentro dessa lógica, a antropologia da saúde coemerge com a antropologia da ciência e da tecnologia, formando uma zona de interseção que ilumina os modos como práticas de saúde são constituídas, negociadas e apropriadas em diferentes contextos.

Nesse panorama, Espinosa pode atuar como um contraponto necessário às dicotomias que ainda estruturam grande parte do pensamento biomédico e social. Em sua recusa à transcendência e sua afirmação de uma ontologia imanente, Espinosa dissolve as oposições

entre corpo e mente, natureza e cultura, razão e imaginação, propondo que os corpos não são objetos, mas potências em relação. Isso ressoa profundamente na antropologia da saúde, que se ocupa da multiplicidade de modos pelos quais as comunidades constroem doença e cura.

Assim como Espinosa entende os afetos como o motor da existência, a antropologia da saúde revela que práticas terapêuticas, medicalização e saberes tradicionais são expressões de relações de poder e de cuidado. O pensamento espinosano oferece, portanto, uma gramática conceitual que permite superar dualismos — biomedicina *versus* medicina tradicional, biológico *versus* cultural — e apreender a saúde como um campo de intensidades e conexões, em que cada prática expressa um modo singular de existir. Não se trata de aplicar Espinosa, vale insistir, mas de uma transformação ontológica: a antropologia da saúde, inspirada por Espinosa, não buscaria apenas compreender a pluralidade de práticas de saúde, mas se conectar com os modos de existência que essas práticas expressam, recusando a hierarquização de saberes e reconhecendo na imanência a potência de imaginar outros mundos possíveis.

A MEDICINA MODERNA E AS IMAGINAÇÕES SILENCIADAS

É preciso, antes de qualquer coisa, interrogar o advento da medicina moderna como um evento de implicações cosmopolíticas (Stengers, 2018). A medicina, em sua forma moderna, desloca-se ao centro da reflexão sobre saúde, assumindo-se como matriz hegemônica de produção de saberes e intervenções sobre o corpo. Tal deslocamento, longe de ser neutro, institui regimes específicos de relação entre corpo, doença e conhecimento, apagando ou subordinando outros modos de conceber e cuidar da saúde (Stengers, 1995).

Mas que outras imaginações, outros mundos possíveis, foram silenciados por essa hegemonia? É nesse ponto que a filosofia de Espinosa pode ser convocada como interlocutora. Espinosa nos convida a entender a imaginação como um campo fundamental de produção de realidade (Espinosa, 2007). A imaginação, para Espinosa, é potência de composição de mundos que articula afetos, corpos e ideias. Quais outras imaginações sobre a saúde, então, poderiam emergir, caso se suspendesse o monopólio moderno da medicina sobre os corpos e as doenças? Quanto a esse ponto, Isabelle Stengers teria algo a ressoar — ou, melhor, a fazer proliferar — como seu movimento de desafiar a medicina a se pensar em sua articulação com outras modalidades de imaginação, outras práticas de fabulação.

Em sua abordagem sobre o advento da medicina moderna, Stengers conduz uma reflexão que não se limita à mera crítica histórica. Seu gesto evidencia os processos pelos quais certos saberes e práticas são legitimados como “racionais” enquanto outros são relegados à categoria

de superstição ou charlatanismo (Stengers, 1995). Seu pensamento se ocupa do movimento que instituiu a medicina como ciência hegemônica, e o faz sem cair na narrativa progressista de ruptura linear com o passado. Pelo contrário, Stengers sublinha o híbrido, os entre-lugares, o tensionado: uma genealogia da racionalidade que é também um campo de batalha.

A medicina moderna não nasce *ex nihilo*. Já no período medieval, sua posição era ambígua. Professada em universidades, regulamentada por diplomas, a medicina acadêmica coexistia com saberes populares, com práticas de curandeiros e terapeutas que, apesar de marginalizados, não deixavam de disputar os territórios do corpo e do cuidado. Nesse campo de forças, o caso de Franz Anton Mesmer emerge como um ponto de inflexão: um episódio em que a medicina nascente precisou, para afirmar-se, combater aquilo que lhe escapava¹.

Mesmer e seu magnetismo animal afirmava haver um fluido invisível, universal e vibrátil que seria capaz de restaurar equilíbrios corporais por meio de técnicas que mobilizavam tanto o simbólico quanto o social. Os passes magnéticos e as sessões coletivas mesmerianas geravam efeitos tangíveis: crises, alívios, transformações. Foi precisamente essa eficácia, no entanto, não enquadrada pelas categorias emergentes da medicina, que exigiu sua condenação.

A comissão nomeada por Luís XVI, presidida por Benjamin Franklin, sentenciou o magnetismo animal ao domínio da “imaginação”. Mas o que significa a palavra? Stengers destaca que a deslegitimação do mesmerismo não se deu apenas por insuficiência empírica; tratou-se de uma operação de exclusão. Nomear o mesmerismo como pseudociência foi também uma estratégia de circunscrição da medicina moderna, uma marcação de território na qual o que foge ao controle é expurgado.

A história do mesmerismo, contudo, não é apenas a história de uma exclusão. É também a história de uma potência marginalizada. Mesmer expõe o que a medicina moderna tenta suprimir: a dimensão simbólica e relacional da cura, a multiplicidade de forças que intervêm na cura. Stengers não lê o mesmerismo como uma nostalgia do irracional, mas como um lembrete de que a racionalidade médica é ela mesma incompleta, uma construção que escolhe o que incluir e o que excluir.

A tensão que Stengers ilumina é epistemológica e também política. Ao rejeitar o mesmerismo, a medicina moderna não estava apenas se defendendo de uma prática concorrente, mas estabelecendo os alicerces de seu monopólio epistêmico. Para consolidar-se como “racional”, precisou banir o que revelava sua própria instabilidade: a impossibilidade de reduzir a cura a uma pura técnica, a exclusão do corpo como relação, da cura como atravessamento.

¹ A partir de uma análise detalhada e fundamentada em trabalhos prévios (Chertok; Stengers, 1990, 1999; Stengers, 2002b), Stengers demonstra como a definição de “charlatão” configura Mesmer como um protagonista moderno e, ao recorrer às curas como demonstrações, invoca um modelo de verdade científica, e não uma tradição enraizada no sobrenatural.

No gesto de Stengers, o caso Mesmer não surge como um capítulo encerrado, mas como uma arena de potência. O caso aponta para o que permanece pulsando nos interstícios da medicina moderna: a força da imaginação, o poder do simbólico, a insistência do relacional. Em sua leitura, não há retorno ao passado, mas uma provocação ao presente. Se a medicina moderna foi constituída por exclusões, talvez seja hora de abrir novamente o campo, de acolher as multiplicidades que foram suprimidas. E assim, a análise de Stengers se coloca como um convite. Não apenas a uma revisão da história da medicina, mas a uma imaginação política que restitua à cura (e ao cuidar) o que lhe foi retirado: o encontro, o simbólico, o plural. Desse modo, imaginação insinua a capacidade de um ímpeto criador que abre trilhas emancipatórias.

Stengers transita num campo de forças em que a ciência moderna é interrogada e celebrada. Por um lado, dedica-se à análise das formas dominantes de conhecimento. O exercício é o de explorar as condições em que estas produzem suas próprias verdades e enfatizar a peculiar vitalidade da ciência — uma prática que, embora se arrogue autoridade, é também capaz de transformar-se, e é precisamente neste poder de autotransformação que reside sua singularidade e força. Por outro lado, Stengers abre-se às potências inventivas de outros regimes de conhecimento: os das culturas tradicionais, os saberes marginalizados pela hegemonia científica, ou, ainda, as práticas e demandas emergentes de coletivos cidadãos. O movimento de Stengers, então, não se limita a uma crítica externa, mas imerge no interior mesmo das linguagens científicas, desdobrando-se num duplo encantamento: primeiro, pelas aberturas que a imaginação científica ainda permite; segundo, pela recusa em aceitar a desqualificação de formas de saber que resistem, sobrevivem ou excedem o enquadramento disciplinar. Trata-se de um gesto que conjuga radicalmente a afirmação da ciência como prática histórica com o reconhecimento de mundos que ela não abarca, mas que poderiam, com ela, reconfigurar o horizonte comum.

Tal potência, como adiantei, conduz ao pensamento de Espinosa, para quem a imaginação ocupa um lugar estratégico, sendo ao mesmo tempo fonte de ilusões que nos acorrentam às paixões tristes e força propulsora para a composição de novos modos de existir. Nesse jogo paradoxal, a imaginação é um terreno fértil no qual se gestam as potências de transformação, quando atravessada pelo entendimento e orientada para a afirmação da vida em sua plenitude.

A IMAGINAÇÃO EM ESPINOSA

A imaginação, no pensamento de Espinosa, não é um estágio a ser superado, mas uma potência inaugural, um campo de forças em que corpos e mentes se coafetam, abrindo o mundo

ao pensamento. É nesse espaço — simultaneamente material e simbólico — que a realidade se configura, não como algo dado, mas como algo feito e refazível. A ontologia espinosana dissolve dicotomias entre subjetivo e objetivo, imaginativo e racional, apresentando a imaginação como uma política dos encontros: um regime de relações que captura intensidades e fabrica o real².

Espinosa descreve, em sua *Ética*, a imaginação como o processo de formação de imagens e ideias a partir das afecções do corpo. Essas imagens, ainda que inadequadas, não são descartáveis. Antes, são o ponto de partida necessário para o conhecimento e para a práxis. “As afecções do corpo humano, cujas ideias representam corpos externos como se estivessem presentes, chamaremos imagens das coisas” (Espinosa, 1973, p. 87)³. Essas imagens são campos de potência, ao mesmo tempo registros do passado e dispositivos criativos para o futuro. Nesse excerto, podemos entrever a articulação espinosista entre corpo e mente naquilo que se manifesta como “imagens das coisas”, expressão pela qual Espinosa designa a natureza das ideias humanas. Tais imagens não são meras representações estáticas do que já foi, mas modos de afecção do corpo e, concomitantemente, modos de apreensão mental dos corpos externos como se estivessem em ato.

Essas imagens-ideias, longe de uma fixação no passado, são potências em operação, trampolins para a invenção de futuros. Há, nesse pensamento, uma ecologia do presente na qual corpo e mente se enredam numa dinâmica de afecções que não cessa de atualizar-se. Essa relação entre a potência do *conatus* — o esforço incessante do ser em perseverar e afirmar-se — e a produção de futuros coloca o tempo espinosista como um fluxo no qual o presente é rizomaticamente atravessado por virtualidades que se desdobram em porvir. É a vida pensada como uma potência sempre já em expansão, tecida no entrecruzar dos modos de existir.

A imaginação é, assim, uma forma de conhecimento inaugural que revela o mundo, e os modos como corpo e mente se afetam mutuamente. A imaginação não é, vale insistir, um degrau a ser superado, mas um campo no qual se constroem experiências e se configuram potências — na ontologia de Espinosa, ela é uma arte de capturar as intensidades que atravessam corpos e ideias, uma política dos encontros que desenha a realidade.

Na leitura de Gilles Deleuze (2008), essa força imaginativa ganha contornos de um

2 Para uma aproximação mais incisiva da obra de Espinosa, destacam-se Mignini (1999), pela precisão analítica; Nadler (2008), ao situar o filósofo em seu contexto histórico e intelectual; Pollock (2005), pela articulação entre rigor histórico e amplitude filosófica; Chauí (1995), que reinterpreta política e imanência; Ramond (2010), ao explorar o vocabulário de Espinosa; e Garver (2018), que investiga o papel ambíguo e transformador da imaginação no sistema espinosano, articulando os desafios éticos e epistemológicos que decorrem dessa dimensão.

3 Para uma discussão instigante sobre afecções e afetos em Espinosa, Deleuze (2002, 2003, 2008) propõe uma leitura que os articula como forças de variação e intensificação, motores de individuação e potência. Mais que relações entre corpos, os afetos tornam-se, em sua interpretação, vetores éticos e ontológicos, afirmando a imanência como força criadora que redefine o ser e o existir.

dispositivo criador: uma dinâmica que não apenas reflete o real, mas o fabrica, multiplicando as diferenças e atravessando a imanência com novas possibilidades. A imaginação, na leitura de Gilles Deleuze, é mais que um espelho do mundo; é uma máquina de diferenciação. É nela que o real é produzido, não como reflexo, mas como multiplicidade em expansão. “A mente é capaz de formar concepções claras e distintas de si mesma, de suas afecções e de sua potência” (Espinosa, 1973, p. 95). Nesse movimento, a imaginação torna-se um campo de composição: lugar em que se negociam os afetos e onde o humano se reinventa em aliança com o mundo⁴.

Deleuze (2003, 2008) transforma a imaginação em uma máquina de experimentação, um plano no qual as afecções corporais e as ideias coexistem em um jogo de diferenças e intensidades. A imaginação não é apenas um saber parcial ou fragmentado; é uma força que convoca o sujeito à transformação, atravessando dicotomias como mente e corpo, razão e emoção. A imaginação é menos uma simples percepção do mundo e mais um campo de insurgência, em que o novo pode emergir e o sujeito pode se refazer em seus encontros. No coração desse processo está a política dos afetos, na qual paixões tristes e alegres configuram, respectivamente, limites e potências de agir e existir. A imaginação é vulnerável à paralisia, mas também capaz de produzir caminhos emancipatórios.

Seria interessante lembrar que, no *Tratado Teológico-Político*, Espinosa projeta a imaginação para além da interioridade individual, inscrevendo-a no plano coletivo como força social constitutiva. A imaginação, nesse registro, deixa de ser um mero mecanismo cognitivo e assume o papel de um vetor de composição coletiva, um campo no qual as paixões, os afetos e as representações se tramam e se territorializam no corpo político. É pela imaginação que as multidões se articulam, que os mitos se consolidam e as comunidades encontram sua forma inicial de organização. Ela é uma máquina política fundamental — capaz de produzir tanto o servilismo quanto a potência de novos modos de existência compartilhada. Os profetas, diz Espinosa (2003), mobilizavam imagens e alegorias para traduzir verdades éticas e políticas, ajustando-se à imaginação popular. A imaginação é um dispositivo de comunicação e controle, mas também de emancipação, dependendo das relações que estabelece. Essa ambivalência é fundamental: a mesma potência que sustenta narrativas coletivas pode engendrar dominação

4 Afecção, para Espinosa, designa as alterações que um corpo sofre ao ser atravessado por outro, funcionando como o vestígio de uma interação que modifica sua condição de ser (Espinosa, 2007). Já os afetos modulam a variação da potência de existir e agir, ora expandindo, ora retraindo essa potência, sempre acompanhados pela ideia da causa que os origina (Espinosa, 2007). Deleuze, ao redesenhar esses conceitos sob o prisma de uma filosofia das forças, destaca o caráter passivo das afecções, limitadas ao campo das interações entre corpos conforme suas capacidades de afetar e serem afetados. Os afetos, contudo, desdobram-se como o dinamismo da potência em transformação, expressando a singularidade do corpo na tessitura de suas relações com o fora (Deleuze, 1981). Desse modo, os afetos tornam-se centrais para a ética espinosana, que propõe uma transfiguração das paixões tristes em alegrias ativas, articulando razão e potência em um exercício de liberdade entendida como a apropriação consciente e afirmativa das forças que atravessam e constituem o corpo e o mundo (Deleuze, 1981).

ou liberdade.

É nesse espaço de invenção que Otávio Velho inscreve sua interpretação da imaginação em Espinosa. Velho desdobra essa dinâmica para o plano coletivo, ao afirmar que a imaginação não apenas molda a experiência individual, mas também configura os imaginários sociais e políticos que sustentam modos de organização e resistência (Velho, 2015). Em sua perspectiva, a imaginação é uma força que tece narrativas coletivas, dando forma a horizontes comuns. Contudo, Velho também alerta para as armadilhas dessa potência, como a produção de desinformação e polarização, que podem desagregar em vez de potencializar (Velho, 2020). Mesmo assim, ele enfatiza que a imaginação é essencial para pensar alternativas éticas e solidárias, sobretudo em tempos de crise (Velho, 2015).

Neste ponto, impõe-se uma ressalva. Entre os intérpretes de Espinosa, é inevitável que surjam divergências, pois nenhuma abordagem pode, em última análise, dar conta de todas as perspectivas. Desse modo, a ênfase no coletivo, promovida por certos comentadores, suscita contendas intensas, com acusações de uma suposta negligência – ou mesmo subordinação – da dimensão individual. Porém, como Deleuze salienta, a força do pensamento espinosano reside precisamente em sua recusa das dicotomias clássicas que ancoram o pensamento ocidental, como a oposição entre indivíduo e sociedade, ao propor uma ontologia das relações e afecções como categorias fundamentais (Deleuze, 1997).

Ainda assim, essa interpretação está longe de ser consenso. Críticos, como Matheron (1969), alertam para o que consideram uma carência de atenção à subjetividade nos desdobramentos dessa leitura. Tal controvérsia, no entanto, não é acidental: ela reitera um traço axial da filosofia espinosana, qual seja, sua insistência em integrar razão e natureza, pensamento e corpo, sem hierarquias artificiais. Como observa Velho (2015), a racionalidade em Espinosa não pode ser dissociada dos afetos, frequentemente relegados a um segundo plano por seus opositores. Sob esse ponto de vista, é talvez mais justo considerar que Espinosa, ao romper com os dualismos, desafia tanto os intérpretes quanto os críticos a repensarem as categorias com as quais buscam enquadrá-lo.

Seja como for, ao lançar-se nas potências vertiginosas da imaginação, Deleuze e Velho desdobram caminhos que entrelaçam o singular e o coletivo, não como polos opostos, mas como modos distintos de um mesmo devir. Para Deleuze, a imaginação é o espaço no qual o sujeito se encontra com a diferença e produz novas formas de existir. Para Velho, ela é também o lugar em que se constroem laços sociais e narrativas compartilhadas, essenciais à resistência e à emancipação coletiva. Ambos se movem entre dimensões sensíveis, racionais e políticas, mostrando que a imaginação não se limita ao que é, mas sempre aponta para o que pode vir a ser.

Pensar a imaginação em Espinosa é pensar um campo de atravessamentos: a zona na

qual a pessoa e o coletivo se encontram, e o real e o possível se confundem. Não se trata apenas de registrar o mundo como é, mas de expandi-lo, multiplicando suas diferenças. É nesse terreno que se desenham os desafios contemporâneos: enfrentar as paixões tristes, resistir à opressão e forjar imaginários mais éticos e potentes. A imaginação, em sua essência espinosana, é uma práxis de transformação: uma verdadeira máquina de fabricar mundos, orientada pela potência de criar e recriar realidades compartilhadas.

A imaginação, em Espinosa, é o espaço no qual corpos e ideias colidem, criando intensidades que transformam o real. E é nesse processo que ela se revela essencial para os desafios contemporâneos: seja na produção de novas formas de vida, na resistência às paixões tristes, ou na fabricação de imaginários mais alegres e éticos. Assim, a imaginação não é apenas o que vemos, mas o que nos permite criar e recriar, continuamente, os mundos que habitamos.

REVISITANDO A IMAGINAÇÃO EM ESPINOSA E STENGERS

A imaginação, como vimos, ocupa uma posição axial no pensamento de Espinosa e de Isabelle Stengers. Essas trajetórias são, a um só tempo, distintas e complementares, para compreender seu papel na fabricação do conhecimento e na interlocução com o real. Neste texto, proponho um mergulho nas zonas de convergência e divergência entre essas perspectivas, evidenciando como ambos os autores mobilizam a imaginação para redesenhar e desafiar as fronteiras do pensamento filosófico e científico.

Para Espinosa, a imaginação constitui a pedra de toque de sua epistemologia. É o primeiro tipo de conhecimento, gerado pela experiência sensorial e pelas afecções que atravessam o corpo (Espinosa, 2007). Apesar de sua insuficiência para acessar uma compreensão exata da realidade, Espinosa não a descarta como mero erro ou ilusão; antes, reconhece seu papel essencial na organização inicial da experiência humana. Por meio dela, a pessoa é introduzida em uma trama de relações que, quando examinadas pela razão e pela intuição, podem levar ao conhecimento das noções comuns e ao entendimento da substância como totalidade. A imaginação, assim, funciona como um dispositivo transitório e paradoxal: coetaneamente, pode aprisionar o sujeito em paixões tristes e ideias inadequadas, e fornecer a matéria-prima para a emancipação pelo pensamento.

Isabelle Stengers, por sua vez, aborda a imaginação de um ponto de vista que poderíamos chamar de “cosmopolítico”, inserindo-a na complexa malha das práticas científicas e sociais⁵.

⁵ Cosmopolítica é um conceito de Stengers (2016), que propõe uma forma de pensar a política e o conhecimento

Stengers conduz-nos a um campo de batalha na qual as ciências modernas não emergem como um milagre espontâneo ou inevitável, mas como o resultado de encontros, disputas e alianças, nas quais os saberes travam lutas para se afirmar como o regime dominante da verdade (Stengers, 1990, 2002a, 2018). Longe de um triunfalismo iluminista que celebra a razão como um progresso linear e universal, Stengers nos mostra que a ciência moderna se constitui por meio de exclusões: um gesto de corte que separa o que é reconhecido como racional do que é descartado como irracional, supersticioso ou exótico.

Esse movimento, que é simultaneamente um gesto de incorporação e aniquilação, implica a marginalização de formas de conhecimento locais, tradicionais, ou comunitárias, que são deslegitimadas em nome de uma “razão científica” que se pretende universal (Stengers, 2002a). Stengers coloca em xeque o ato fundante da ciência moderna: a separação entre o sujeito cognoscente e o objeto estudado, uma divisão que elimina contextos, apaga subjetividades e transforma o mundo em um campo de experimentação desimpedido. Esse mundo, no entanto, não é neutro; é um mundo cuja inteligibilidade foi conquistada à custa de uma pluralidade obliterada.

Para Stengers, essa história é uma escolha histórica que pode e deve ser repensada. A autora propõe desacelerar as ciências, um gesto que não implica abandonar o conhecimento, mas abrir espaços para escutar outras vozes, outros mundos, outras cosmopolíticas (Stengers, 2018). Trata-se de conceber uma ciência que não se pretenda fora do mundo, mas que assume seu lugar dentro de uma multiplicidade de relações e responsabilidades. Essa ideia de “cosmopolítica” nos convoca a abandonar a separação cartesiana entre natureza e cultura. Não há natureza como um “em-si” alheio ao humano; tampouco cultura como um “para-nós” separado do mundo material. Há relações, redes, agências que nos enredam em mundos múltiplos, nos quais a ciência é um ator – poderoso, sim, mas não absoluto (Stengers, 2009).

Assim, a reflexão de Stengers se torna uma convocação política: um chamado para que a ciência deixe de ser instrumento de dominação e se torne parceira em um projeto de convivência (Stengers, 1995). Conviver não significa apenas coexistir, mas imaginar futuros partilhados, nos quais as relações sejam mediadas por cuidado e responsabilidade, e não pela exploração ou pelo apagamento (Stengers, 1995). O futuro que Stengers vislumbra não é um futuro de controle, mas de composição: um mundo em que muitos mundos possam caber (Stengers, 1995).

Particularmente em seus estudos sobre medicina, como em *O Médico e o Charlatão*, Stengers (1995) denuncia a redução da imaginação à condição de apêndice epistemológico,

em termos de pluralidade e coexistência. Em vez de adotar uma visão universalista que privilegia um único tipo de racionalidade, a cosmopolítica busca incluir diferentes perspectivas e modos de existência, sejam eles humanos ou não humanos. Essa abordagem reconhece que os saberes e práticas não são neutros e que as decisões políticas e científicas precisam levar em conta a multiplicidade de vozes, incluindo aquelas tradicionalmente silenciadas.

subordinado à razão e à objetividade. Para a autora, a imaginação é uma força transgressora que desafia as hierarquias disciplinares e epistemológicas, abrindo caminho para práticas alternativas que se recusam a ser domesticadas pelas normas da racionalidade moderna. No contexto da relação entre médicos e pacientes, a imaginação emerge como uma potência transformadora, capaz de introduzir nuances à experiência clínica e de deslocar os paradigmas hegemônicos da ciência. Stengers reabilita, assim, a imaginação não como oposição à razão, mas como um vetor de multiplicidade e criatividade.

Espinosa e Stengers encontram-se na recusa de uma dicotomia estanque entre imaginação e razão. Ambos reconhecem que a imaginação é uma instância complementar e constitutiva do saber. Para Espinosa, ela é o ponto de partida de uma escalada epistemológica, que culmina na intuição e na compreensão do mundo *sub specie aeternitatis*. Para Stengers, ela é uma linha de fuga, um convite a desorganizar as rigidezes das epistemologias modernas e a cultivar encontros mais fecundos entre humanos, não humanos e práticas diversas. Se Espinosa encara a imaginação como algo a ser transcendido no movimento para uma compreensão mais plena, Stengers a celebra como uma dimensão ineliminável do fazer e do pensar, uma potência criadora em si mesma.

A análise dessas duas perspectivas revela uma riqueza que não se deixa capturar por uma única narrativa. Mais do que complementar-se de maneira linear, Espinosa e Stengers dialogam de forma rizomática, cruzando-se e divergindo em pontos nos quais suas concepções espelham diferentes regimes de pensamento e intervenção no mundo (Deleuze, 1997). A imaginação, como elemento central nesse diálogo, revela-se multifacetada e transformadora: ela desafia as convenções, reconfigura as relações entre filosofia e ciência e reconecta o pensamento às experiências vividas. Longe de ser um elemento passivo ou marginal, a imaginação emerge como uma ponte dinâmica e porosa entre o racional e o sensível, o universal e o particular, abrindo novos horizontes para a compreensão das práticas humanas e suas articulações com a realidade.

POTÊNCIAS DA SAÚDE

O pensamento de Espinosa, ao afirmar uma ontologia da imanência⁶, abre um horizonte

⁶ Imanência é um conceito central na filosofia de Baruch de Espinosa (2007) e amplamente explorado por Gilles Deleuze (1981, 1997, 2002, 2003, 2008), que se refere à ideia de que tudo o que existe está contido no mesmo plano da realidade, sem necessidade de algo transcendente ou superior que o explique. Na perspectiva imanente, o mundo não é regido por forças externas, mas por relações internas, dinâmicas e autossuficientes.

filosófico que pode iluminar e desestabilizar as estruturas ontológicas da biomedicina dominante no campo da saúde (Stengers, 1995; Velho, 2020). Em realidade, o que estou propondo trata-se menos de uma interpretação doutrinária e mais de um encontro especulativo, entre o pensamento de Espinosa e os desafios contemporâneos de cuidar da vida (Howie, 2002). A natureza, nesse contexto, não é um objeto a ser dissecado; é, antes, um campo de relações, um tecido pulsante que busca transcender o mecanicismo cartesiano para propor uma nova ontologia do viver (ver Camargo Júnior, 2012; Mol; Berg, 1998).

Saúde, se pensarmos pela filosofia de Espinosa, não é a ausência de doença, mas a potência de existir — um modo de ser que afirma a capacidade dos corpos de se afetarem e de agirem (Deleuze, 1997; Espinosa, 2007). Essa ideia subverte a concepção biomédica hegemônica, baseada em categorias fixas de normalidade, deslocando a saúde para um plano de relações dinâmicas e experimentais (Camargo Júnior, 2012). A vida não é algo que se encerra nos limites de um corpo; ela transborda, contaminada por encontros, atravessada por afetos que ora expandem, ora contraem a potência de existir (Deleuze, 2002).

O jogo entre paixões tristes e alegres é central. Espinosa nos adverte que as paixões tristes, perpetuadas por estruturas de poder, domesticam os corpos, reduzindo sua capacidade de agir. Por outro lado, é ao transformar essas paixões em compreensão que os corpos alcançam uma potência maior (Deleuze, 1997). Nesse campo de afecções, a saúde não é um estado, mas um processo: o corpo é um acontecimento (aqui, no sentido praxiográfico de Mol) que se constitui nas interações com outros corpos, atravessado por forças sociais, políticas e históricas (ver Mol; Berg, 1998).

O adoecimento, nessa perspectiva, surge menos como uma condição biológica isolada e mais como um sintoma de relações dissonantes entre corpos e mundos. Espinosa nos convida a compreender as causas dos afetos, desvelando as forças que atravessam os corpos e perpetuam desigualdades. Ao fazer isso, abre-se o caminho para uma concepção de saúde mais emancipadora: uma saúde que não se deixa capturar pelas categorizações excludentes da imaginação naturalizada, mas que emerge do conhecimento das relações comuns que conectam corpos e contextos.

Nesse ponto, o pensamento de Stengers encontra afinidade com o de Espinosa. Sua crítica à ciência contemporânea ecoa princípios espinosanos, como a atenção às afecções e à potência coletiva. A ciência, segundo Stengers (2018), precisa recusar o produtivismo e o ritmo ditado pelas demandas do mercado para reencontrar sua potência criativa. Este gesto de desaceleração se configura em uma aposta: um espaço para experimentar, errar e imaginar — não como fantasia, mas como motor de transformação.

Como dizia, Stengers propõe uma ciência que reconheça a pluralidade dos saberes — tradicionais, espirituais, comunitários — em diálogo, sem hierarquias preestabelecidas

(Stengers, 2002a). Nesse modelo, a imaginação torna-se uma ferramenta para a criação de futuros habitáveis, nos quais a ciência não se reduz à descrição do mundo, mas participa ativamente na sua recriação. Nesse quadro, saúde emerge como o espaço de articulação entre saberes técnicos e experiências locais, uma prática que amplia a potência de corpos e comunidades.

Ao criticar o alinhamento da biomedicina aos interesses corporativos, Stengers (2009) sublinha que a eficiência não pode ser definida pelo lucro, mas pelo impacto real na vida das pessoas. Nesse sentido, desacelerar é resistir: abrir um campo em que a saúde deixe de ser vista como a supressão de sintomas e passe a ser concebida como a expansão da potência comum de existir. Stengers e Espinosa, nesse encontro especulativo que estou propondo neste ensaio, nos convocam a imaginar uma outra saúde e uma outra ciência, baseadas não na exclusão, mas no cuidado, na criação e na coexistência.

No final, entendemos a saúde como dinâmica entre afecções que expandem e restringem ou como espaço em que ciência e cura (e o cuidado) se encontram. Um campo no qual corpos e mundos, epistemologias e ontologias, se reinventam mutuamente. Uma saúde cosmopolítica, como um devir constante, um campo de potências em relação, uma prática de criar mundos mais habitáveis.

PARA FINALIZAR: SAÚDE COMO ARTE DE COMPOR MUNDOS

Espinosa nos ensina que todo corpo é atravessado por uma infinidade de encontros, sendo a existência o efeito contingente e ininterrupto dessas composições. A partir dessa acepção, a saúde não pode mais ser reduzida à ausência de doença, nem confinada ao âmbito do indivíduo isolado. Saúde, como acontecimento, no sentido espinosano, se inscreve no campo de forças no qual corpos, ideias e afetos estão em constante metamorfose, compondo modos de existir mais ou menos potentes. O *conatus*, essa insistência do ser em perseverar na existência, não é solitário; é relacional, e encontra nos afetos — tristes ou alegres — as linhas de sua expansão ou retração.

As reflexões de Espinosa nos inspiram a imaginar e a sonhar com possibilidades inéditas de existência coletiva, nas quais a saúde pode se apresentar como um espaço vivo de criação, transformação e potencialização da vida. Sendo assim, o campo da saúde pode surgir como prática coletiva de resistência e criação, à medida que capacidades vitais são amplificados por meio de alianças e composições.

É nesse contexto que a hegemonia da medicina moderna — com seu aparato técnico-

científico e sua tendência a homogeneizar a cura e o cuidado — pode ser problematizada. Sob a influência de Stengers, reconhece-se que a medicina ocidental, ao impor seu regime de verdade, exclui outras maneiras de imaginar a própria experiência de adoecer e de curar. Tal exclusão implica o apagamento das dimensões simbólicas e relacionais que configuram o mundo das curas e dos cuidados — mundos sempre plurais e localizados.

Se a imaginação, em Espinosa, é a fonte das paixões tristes, ela também é o campo em que se esboçam outros modos de existir. Entendida como potência criativa, a imaginação permite a invenção de formas de vida que intensifiquem a alegria e a potência de agir. É nesse gesto de reimaginar que se encontram as condições para uma prática de cuidado que articule saberes técnicos com os saberes locais, conjugando experiência e racionalidade em um movimento de emancipação.

Assim, esse encontro especulativo pode nos levar a imaginar uma possibilidade. Nela, a saúde surgiria como potência de existir em sua máxima expressão; e o adoecimento, longe de ser um desvio individual, seria compreendido como o efeito de relações dissonantes — dinâmicas que despotencializam. O cuidado emergiria como um gesto radicalmente coletivo, que não separaria a técnica do afeto, o local do global, o humano do mais-que-humano.

Espinosa se encontra com Stengers para sugerir uma saúde cosmopolítica: uma prática que desafia estruturas hegemônicas, abrindo espaço para a criação de mundos mais habitáveis, nos quais a diferença é acolhida e a potência de agir é compartilhada. Em tal horizonte, a saúde deixaria de ser um estado e se tornaria uma prática, um devir, uma invenção coletiva de existências mais plenas.

Ao longo deste texto, busquei desdobrar as ressonâncias do pensamento espinosano no que tange à compreensão da saúde como um acontecimento que excede os limites da pessoa, afirmando-se como um processo dinâmico, relacional e coletivo. Como salientei, Espinosa, ao propor uma ontologia da imanência e ao privilegiar as relações entre corpos e afetos, desloca radicalmente as categorias tradicionais de saúde, frequentemente circunscritas à ausência de doença ou à funcionalidade orgânica isolada. No lugar dessas delimitações, emergem redes de conexões, intensidades e potências que configuram a saúde como prática e experiência aberta, constantemente reconfigurada pelo fluxo dos encontros.

A saúde não se apresenta, como também já adiantei, como um estado fixo ou uma meta estática, mas como um movimento incessante de transformação: um devir no qual o *conatus* manifesta a força criativa das relações. Trata-se de uma ecologia de afetos que não apenas resiste às paixões tristes que obstruem a vida, mas também afirma as condições para imaginar e instaurar modos de existência mais livres e potentes. As fronteiras entre razão e imaginação, ciência e ética, deixam de ser estanques, transformando-se em campos de transição e reinvenção. A cura, assim concebida, não é meramente uma técnica curativa, mas uma prática de criação de

mundos possíveis, nos quais a saúde se realiza como invenção coletiva.

Essa perspectiva nos convida a deslocar as dicotomias que, ao longo da história, capturaram e empobreceram nossa compreensão das relações entre corpo, mente e coletividade. Sob a inspiração espinosista, poderíamos conceber a saúde como um devir compartilhado, constituído pelas condições materiais, afetivas e relacionais que nos atravessam e nos fazem ser. Repensar a cura (e o cuidado), assim, implica uma ética imanente e relacional, uma espécie de cosmopolítica da saúde, que reconhece a interdependência entre corpos e mundos, e valoriza a produção de alegria como expressão máxima da potência de existir.

Habitar a saúde é habitar um campo de multiplicidades: um espaço aberto à invenção e à transformação contínua das formas de vida. Assim, a saúde transcende a noção de estado fixo, objetivo ou universal, configurando-se como devir — um processo dinâmico de transformação que emerge das interações entre corpos, humanos e não humanos, em suas condições de existência. A saúde se manifesta, então, como uma experiência coletiva e processual, na qual a potência de existir se enraíza na criação de modos de vida mais livres, mais alegres e mais abertos ao devir. Neste horizonte, a saúde não é reduzida à ausência de doença; ela se afirma como uma prática incessante de produção de formas de vida que celebram a multiplicidade, a imanência e a força criativa do encontro. Uma política vital que recusa a clausura e aposta no porvir, no imprevisível e no comum.

REFERÊNCIAS

1. CAMARGO JÚNIOR, Kenneth Rochel de. A razão inconstante: ciência, saber e legitimação social. In: JACÓ-VILELA, Ana Maria; SATO, Leny (org.). **Diálogos em psicologia social**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2012. p. 1-24.
2. CHAUI, Marilena. **Espinoza**: uma filosofia da liberdade. São Paulo: Moderna, 1995.
3. CHERTOK, Léon; STENGERS, Isabelle. **O coração e a razão**: a hipnose de Lavoisier a Lacan. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
4. CHERTOK, Léon; STENGERS, Isabelle. **L'hypnose**: blessure narcissique. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 1999.
5. DELEUZE, Gilles. **Spinoza e o problema da expressão**. São Paulo: Perspectiva, 1981.
6. DELEUZE, Gilles. **Spinoza**: Practical Philosophy. San Francisco: City Lights Books, 1997.
7. DELEUZE, Gilles. **Espinoza**: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

8. DELEUZE, Gilles. **Spinoza**: Philosophie Pratique. Paris: Minuit, 2003.
9. DELEUZE, Gilles. **En medio de Spinoza**. 2. ed. Buenos Aires: Cactus, 2008.
10. ESPINOSA, Baruch de. Ética. *In*: ESPINOSA, Baruch de. **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 79-312.
11. ESPINOSA, Baruch de. **Tratado teológico-político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
12. ESPINOSA, Baruch de. Ética: edição bilíngue. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
13. GARVER, Eugene. **Spinoza and the cunning of imagination**. Chicago: University of Chicago Press, 2018.
14. HOWIE, Gillian. **Deleuze and Spinoza**: aura of expressionism. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002.
15. MATHERON, Alexandre. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris: Minuit, 1969.
16. MIGNINI, Filippo. **Introduzione a Spinoza**. Bari: Laterza, 1999.
17. MOL, Annemarie; BERG, Marc. **Differences in Medicine**: Unraveling Practices, Techniques, and Bodies. Durham: Duke University Press, 1998.
18. NADLER, Steven. Spinoza and Consciousness. **Mind**, [s. l.], v. 117, n. 467, p. 575-601, 2008.
19. POLLOCK, Frederick. **Spinoza**: his life and philosophy. London: Adamant, 2005.
20. RAMOND, Charles. **Vocabulário de Espinosa**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
21. STENGERS, Isabelle. **Quem tem medo da ciência?** São Paulo: Siciliano, 1990.
22. STENGERS, Isabelle. Le médecin et le charlatan. *In*: NATHAN, Tobie; STENGERS, Isabelle (ed.). **Médecins et sorciers**. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 1995. p. 156-158.
23. STENGERS, Isabelle. **A invenção das ciências modernas**. Tradução de Max Altman. São Paulo: Editora 34, 2002a.
24. STENGERS, Isabelle. **L'hypnose entre magie et science**. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 2002b.
25. STENGERS, Isabelle. **Au temps des catastrophes**: résister à la barbarie qui vient. Paris: La Découverte, 2009.
26. STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 62, p. 207-230, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/>

issn.2316-901X.v0i69p442-464. Acesso em: 16 dez. 2025.

27. STENGERS, Isabelle. **Uma outra ciência é possível**: manifesto por uma desaceleração das ciências. São Paulo: Ubu, 2018.
28. VELHO, Otávio. Espinosa e a antropologia: sugestões para um diálogo. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 42, n. 132, p. 5-13, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.20911/21769389v42n132p5-13/2015>. Acesso em: 16 dez. 2025.
29. VELHO, Otávio. Razão e imaginação para todos os tempos. **Tensões Mundiais**, Fortaleza, v. 16, n. 32, p. 17-46, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.33956/tensoesmundiais.v16i32.4144>. Acesso em: 16 dez. 2025.

Pedro Paulo Gomes Pereira

Professor Titular de Antropologia da Universidade Federal de São Paulo. Livre-Docente pela Universidade Federal de São Paulo e docente do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade Federal de São Paulo. Doutor em Antropologia pela Universidade de Brasília. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0298-2138>. E-mail: pedro.paulo@unifesp.br