



C Revista **S**
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 15 - NÚMERO 26 - DEZEMBRO DE 2023

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



© 2023 EdUECE/CMAF/LETRAFIL/GT BENEDICTUS DE SPINOZA



A Revista **Conatus** ESTÁ CADASTRADA NO DIRETÓRIO DO SISTEMA LATINDEX (**SISTEMA REGIONAL DE INFORMACIÓN EN LÍNEA PARA REVISTAS CIENTÍFICAS DE AMÉRICA LATINA, EL CARIBE, ESPAÑA Y PORTUGAL**).



A Revista **Conatus** ESTÁ INDEXADA NO DOAJ - DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS:
[HTTP://WWW.DOAJ.ORG/](http://www.doaj.org/) E NO INDEXADOR EBSCO PUBLISHING: [HTTP://WWW.EBSCOHOST.COM/](http://www.ebscohost.com/)



A Revista **Conatus** TAMBÉM ESTÁ INDEXADA NO INDEXADOR DIALNET:
[HTTP://DIALNET.UNIRIOJA.ES/SERVLET/REVISTA?CODIGO=15937](http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=15937)

DISPONÍVEL EM

<https://revistas.uece.br/index.php/conatus/index>

FICHA CATALOGRÁFICA PREPARADA PELA
BIBLIOTECÁRIA THELMA MARYLANDA - CRB - 3/623

Revista Conatus: Filosofia de Spinoza/Universidade Estadual do Ceará,
Centro de Humanidades. – v. 1, n. 1, (jul./dez. 2007). – Fortaleza: Ed. da
Universidade Estadual do Ceará, 2007 –

Semestral

ISSN: 1981 - 7517

1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Estadual do Ceará, Centro
de Humanidades.

CDD: 100



C Revista **S**
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista semestral publicada pelo GT BENEDICTUS DE SPINOZA
APOIO:
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL - UECE
EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - EdUECE
LABORATÓRIO DE TRADUÇÃO ESPECIALIZADA EM FILOSOFIA - LETRAFIL

VOLUME 15 - NÚMERO 26 - DEZEMBRO DE 2023
FORTALEZA, CEARÁ

Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 15 - NÚMERO 26 - DEZEMBRO DE 2023

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ EM COEDIÇÃO COM O
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE E COM O GT BENEDICTUS DE SPINOZA

CAPA /GRAPHICS EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

EDITORIAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO GERAL

GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA

CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US

Revista Conatus

PROF. DR. EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima

Tel./Fax.: 55 - 85 - 3101 2033

CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil

revistaconatus@terra.com.br conatus@uece.br

gt_spinoza@terra.com.br

Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 15 - NÚMERO 26 - DEZEMBRO DE 2023

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

HIDELBRANDO DOS SANTOS SOARES

VICE-REITOR

DÁRCIO ÍTALO ALVES TEIXEIRA

PRÓ-REITORA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

MARIA LÚCIA DUARTE PEREIRA

CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS (DIRETORA)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL (COORDENADOR)

EdUECE

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO (DIRETORA)

GT BENEDICTUS DE SPINOZA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (COORDENADOR)

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 15 - NÚMERO 26 - DEZEMBRO DE 2023
ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

EDITOR CIENTÍFICO/SCIENTIFIC EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

ADRIELE DA COSTA SILVA

APARECIDA AGUIAR MORAES TORRES

ARLENE BARBOSA FELIX

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

BRUNA NOGUEIRA FERREIRA DE SOUZA

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES

CLAYTON DE MOURA OLIVEIRA

DANIELA RIBEIRO ALVES

DAYANE MARIA MARTINS VIDAL

ELAINY COSTA DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO

FABIOLA DA SILVA CALDAS

FABIOLA SOARES GUERRA

FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA

FRANCISCA NEPOMUCENO DE SOUZA

HENRIQUE LIMA DA SILVA

JAYME MATHIAS NETTO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

JOCILENE MATIAS MOREIRA

KARINE VIEIRA MIRANDA

RENATA DE OLIVEIRA SILVA

SAMYLA MAYARA SILVA AGUIAR ALMEIDA

VIVIANE SILVEIRA MACHADO

WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA

CONSELHO EDITORIAL/EDITORIAL ADVISORS

ALEX LEITE - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB (VITÓRIA DA CONQUISTA-BA, BRASIL)

AYLTON BARBIERI - UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA - UFSC (FLORIANÓPOLIS-SC, BRASIL)

CARLOS BALZI - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

CARLOS CASANOVA - DOCTORADO DE FILOSOFÍA - UNIVERSIDAD DE CHILE (BECA CONICYT)

CÉSAR MARCHESINO - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

DIANA COHEN - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (BUENOS AIRES, ARGENTINA)

DIEGO TATIÁN - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO - UNIV. EST. DO CEARÁ - UECE (FORTALEZA-CE, BRASIL)

EMILIANO DE AQUINO - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE (FORTALEZA-CE, BRASIL)

ENÉIAS FORLIN - PROFESSOR DO DEPT. DE FILOSOFIA DA UNICAMP (CAMPINAS-SP, BRASIL)

ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO (FORTALEZA-CE, BRASIL)

HÉLIO REBELLO - UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)

HOMERO SANTIAGO - DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)

JOSE EZCURDIA - Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM (México-D.F.)

JULIANA MERÇON - UNIVERSIDAD VERACRUZANA - UV (Xalapa, México)

LOURENÇO LEITE † - UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA (SALVADOR-BA, BRASIL)

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA - UNIVERSIDADE DE LISBOA, FAC. DE LETRAS (LISBOA, PORTUGAL)

MARILENA CHAÚ - PROFESSORA DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)

MAURICIO ROCHA - PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA - PUC-RJ (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

ODILIO AGUIAR - UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC (FORTALEZA-CE, BRASIL)

PAULO DOMENECH ONETO - UNIV. FED. DO RIO DE JANEIRO - UFRJ (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

PAULO VIEIRA NETO - UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ - UFPR (CURITIBA-PR, BRASIL)

JEFFERSON ALVES DE AQUINO - UNIV. ESTADUAL VALE DO ACARAÚ - UVA (SOBRAL-CE, BRASIL)

JORGE VASCONCELLOS - UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

ROBERTO LEON PONCZEK - UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SALVADOR (SALVADOR-BA, BRASIL)

SEBASTIÁN TORRES CASTAÑOS - UNIV. NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

SÉRGIO LUÍS PERSCH - UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB (JOÃO PESSOA-PB, BRASIL)

WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA - UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA (SÃO BERNARDO-MA)

XESÚS BLANCO ECHAURI - UNIVERSIDADE SANTIAGO DE COMPOSTELA (GALIZA, ESPANHA)

Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 15 - NÚMERO 26 - DEZEMBRO DE 2023

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

EDITORIAL

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO, p. 9-10

UMA ANÁLISE DAS INTERSECÇÕES ENTRE IMAGINAÇÃO, RAZÃO E SERVIDÃO NA ÉTICA DE SPINOZA

Brena Katia Xavier da Silva, p. 11-20

SUICÍDIO: UM DESEJO IMPOSSÍVEL

FABÍOLA DA SILVA CALDAS, p. 21-28

SOBRE A DEFINIÇÃO DE AFETO NA EIII DE BENEDICTUS DE SPINOZA

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA, p. 29-33

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE OS AXIOMAS DA ÉTICA I DE SPINOZA RELATIVAMENTE AOS ELEMENTOS DE EUCLIDES

JORGE GONÇALVES DE ABRANTES, p. 35-40

O DIDATISMO NA RESSIGNIFICAÇÃO DOS CONCEITOS EM SPINOZA

JOSÉ EDINALDO GOMES GUIMARÃES, p. 41-50

A DINÂMICA DOS AFETOS, DA BUSCA DA LIBERDADE, DA FELICIDADE E DO PENSAMENTO ÉTICO EM BENEDICTUS DE SPINOZA

MARIA APARECIDA DE OLIVEIRA, p. 51-55

BENEDICTUS DE SPINOZA E A RELAÇÃO ÉTICA DO CUIDADO DE SI

MARIA EUGÊNIA SILVA E SILVA

WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA, p. 57-68

DESCOBRIR A VERDADE POR NÓS MESMOS

(Resenha de FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA da tradução de SAMUEL THIMOUNIER FERREIRA do *TRATADO DA EMENDA DO INTELLECTO; MEDICINA DA MENTE; CORRESPONDÊNCIA COMPLETA ENTRE ESPINOSA, Tschirnhaus e Schuller e outras cartas conexas*), p. 69-73,

A ETERNIDADE DAS ALMAS NA FILOSOFIA DE SPINOZA

VICTOR BROCHARD

(TRADUÇÃO DE WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA), p. 75-82

RESUMOS DOS ARTIGOS, p. 83-87

COMO PUBLICAR, p. 89-91



EDITORIAL

*Mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit,
nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur.*¹

BENEDICTUS DE SPINOZA

Em continuidade à semestralidade reiniciada no número anterior (V15N25 – Julho de 2023), a **Revista Conatus - FILOSOFIA DE SPINOZA** publica neste número sete artigos, uma resenha e uma tradução, que, como de praxe, estão dispostos em ordem alfabética pelo nome do autor(a).

No primeiro texto, **BRENA KATIA XAVIER DA SILVA**, em seu artigo intitulado **UMA ANÁLISE DAS INTERSECÇÕES ENTRE IMAGINAÇÃO, RAZÃO E SERVIDÃO NA ÉTICA DE SPINOZA**, explora as complexas camadas do pensamento de Spinoza, conforme apresentadas em sua obra *Ética*, destacando a relevância dos três gêneros de conhecimento: imaginação, razão e intuição intelectual. A análise enfatiza como esses tipos de conhecimento interagem com as noções de liberdade e servidão, afetando a dinâmica social e o comportamento individual.

A seguir, **FABÍOLA DA SILVA CALADAS**, em seu texto intitulado **SUICÍDIO: UM DESEJO IMPOSSÍVEL**, apresenta a compreensão demonstrada por Benedictus de Spinoza acerca da morte deliberada (suicídio) com o objetivo de responder à pergunta que, talvez, acolha bem a substancialidade do que o holandês escreveu acerca do tema: é possível desejar matar a si mesmo?

No terceiro texto, **FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA**, em seu artigo intitulado **SOBRE A DEFINIÇÃO DE AFETO NA EIII DE BENEDICTUS DE SPINOZA**, analisa as duas definições de *afeto* presentes na terceira parte da *Ética*, a definição de *afeto* do início da EIII e a definição do final dessa mesma parte (*Definição geral dos Afetos*), salientando que, na primeira definição (EIII Def.3), a noção de *afeto* envolve *paixões* e *ações*, enquanto na segunda, (final da EIII), o *afeto* é entendido como *paixão do ânimo*, visando responder à questão: existem divergências entre as definições de *afeto*, apresentadas na EIII, ou essas se complementariam?

A seguir, **JORGE GONÇALVES DE ABRANTES**, em seu texto intitulado **ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE OS AXIOMAS DA ÉTICA I DE SPINOZA RELATIVAMENTE AOS ELEMENTOS DE EUCLIDES**, visa examinar e discutir a natureza e o conteúdo dos axiomas da primeira parte da *Ética* de Spinoza relativamente aos *Elementos* de Euclides com a finalidade principal de assinalar a distinção e discrepância entre os axiomas spinozanos e os axiomas euclidianos em alguns aspectos significativos, apontando e considerando as diferenças e semelhanças existentes entre o método geométrico euclidiano e o método geométrico de Spinoza.

¹ Tradução: “A mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado.” (*Ética*, Parte 2, Proposição 19).

No quinto texto, **JOSÉ EDINALDO GOMES GUIMARÃES**, com o artigo intitulado **O DIDATISMO NA RESSIGNIFICAÇÃO DOS CONCEITOS EM SPINOZA**, irá discutir a ressignificação realizada por Spinoza na sua obra *Magna, Ética - demonstrada à maneira dos geômetras* (1677), perante alguns conceitos da tradição filosófica empregados por Aristóteles, Hipócrates, Epiteto, dentre outros.

No texto seguinte, o sexto, **MARIA APARECIDA DE OLIVEIRA**, em seu artigo intitulado **A DINÂMICA DOS AFETOS, DA BUSCA DA LIBERDADE, DA FELICIDADE E DO PENSAMENTO ÉTICO EM BENEDICTUS DE SPINOZA**, apresenta algumas reflexões a respeito do método, dos conceitos e das categorias desenvolvidas pelo filósofo holandês, visando proporcionar a compreensão e a dinâmica dos afetos e da liberdade, enquanto indispensável à Felicidade em sua obra principal, a *Ética - Demonstrada em ordem Geométrica*.

No sétimo e último texto, **MARIA EUGÊNIA SILVA E SILVA** e **WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA**, com o artigo intitulado **BENEDICTUS DE SPINOZA E A RELAÇÃO ÉTICA DO CUIDADO DE SI**, analisam o método desenvolvido por Spinoza em sua obra *TIE (Tratado da Reforma do Intelecto)* que determina uma grande alteração no *modus operandi* do pensamento com a realidade, resultando num tipo de vida na qual mente/corpo se posicionam uníssonas e o desenvolvimento dessa tese na sua obra central, a *Ética*, particularmente nas partes II e III.

A seguir, **FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA**, nos traz sua resenha da tradução de **SAMUEL THIMOUNIER FERREIRA** do texto *TRATADO DA EMENDA DO INTELECTO; MEDICINA DA MENTE; CORRESPONDÊNCIA COMPLETA ENTRE ESPINOSA, TSCHIRNHAUS E SCHULLER E OUTRAS CARTAS CONEXAS*, publicado na Coleção Filô: Espinosa da Autêntica Editora, com Introdução e posfácio de **CRISTIANO NOVAES DE REZENDE**.

Por fim, encerramos este número com a tradução intitulada **A ETERNIDADE DAS ALMAS NA FILOSOFIA DE SPINOZA [L'ÉTERNITÉ DES ÂMES DANS LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA]**, realizada por **WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA** do texto em francês de **VICTOR BROCHARD**, publicado originalmente na *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 9, n. 6 (Novembre, 1901) e republicado em: *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* – Victor Brochard publicado em Paris pela Librairie Félix Alcan, no ano de 1912 (p. 371-383).

Continuamos em processo de implantação do DOI dos textos já publicados em nossa revista e dos textos que serão publicados.

Aproveitamos para reiterar o convite a todos que se interessam pelo filósofo holandês, ou pelos temas por ele abordados, para que nos enviem seus textos para possível publicação em nossa revista, lembrando que os mesmos devem estar adequados às regras de publicação de nossa revista e, no caso de traduções, à legislação pertinente, citada em nossa página.

Boa leitura!

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (EDITOR)



UMA ANÁLISE DAS INTERSECÇÕES ENTRE IMAGINAÇÃO, RAZÃO E SERVIDÃO NA ÉTICA DE SPINOZA

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA *

TIPOS DE CONHECIMENTO

Na obra *Ética*¹, Benedictus de Spinoza (1632-1677) descreve três distintos gêneros de conhecimento² que são fundamentais

* Doutoranda em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC. Bolsista CAPES.

1 Abreviaturas utilizadas para *Ética*: Algarismos arábicos para as partes (1, 2, 3, 4 e 5 = *Pars* I, II, III, IV e V) seguida das seguintes abreviaturas (conforme o caso): A = *Appendix*, para *Pars* IV: A1, A2, etc. = *Appendix, Caput* I, II, etc; AD1, AD2, etc. = *Affectuum Definitiones* I, II, etc; Ax1, Ax2, etc. = *Axioma* I, II, etc; C1, C2, etc. = *Corollarium* I, II, etc; D1, D2, etc. = *Demonstratio* 1, 2, etc; Def1, Def2, etc. = *Definitio* 1, 2, etc; Ex1, Ex2, etc. = *Explicatio* I, II, etc; I = *Introductio* (antes das *Definitiones*); L1, L2, etc. = *Lemma* I, II, etc; P1, P2, P3, etc. = *Propositio* I, II, III, etc; Post1, Post2, etc. = *Postulatum* I, II, etc; Pref = *Praefatio*; S1, S2, etc. = *Scholium* I, II, etc. Exemplo de citação: E3P7.

2 Em seu Tratado da Emenda do Intelecto (TIE), Spinoza discorre sobre quatro distintos modos de percepção que os seres humanos utilizam para compreender o mundo ao seu redor. O primeiro modo é a percepção que advém do ouvir ou de outros sinais convencionais, como a linguagem e os gestos, que são acordados socialmente para representar ideias e objetos. O segundo modo é uma percepção que emerge da experiência vaga, caracterizada por uma compreensão não refinada por um raciocínio lógico ou científico; ela é considerada vaga porque se baseia em um único evento ou observação sem oposição de experiências contrárias, o que a torna persistentemente aceita. O terceiro modo de percepção envolve deduzir a essência de uma coisa a partir de outra, mas de maneira não plenamente adequada. Isso ocorre, por exemplo, quando inferimos a causa de um efeito sem uma compreensão completa ou quando generalizamos propriedades universais que são frequentemente associadas a outras características. O quarto e último modo é a percepção que ocorre através da compreensão pura da essência de uma coisa ou pelo conhecimento direto de sua causa próxima, sem intermediários ou suposições. No seu Curta Tratado sobre Deus, o Homem e o seu Bem-Estar (KV), Spinoza aborda os modos pelos quais o homem existe: “a opinião, a crença e o conhecimento claro”. Aqui ele distingue entre as formas superficiais de entender baseadas em suposições ou fé e o conhecimento claro que é fundamentado em evidências racionais e empíricas. Por fim, no Princípios da Filosofia Cartesiana (PPC), ele descreve os modos de perceber como “sentir, imaginar e entender puramente”. Estes modos representam diferentes níveis de profundidade na percepção humana, desde as sensações físicas até a imaginação criativa e o entendimento

para a compreensão humana. O primeiro é a imaginação, que opera com ideias inadequadas e forma uma imagem de algo sem um entendimento completo tanto da causa real do objeto quanto da causa real da própria ideia. Este tipo de conhecimento é caracterizado por uma percepção superficial e muitas vezes enganosa, pois baseia-se em impressões sensoriais imediatas sem uma análise profunda das causas subjacentes. O segundo gênero é a razão, que se ocupa do conhecimento adequado das noções comuns. Estas são ideias inatas e gerais que residem na razão de todos os seres racionais e permitem um entendimento mais preciso e fundamentado da realidade. Através da razão, somos capazes de compreender as leis universais que regem o mundo e as relações lógicas entre diferentes conceitos. O terceiro e mais elevado gênero de conhecimento é a intuição intelectual. Este nível alcança as ideias adequadas, que são verdadeiras representações de alguma coisa, pois incluem o conhecimento das causas que produzem tanto o objeto em questão quanto a ideia desse objeto em nós. A intuição intelectual permite uma compreensão direta e imediata da essência das coisas, sem a mediação de conceitos abstratos.

Spinoza faz uma distinção crucial entre imaginar e conhecer. Enquanto o conhecimento desenvolvido pelo intelecto é considerado o meio mais adequado para alcançar a verdade, o conhecimento proveniente da imaginação é visto como um conjunto de imagens vagas e passivas formadas em nossa mente pelas ações das coisas exteriores sobre nós. A imaginação é meramente uma opinião transitória, sujeita a ser

racional puro. Essas reflexões de Spinoza sobre os modos de percepção destacam sua busca por um entendimento mais profundo e preciso da realidade, enfatizando a importância do conhecimento claro e direto em contraste com as formas mais superficiais e menos confiáveis de percepção.

questionada ou substituída por novas imagens. As imagens formadas pela imaginação são afecções causadas por outros corpos ao nosso corpo, ou seja, são os efeitos das causas externas sobre nós. Como nosso corpo tende a se reorganizar com base nesses encontros³, o conhecimento imaginativo pode ser falseado de várias maneiras. Ele corresponde ao conhecimento por ouvir dizer ou ao conhecimento por experiência vaga, onde sabemos que algo acontece, mas não compreendemos como ou por quê.

O conhecimento adequado de um efeito advém do conhecimento da causa. Conhecer algo pela sua causa significa compreender a coisa desde sua origem necessária, a maneira pela qual ela é produzida por outra coisa. A imaginação pode ser vista como um tipo de conhecimento que forma representações sensoriais das coisas nos sentidos e no cérebro. Com base nessas representações sensoriais, os homens presumem conhecer as coisas; no entanto, o que realmente sabem é apenas como algo os afeta e, com base nessa afecção, criam uma representação considerando apenas a maneira pela qual são modificados pelos objetos com os quais interagem. No entanto, Spinoza argumenta que quando a mente humana percebe as coisas seguindo a ordem comum da natureza, ela adquire um conhecimento que é ao mesmo tempo confuso e incompleto (E2P29C). Isso ocorre porque tal

percepção é baseada em uma visão limitada e específica do que é percebido⁴, o que pode levar a uma multiplicidade de interpretações sobre a existência. Os seres humanos tendem a preencher as lacunas em seu entendimento da realidade com elementos criados a partir de uma visão restrita e determinada do que é percebido. Em outras palavras, os indivíduos começam a construir seu conhecimento sobre o mundo natural baseando-se na forma como a imaginação molda e interpreta a realidade, atribuindo existência aos objetos imaginários e, conseqüentemente, distorcendo o entendimento que surge das afecções experimentadas pelo corpo. A dificuldade dos seres humanos em entender plenamente a ordem universal e as motivações subjacentes às ações humanas está intimamente relacionada com as influências da esperança e do medo⁵. Essas emoções emergem da própria imaginação dos indivíduos e da maneira como ela interpreta a realidade circundante. Em resposta a essa turbulência emocional causada pela dúvida e incerteza, emerge a superstição, que atua como um mecanismo de defesa psicológico, uma forma de os indivíduos se protegerem contra as oscilações do medo e da esperança. A superstição opera

3 Spinoza, em sua filosofia, identifica três emoções fundamentais que são a base de todos os outros afetos: o desejo, a alegria e a tristeza. Ele explica que quando o corpo humano interage com outros corpos e sofre afecções, ocorre uma transição na potência do indivíduo, que pode tanto aumentar quanto diminuir a capacidade de ação humana (E3Pos1). Essa alteração é influenciada pelos afetos básicos e seus derivados. Por exemplo, se durante uma interação ocorre um aumento da potência, isso é atribuído a um afeto de alegria. Conseqüentemente, a capacidade do homem de existir e agir é ampliada, assim como sua predisposição para o conhecimento. Quanto mais frequentes forem esses encontros positivos, mais alegre e potente se torna a humanidade. É por isso que, seguindo sua essência e buscando o que é conveniente à sua natureza, o ser humano se esforça para criar condições que permitam persistir em seu ser pelo máximo tempo possível (TTP 16 [189]). Por outro lado, se uma interação resulta em uma diminuição da potência, um afeto de tristeza está envolvido e contribui para a deterioração do corpo afetado. Isso torna o indivíduo menos capaz de agir e mais suscetível a erros ao concatenar percepções e conceitos. Essa visão de Spinoza destaca a importância dos afetos na determinação da capacidade humana de agir e compreender o mundo.

4 Spinoza sustenta que a mente, por si só, não possui um conhecimento completo e preciso, seja sobre si mesma, sobre seu próprio corpo ou sobre os corpos externos. Ele argumenta que o conhecimento que a mente adquire é apenas parcial e distorcido quando ela percebe as coisas seguindo a sequência habitual dos eventos naturais. Isso acontece quando a mente é influenciada de forma externa, por encontros casuais com as coisas, levando-a a focar em aspectos específicos; em contraste, não é o caso quando a mente é movida internamente, ao considerar várias coisas ao mesmo tempo (E2P29S). Essa distinção ressalta a diferença entre o conhecimento superficial, que é adquirido por meio de percepções isoladas e circunstanciais, e o conhecimento profundo, que surge da contemplação interna e da compreensão integrada de múltiplos aspectos da realidade.

5 Spinoza define a esperança como sendo uma forma de alegria que não é constante, mas sim flutuante e incerta, emergindo da ideia ou concepção de um evento ou circunstância que ainda está por vir ou que já passou, e cujo desfecho ou realização não está completamente assegurado, deixando-nos assim em um estado de dúvida e expectativa. Por outro lado, ele descreve o medo como um tipo de tristeza que também é caracterizada pela sua falta de estabilidade, originando-se igualmente da ideia de algo que está no horizonte do tempo, seja no futuro ou no passado, e cuja ocorrência é incerta, provocando em nós uma sensação de insegurança e preocupação com o que está por vir ou com o que já foi.

como uma válvula de escape emocional, um meio pelo qual as pessoas buscam acalmar suas ansiedades e apaziguar as perturbações internas que surgem diante da imprevisibilidade da vida. Ao adotar crenças e rituais supersticiosos, os indivíduos encontram uma maneira de lidar com suas inseguranças internas, proporcionando a si mesmos um senso ilusório de segurança e controle sobre os aspectos da existência que, na realidade, estão fora de seu domínio direto.

MANIPULAÇÃO EMOCIONAL E CONTROLE RELIGIOSO

Spinoza enfatiza que a imaginação pode ser prejudicial ao ser humano na medida em que este atribui realidade aos objetos imaginários. Isso leva a uma alteração no entendimento que provém das experiências sensoriais do corpo. Portanto, sob o domínio do medo e/ou da esperança, os seres humanos desenvolvem sistemas de justificativas baseados em entidades cuja existência é afirmada pela própria crença na sua existência. Eles personificam as forças naturais, ampliam suas capacidades de atuação e lhes atribuem vontades próprias para governar não apenas suas vidas individuais, mas também toda a humanidade de forma absoluta. A essas entidades são concedidos atributos como onipotência, onisciência e onipresença, elevando-as ao status de divindades todo-poderosas e extremamente dependentes - seres supremos que controlam a existência de todos conforme os caprichos de sua vontade, cujos propósitos estariam além de qualquer compreensão humana. Nesse cenário teológico imaginado pelos homens, torna-se necessária a figura de intermediários - indivíduos ou pequenos grupos - que possam estabelecer contato com essa divindade suprema. Esses intermediários teriam funções como prestar culto, oferecer sacrifícios, receber revelações ou profecias, pois nem todos teriam a capacidade de compreender e transmitir os desígnios divinos. Com isso, surge frequentemente a formação de estruturas hierárquicas entre os indivíduos, baseadas em seu suposto grau de “proximidade” com a divindade. Essa proximidade é muitas vezes medida pela observância e pelo zelo religioso, criando assim uma espécie de castas espirituais. No entanto, é importante notar que os sentimentos de medo e esperança, que são poderosos motores para o fortalecimento das instituições religiosas, tendem a ser voláteis na natureza humana. Essa inconstância emocional pode levar a um

comportamento oportunista em relação à religião, onde os indivíduos escolhem professar a fé que lhes parece mais vantajosa ou reconfortante em determinado momento ou situação. Para combater essa tendência ao oportunismo e assegurar a estabilidade e o controle social, as autoridades religiosas, conforme apontado por Marilena Chaui (1995), adotam uma abordagem mais rígida e dogmática. Elas não se limitam apenas a interpretar as escrituras sagradas; elas também buscam codificar as supostas revelações divinas. Isso é feito através do estabelecimento de leis, regras e mandamentos que são apresentados como eternos e imutáveis, diretamente ordenados por Deus.

Aqueles que desafiam ou desobedecem a esses preceitos são frequentemente sujeitos a punições severas, incluindo a tortura e a morte, como meio de dissuadir futuras transgressões. Além disso, para manter seu domínio e influência, essas castas religiosas constroem um aparato militar e político robusto que opera primariamente através do terror. Esse sistema punitivo ameaça os potenciais transgressores com castigos severos enquanto simultaneamente adula aqueles que se submetem obedientemente com promessas de recompensas celestiais. Dessa forma, as instituições religiosas buscam garantir a lealdade e o controle sobre seus seguidores (CHAUI, 1995, p. 35). A partir das inseguranças que brotam da ignorância, os seres humanos tendem a se tornar, inicialmente, servos das imagens e ícones que eles mesmos criaram. Com o tempo, essa servidão se estende para incluir aqueles que afirmam saber como apaziguar essas imagens, que são meramente o produto da imaginação humana. Neste ponto crítico, observa-se uma alteração substancial nos níveis de servidão humana: as pessoas não estão mais limitadas a servir apenas às palavras de uma divindade, mas também às palavras de outros seres humanos que proclamam ter uma relação mais íntima com a divindade em questão. Essa suposta proximidade com o divino confere a esses indivíduos honrarias e um novo status elevado perante os membros de sua comunidade. Tais indivíduos abençoados pela divindade podem formar castas sacerdotais para realizar suas atividades sagradas de controle ou até mesmo governar sozinhos com as bênçãos de seu deus.

Esse servilismo e dependência são, em essência, a aceitação da ignorância humana diante do desconhecido. Representa uma preferência por ilusões alimentadas pelo medo do incerto e do que pode perturbar a estrutura de vida familiar ou a permanência em um ambiente nocivo. Esse medo é amplificado por qualquer coisa que possa alterar drasticamente a existência de alguém. Junto com o medo, existe a esperança – um vislumbre de dias melhores, um consolo para a alma em tempos difíceis ou a continuação de um momento de felicidade. A esperança também pode ser motivada pelo desejo de obter vantagens, mudar o status social ou ganhar reconhecimento por realizações. Essa combinação de medo e esperança cria uma força poderosa que não apenas domina, mas também ilude e tranquiliza as pessoas enquanto as manipula com um controle rígido.

SERVIDÃO VOLUNTÁRIA E MANIPULAÇÃO RELIGIOSA

A superstição se torna uma ferramenta poderosa para o estabelecimento de Estados e a perpetuação do poder governamental, enquanto os indivíduos permanecem confortavelmente em um estado de dependência muitas vezes autoimposto. Embora os seres humanos possam aceitar um líder para promover o bem comum da sociedade, há uma tendência inata no indivíduo de buscar maneiras de tornar essa servidão desnecessária. Como Chauí destaca, “os homens desejam governar e não serem governados” (CHAUÍ, 1995, p. 76). A curto prazo, servir a um líder pode trazer benefícios coletivos que tornam a existência mais suportável aos olhos dos indivíduos, levando ao conformismo ou ao aumento do desejo de exercer controle sobre si mesmo e sobre os outros. Para aqueles que servem por conveniência ou hábito, eventualmente começam a perpetuar o ciclo da superstição⁶, oscilando entre esperança e medo. Eles podem ceder ainda mais seus direitos a um único senhor ou a vários outros senhores, essa transferência

de direitos é frequentemente motivada pela busca de um maior nível de conforto e segurança que esses governantes prometem fornecer⁷. Tal comportamento ressalta uma característica intrínseca da condição humana: a dificuldade em manter a autonomia e a independência, preferindo, muitas vezes, o papel de servidor.

No entanto, existe um grupo minoritário de pessoas para as quais a segurança proporcionada pela submissão é insuficiente quando comparada ao desejo ardente de exercer o poder e o controle. Para esses indivíduos, o objetivo passa a ser a busca incansável pelo domínio sobre as massas, escolhendo o caminho que melhor se alinhe aos seus interesses pessoais e à conquista do poder soberano. Chauí (1995), nos apresenta uma reflexão sobre a soberania: “é soberano aquele que tem o poder para fazer valer seus direitos, e terá tanto direito quanto poder tiver para impor, defender e garantir esse direito-poder” (CHAUÍ, 1995, p. 76). Essa citação nos leva a compreender que não estar sujeito à autoridade de um senhor ou não se submeter aos comandos de outrem é um desejo profundamente enraizado no ser humano. Contudo, essa liberdade só pode ser alcançada através da expressão da vontade autônoma do indivíduo, que deve emergir de dentro para fora e não ser influenciada por fatores externos. Os anseios desses indivíduos ultrapassaram os limites da simples alegria; para eles, a felicidade é meramente representada pelo acúmulo incessante de posições sociais elevadas, poder dominante e riquezas materiais abundantes. Eles demonstram um interesse maior no que podem possuir do que na essência de seu ser ou nas possibilidades do que poderiam vir a se tornar. Confinados em suas esferas sociais isoladas, eles optam por ignorar as realidades que se estendem além dos muros protetores

7 Quando falamos de conforto e segurança, não estamos nos referindo unicamente à proteção física tangível, como aquela proporcionada pelos altos e robustos muros de um castelo fortificado ou pelo poder defensivo de um exército bem equipado e treinado. Estamos também considerando uma dimensão mais subjetiva e psicológica de bem-estar. Essa sensação é frequentemente derivada da fé ou crença em uma entidade ou ser transcendental, que é percebido como sendo supremamente superior em relação a todos os aspectos da existência humana. Tal ser é considerado onipotente, onisciente e onipresente, oferecendo um tipo de segurança que transcende o físico e adentra o espiritual e emocional, proporcionando aos crentes um refúgio contra as incertezas da vida e um porto seguro nas tempestades da existência humana.

6 De acordo com Spinoza, a superstição surge da interação entre o medo e a esperança. Esses dois sentimentos são fundamentais para entender por que as pessoas aceitam o controle de suas vidas por outros. Spinoza argumenta que “os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo” de possíveis adversidades futuras e da possibilidade de não vivenciarem eventos positivos, ou têm esperança de que coisas boas aconteçam ou que possíveis males sejam evitados (Cf. TTP, Prefácio, p. 7). Essa dinâmica entre medo e esperança explica a tendência humana de se submeter à autoridade e ao controle alheios.

de seus enclaves residenciais, mas se dedicam com vigor à preservação de seu modo de vida privilegiado. Eles são capazes de convencer aqueles que se encontram em uma posição de vulnerabilidade a apoiá-los em suas ilusões grandiosas, colaborando na construção de um mundo que, apesar de parecer novo em sua fachada, é essencialmente uma repetição dos velhos padrões.

A servidão, embora possa ser vista como contrária à natureza intrínseca dos homens, parece não incomodar aqueles que estão habituados a servir. Eles não se opõem a continuar ocupando “o seu lugar designado” na estrutura social, desde que recebam alguma forma de compensação em troca. O que antes era uma busca por segurança agora se transformou em um desejo por qualquer tipo de privilégio que os diferencie da massa e os eleve, mesmo que superficialmente, ao nível daqueles que consideram superiores. Essa elevação é muitas vezes baseada em uma concepção antiquada de humildade, que os faz aparecer como figuras respeitáveis diante dos olhos daqueles ao seu redor, independentemente do desprezo e da inveja que possam abrigar secretamente. Eles aspiram ao poder e ao estilo de vida dos outros enquanto mantêm uma aparência de resignação e modéstia diante do público que assiste como vido ao seu espetáculo teatral de obediência e simplicidade.

SUPERSTIÇÃO E FANATISMO

Em meio a um sistema falho, os homens anestesiados pela rotina apenas observam o processo gradual de desintegração do bem comum, mas ainda tão arraigados à servidão, celebram cada revés sofrido por aqueles que consideram seus adversários. Após construir a imagem idealizada de seu deus, o homem define sua própria liberdade e organiza a sociedade — a “Cidade” — apoiando-se firmemente em sua servidão voluntária. Essa submissão é nutrida por um conjunto de crenças supersticiosas que os mantêm em um estado perpétuo de ignorância, independentemente do quanto estudem ou do quanto conheçam o mundo e as peculiaridades dos outros indivíduos. Eles se isolam e se protegem sob o véu da “verdade”, encarando as diferenças como desvios inaceitáveis da norma natural — erros que devem ser corrigidos através da sua lógica distorcida. Pois através do filtro de ódio, intolerância e ignorância com o qual veem

o mundo, eles rejeitam tudo o que não se encaixa na ordem universal que estabeleceram para si mesmos. Assim, o povo comum, tomado pelo fanatismo cego, grita, esperneia e propaga sua mensagem de certeza inabalável, rotulando como criminosos todos aqueles que pensam diferente ou que se recusam a obedecer ao código moral imposto. Sob coerção, o povo sofre e o soberano, incapaz de manter a paz no Estado, torna-se paradoxalmente mais fraco e mais forte ao mesmo tempo. Mesmo diante do processo contínuo de deterioração do seu governo e da erosão da sua base de apoio popular, ele se mantém pelo impulso inercial da multidão. Essa multidão está perdida em conflitos internos ilusórios e não consegue superar sua própria incapacidade latente para realizar mudanças significativas.

Dentro de uma sociedade, encontramos diversas representações de agrupamentos humanos, cada um com suas características e funções distintas. Quando esses agrupamentos emergem de uma base comum, onde todos os indivíduos estão submetidos a uma constituição e fazem concessões a um líder, eles representam o que chamamos de povo⁸. Por outro lado, quando esses mesmos indivíduos se unem em torno de um objetivo comum e impõem sua força coletiva para alcançá-lo, eles se transformam em uma multidão. A multidão é poderosa e determinada, capaz de mover montanhas para atingir suas metas. Contudo, essa mesma multidão pode perder sua essência quando se deixa levar pela vontade de terceiros, sem buscar o que é verdadeiramente útil para si mesma. Nesse momento, ela se torna o vulgo — uma massa facilmente influenciável e moldável.

O vulgo é alimentado por emoções brutas como gritos e lágrimas, e sua percepção sobre amor e admiração pode rapidamente se transformar em ódio profundo, tudo isso ao simples estalar de dedos daqueles que os manipulam. Incapazes de formular um pensamento independente, os membros do vulgo seguem ordens cegamente, repetem ideias sem reflexão e espalham seu condicionamento sem considerar se os outros estão dispostos a aceitá-lo ou não. Qualquer traço de singularidade ou individualidade dentro do vulgo é prontamente

⁸ O povo é composto por cidadãos que formam a estrutura de uma Cidade livre, onde cada membro contribui para o bem-estar e desenvolvimento coletivo.

suprimido através de punições “adequadas”. Isso serve para manter o frágil equilíbrio entre o medo e a esperança que sustenta essa estrutura social. No entanto, nem todos se submetem a esse ciclo repressivo. Alguns indivíduos conseguem, através de um esforço hercúleo, viver de acordo com sua própria natureza e verdade. Esses são os que desafiam as normas estabelecidas e buscam um caminho próprio, guiados por suas convicções internas e pela busca incessante da autenticidade.

Existem, pois, muitas coisas, fora de nós, que nos são úteis e que, por isso, devem ser apetecidas. Dentre elas, não se pode cogitar nenhuma outra melhor do que aquelas que estão inteiramente de acordo com a nossa natureza. Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um indivíduo duas vezes mais potente do que cada um deles considerado separadamente. Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos. Disso se segue que os homens que se regem pela razão, isto é, os homens que buscam, sob a condução da razão, o que lhes é útil, nada apetecem para si que não desejem também para os outros e são, por isso, justos, confiáveis e leais. (E4P18S)⁹

9 No imenso e diversificado mundo que nos cerca, existe uma infinidade de elementos que, embora estejam além da nossa existência individual, são extremamente valiosos para nós. Esses elementos, devido à sua utilidade inestimável, despertam naturalmente nosso interesse e desejo. Dentre todos os elementos externos disponíveis, nada é mais precioso do que aqueles que ressoam e estão em harmonia com o nosso ser mais íntimo e verdadeiro. Tomemos como exemplo a poderosa dinâmica que ocorre quando duas pessoas, cujas essências são idênticas ou incrivelmente similares, decidem combinar suas forças. Ao fazerem isso, elas criam uma entidade que é significativamente mais poderosa do que seriam individualmente. Esta fusão resulta em uma força coletiva que é excepcionalmente eficiente e eficaz, demonstrando claramente que para um ser humano, não há nada mais valioso do que outro ser humano. Portanto, aqueles indivíduos guiados pela razão – aqueles que buscam o que é útil seguindo a orientação da razão – não desejam nada para si mesmos que não desejariam também para os outros. Eles compreendem que o verdadeiro benefício pessoal está intrinsecamente conectado ao benefício coletivo.

Na busca pela perseverança em sua própria existência, os seres humanos observam e desejam aquelas coisas que consideram úteis (E3P12), não apenas aquelas que lhes trazem felicidade pessoal, mas também aquelas capazes de proporcionar felicidade aos outros (E3P27). Assim, muitas vezes compartilham desejos similares ao se imaginarem afetados pelo mesmo sentimento de alegria já experimentado por outra pessoa. Enquanto um indivíduo deseja reviver uma experiência prazerosa (E3P36), outro aspira a replicar essa experiência positiva porque acredita que possuir o mesmo objeto ou vivenciar a mesma situação lhe proporcionará um tipo semelhante de contentamento. No entanto, quando um objeto desejado está disponível apenas em quantidade limitada, surge um conflito entre os homens na disputa por esse bem escasso (E3P32). Esse conflito persiste até que alguém demonstre maior força ou habilidade e conquiste a posse do objeto cobiçado (E4Ax). Aqueles que não conseguiram obter o objeto passam a nutrir sentimentos negativos – como ódio – em relação ao vencedor (E3P30S), pois o associam à tristeza causada pela perda daquilo que desejavam. O vencedor pode escolher retribuir esse ódio ou pode sentir-se angustiado ao perceber seus semelhantes afetados pela tristeza. Isso pode levá-lo a agir de maneira benevolente, buscando fazer tudo aquilo que imagina trazer alegria aos outros (E3P29). Ao perceberem-se amados por quem antes odiavam, os indivíduos ficam divididos entre sentimentos de amor e ódio (E3P41C), pois ao se sentirem amados, sentem-se compelidos a retribuir esse amor e esforçar-se para fazer o bem (E3P39) em troca do bem recebido.

A TRANSFORMAÇÃO DO INDIVÍDUO NA SOCIEDADE

Essa reciprocidade de ações positivas fortalece os laços entre as pessoas e promove um ambiente de cooperação e respeito mútuo. Em uma sociedade onde cada indivíduo se esforça para beneficiar não apenas a si mesmo, mas também aos outros, cria-se uma rede de apoio e solidariedade que é fundamental para o progresso coletivo e a felicidade individual. Em resumo, a interconexão entre os seres humanos e o desejo compartilhado de experiências alegres são forças poderosas que moldam nossas vidas e nossas sociedades. Por isso, na demonstração da proposição 43 da Terceira parte da *Ética*, Spinoza diz:

[...] se, inversamente, ele imagina que esse outro está afetado de amor para consigo, à medida que imagina isso (pela prop. 30), considera a si mesmo com alegria e, dessa maneira (pela prop. 29), se esforçará por lhe agradar; isto é (pela prop. 41), se esforçará por não odiá-lo e por não afetá-lo de qualquer tristeza. E esse esforço (pela prop. 37) será diretamente proporcional ao afeto do qual provém. Consequentemente, se for maior do que aquele que provém do ódio pelo qual ele se esforça por afetar de tristeza a coisa que odeia (pela prop. 26), esse esforço prevalecerá e apagará o ódio do ânimo. (E3P43D)¹⁰.

À medida que o ódio diminui, influenciado pelo prazer derivado das coisas que desejamos, o amor promove uma transformação na disposição do corpo. Essa transformação resulta em uma variedade de reações e desperta novas imagens mentais de objetos de desejo, levando a mente a imaginar e ansiar por diferentes experiências e possibilidades. Essa nova série de imagens mentais e desejos estabelece uma cadeia de ideias¹¹ que afeta as emoções e sensações do corpo de maneiras variadas. Os corpos que compõem o corpo humano são influenciados por afetos familiares de formas novas e distintas, marcando uma mudança

10 Quando uma pessoa percebe que é objeto de amor por parte de outra, essa percepção desencadeia uma série de reações emocionais e comportamentais positivas. A sensação de ser amado gera um sentimento de felicidade e autoestima elevada, pois ser o foco do amor de alguém é um reflexo positivo do nosso valor. Essa experiência de alegria leva a pessoa a querer retribuir o sentimento, criando um desejo de manter e fortalecer essa relação afetiva. Isso se manifesta em um esforço consciente para evitar sentimentos negativos como o ódio e ações que possam causar tristeza à pessoa amada. O objetivo é preservar a harmonia e promover o bem-estar mútuo. A intensidade desse esforço para manter uma relação positiva é proporcional à força do amor sentido. Se esse amor for mais intenso do que qualquer sentimento de ódio que possa surgir, ele prevalecerá, dissipando o ódio e promovendo sentimentos de paz e contentamento interior.

11 A nova sequência de ideias que surge sob a influência do amor destaca ainda mais o equívoco daqueles que, historicamente, encararam os sentimentos humanos, especialmente os afetos, como elementos negativos que deveriam ser erradicados da existência humana. Essa visão equivocada, muitas vezes justificada em nome de uma divindade ou de um ideal religioso, falha ao não reconhecer esses afetos como componentes intrínsecos e naturais da condição humana. Ao invés de serem vistos como falhas ou fraquezas a serem combatidas, esses sentimentos devem ser entendidos como aspectos fundamentais que contribuem para a rica tapeçaria da experiência humana, moldando não apenas nossas interações pessoais, mas também o desenvolvimento cultural e social ao longo da história.

significativa na maneira como percebemos e vivenciamos o mundo. Indivíduos inseridos no mesmo ambiente começam a vivenciar suas rotinas diárias sob uma nova luz, desafiando o que antes era considerado certo ou benéfico.

Ao aprofundarem o entendimento sobre a relevância da utilidade mútua, os indivíduos se dedicam a cultivar uma existência compartilhada, buscando preservar e ampliar os benefícios e as gratificantes interações que emergem dessa convivência. Entre todas as entidades únicas que existem, nenhuma é mais benéfica para um indivíduo do que outro ser humano que vive guiado pela lógica da razão. No entanto, a vida humana não é regida exclusivamente pela razão; existe uma vasta gama de emoções decorrentes da felicidade, da tristeza e do desejo que exercem uma influência mais profunda e significativa em suas vidas, definindo sua força através dos impulsos que os motivam a agir em busca da autopreservação. Embora alguns possam agir racionalmente, tal comportamento não é uma norma universal nem define as pessoas como boas ou más. Independentemente de serem movidos pela razão ou meramente por seus sentimentos, os seres humanos estão em conformidade com as leis da natureza, e suas ações visam a autopreservação. Isso leva ao fortalecimento de sua capacidade de agir, pois na busca pela autoconservação, procuram aquilo que potencializa sua capacidade de ação. Assim, cada um se esforça ao máximo para persistir em sua existência, evitando tudo o que possa causar sofrimento, os encontros desfavoráveis que resultam na deterioração e enfraquecimento físico e mental.

Quando enfraquecidos pelos efeitos de sentimentos negativos resultantes de encontros desagradáveis, os indivíduos tornam-se vulneráveis à influência de outros mais poderosos. Nesse ponto inicia-se a manipulação dos menos informados por aqueles que possuem algum conhecimento ou se consideram superiores por terem algum vínculo com a divindade venerada pelas massas. Desconsiderando a reciprocidade do benefício mútuo, esses manipuladores direcionam seus desejos para obter vantagens pessoais e bens materiais que resultam na opressão dos mais fracos. Nessa troca desigual, eles recebem muito mais do que estão dispostos a dar.

Aqueles que sabem explorar o medo e a esperança das pessoas encontram na superstição o meio mais eficaz de mantê-las subjugadas e obedientes aos desejos do governante, especialmente quando esses desejos são apresentados como sendo ditados por um deus simultaneamente amoroso e cruel com aqueles que duvidam de seu poder ou simplesmente desconhecem ou desconsideram sua existência. Comomencionado anteriormente, essa divindade busca ser amada e adorada incessantemente pelos homens e, para alcançar esse objetivo, utiliza seus profetas para envolver o maior número possível de seguidores nas narrativas que compõem seu mito. À medida que os indivíduos são compelidos a agir por influências externas, eles se tornam progressivamente mais desprovidos de autonomia. Não só estão submetidos à vontade de terceiros, mas também se convencem de que são livres, pois acreditam que as diretrizes que seguem emanam de sua própria escolha, aderindo a elas sem refletir sobre as razões que os fazem acatar tais ordens tão prontamente. Um estado construído sobre tais premissas é tão vulnerável diante de outras nações quanto um homem isolado frente a um grupo maior e mais organizado, sendo um alvo fácil para ser conquistado ou subjugado pelos mais poderosos.

Ao falhar em reconhecer o valor do próximo, as pessoas se fragmentam em facções, estabelecendo barreiras conscientes entre si e criando justificativas para não interagirem entre os grupos, preferindo se distanciar daqueles considerados diferentes ou prejudiciais à “sociedade”. Eles definem minorias e as marginalizam com o objetivo de preservar direitos e proteger os cidadãos considerados virtuosos, enquanto anseiam por uma realidade que já não mais existe. Esses são os verdadeiros obstáculos ao progresso social; agarrando-se às glórias passadas e resistindo vigorosamente ao presente, eles veem seus ideais serem superados por uma nova geração que não se prende aos conceitos de hierarquia e tradição. Temem um futuro em que os privilégios que lhes são familiares possam desaparecer e, desejando a continuidade de seu domínio, não hesitam em sacrificar qualquer chance de avanço para aqueles que consideram diferentes ou inferiores. Ao refletir sobre a força coletiva

de todos os membros que constituem uma nação, poderia se imaginar que tal agregação de forças individuais seria suficiente para garantir os direitos de cada um de maneira justa e sem exceções. Nesse cenário ideal, todos os cidadãos seriam vistos como iguais, com acesso idêntico a um conjunto uniforme de direitos e obrigações, pois governariam uns pelos outros em um sistema de reciprocidade e colaboração. Contudo, como Spinoza (2004) observa, nem todos os indivíduos que viveram sob o jugo de um tirano se adaptam bem a esse tipo de liberdade. Muitos encontram conforto na familiaridade da antiga ordem e tendem a buscar uma estrutura semelhante após se libertarem do domínio anterior. Parecem valorizar mais a estabilidade e a segurança proporcionadas por um poder centralizado do que a liberdade em si, almejando benefícios sem o correspondente esforço individual, contentando-se em fazer pedidos e aguardar que sejam atendidos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo, realizamos uma investigação sobre as dinâmicas que interligam a imaginação, a razão e a servidão na renomada obra “*Ética*” de Baruch Spinoza. Através de uma análise, buscamos compreender como esses elementos fundamentais interagem entre si para influenciar a percepção humana e, conseqüentemente, moldar as estruturas sociais em que vivemos. Tornou-se claro que, segundo Spinoza, a evolução do conhecimento humano - partindo da imaginação, que é limitada por natureza, passando pela razão e culminando na intuição intelectual - é essencial para atingir um estado de verdadeira liberdade.

Ao longo deste trabalho, discutimos os três tipos de conhecimento apresentados por Spinoza, oferecendo uma perspectiva ampliada sobre a complexidade inerente à mente humana e seu potencial para alcançar um nível de compreensão mais profundo e abrangente da realidade que nos cerca e de nossa própria essência. Foi possível observar que as limitações impostas pela imaginação são amplamente superadas através do desenvolvimento da razão e da intuição, sugerindo uma progressão da consciência humana de estados inferiores para superiores de conhecimento e liberdade. Esta transição não apenas esclarece o indivíduo sobre as verdadeiras causas dos fenômenos,

mas também promove uma sociedade mais justa e harmoniosa, onde a superstição e o medo são substituídos pelo entendimento e pela cooperação.

No entanto, a jornada para a liberdade plena é complexa e permeada por desafios sociais e psicológicos, particularmente no que tange à influência das hierarquias e autoridades que se alimentam da imaginação para perpetuar seu controle. Portanto, estudos futuros poderiam explorar mais profundamente como as sociedades modernas podem efetivamente aplicar os princípios spinozanos para diminuir a servidão a tais ilusões e promover uma existência mais autônoma e racional. Por fim, reafirma-se a relevância de Spinoza para o pensamento contemporâneo, principalmente no que tange ao desenvolvimento de sociedades que valorizam o conhecimento crítico e a liberdade individual como pilares para o progresso humano.



REFERÊNCIAS

AURÉLIO, Diogo Pires. **A política na correspondência de Espinosa**. Revista Discurso (31), 2000.

AURÉLIO, Diogo Pires. **Imaginação e poder: estudo sobre a filosofia política de Espinosa**. Lisboa: Edições Colibri, 2000.

CAMPOS, André Santos. **Jus sive Potentia: direito natural e individuação em Spinoza**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

CARVALHO, Joaquim de. Introdução à *Ética*. In SPINOZA. **Ética**. Introdução e notas de Joaquim de Carvalho. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1992.

CHAUÍ, Marilena. **Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHAUÍ, Marilena. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção Logos).

CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. Benedictus de Spinoza e a servidão humana: a Parte IV da *Ética*. In AQUINO; FRAGOSO; SOARES (org.). **Ética e metafísica**. Fortaleza: EdUECE, 2007. (Coleção Argentum Nostrum)

MAQUIAVEL. Nicolau. **O príncipe**. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Clássicos)

SPINOZA, Benedictus de. **Breve Tratado de Deus**, do homem e do seu bem-estar. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: EdUSP, 2015.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Introdução e notas de Joaquim de Carvalho. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1992.

SPINOZA, Benedictus de. **Opera Posthuma**. Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, Carl Winter, 1972. v. II.

SPINOZA, Benedictus de. **Opera Posthuma**. Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, Carl Winter, 1972. v. III.

SPINOZA, Benedictus de. **Spinoza**: correspondencia. Introdução, tradução, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado da reforma da inteligência**. Tradução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado teológico-político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.



SUICÍDIO: UM DESEJO IMPOSSÍVEL

FABÍOLA DA SILVA CALDAS *

INTRODUÇÃO

A morte é uma das questões mais fundamentais da condição humana, exigindo esforços contínuos para sua compreensão ao longo da história do pensamento ocidental. Ela atravessa a cultura do Ocidente, exercendo uma influência decisiva em suas diversas manifestações, como o mito, a filosofia, a ciência, a literatura e a arte. Quem não lembra das personagens sofocianas Antígona e Jocasta, que completaram seus destinos trágicos recorrendo ao suicídio? Dante, no canto XIII da Divina Comédia, reserva o segundo giro do sétimo círculo infernal aos violentos contra si (suicidas) ou contra seus bens (perdulários). Goethe, por meio das missivas de Werther, faz do suicídio o consolo diante do sofrimento. Madame Bovary, de Flaubert, Anna Karenina, de Tolstói, e Os Demônios, de Dostoiévski, três obras que circunstanciam três suicídios, cada um perpetrado à sua maneira, tendo os dois primeiros como cerne questões inerentes aos relacionamentos amorosos, enquanto o último apresenta-se como expressão suprema do livre-arbítrio a partir de um dimensionamento filosófico. Todas essas obras contemplam, de alguma forma, com grande fôlego e sensibilidade artística, o impasse daqueles que decidiram pela morte deliberada.

Do ponto de vista filosófico, diferentes autores trataram do significado da morte: pensadores como Michel de Montaigne – que, retomando Cícero, afirma: “filosofar não é outra coisa senão preparar-se para a morte”, de modo que meditar sobre a morte é a melhor forma, afinal, de encontrar a fonte da vida; Martin Heidegger – que viu no homem mortal (ser-

para-a-morte) aquele que é capaz de olhar em direção ao divino: “A morte é uma possibilidade de ser que o próprio ser-aí deve sempre assumir por si. Na morte o ser-aí ameaça a si próprio em seu *poder-ser* mais próprio”; Albert Camus – que afirma ser o suicídio o único problema realmente sério da filosofia. Segundo ele, “julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à pergunta fundamental da filosofia. O resto [...] vem depois”. Poderíamos citar muitos outros casos em que a morte ocupa local de destaque nos discursos filosóficos, no entanto, os já citados dão conta de nos fazer perceber a finitude como instância inalienável à dimensão humana.

Aqui, buscaremos apresentar o problema da morte deliberada à luz da filosofia de Benedictus de Spinoza, que em seu sistema não se configura como questão primeva da existência humana. E, certamente por isso, não ocupa local de destaque em sua obra. Nossa intenção é oferecer uma possibilidade a mais para pensar essa questão que ainda é tratada como tabu e figura como discussão subversiva e desconcertante no âmbito social. A problemática central aqui investigada pode ser enunciada da seguinte forma: Se o desejo é a essência atual do homem e se a essência humana consiste na busca indefinida por sua conservação, como é possível desejar matar a si mesmo? Não seria um contrassenso desejar algo que contrarie nossa existência? Para responder a essas questões nosso percurso metodológico, iniciará com as considerações acerca da finitude humana com o objetivo de compreendermos o lugar ocupado pela morte – mais especificamente, pela morte deliberada – no sistema spinozano; em seguida, explorará o complexo tema do desejo; e, finalmente, buscaremos demonstrar que, para Spinoza, o suicídio é um desejo impossível.

* Professora substituta do Colégio Universitário (COLUN) da Universidade Federal do Maranhão. Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Membro do GT Benedictus de Spinoza – UECE. E-mail: fabiolacaldas04@hotmail.com.

SPINOZA E A FINITUDE HUMANA

A morte não figura como questão primeva da existência humana no sistema spinozano. Em *Pensamentos Metafísicos* (1663), na segunda parte, Spinoza já se ocupa do tema da vida, expondo, ainda que de forma ligeiramente modificada, a tese muito explorada ao longo da *Ética* (1677) e já presente no *TIE* (1677), segundo à qual os seres humanos relacionam-se com a natureza e entre si, estabelecendo vínculos que podem aumentar ou diminuir suas potências, a depender da qualidade dos afetos assumidos¹. Portanto, quando desejamos o bem e o fazemos aos demais, alcançamos poder maior do que os que se ligam ao ódio e à tristeza, paixões que diminuem a potência de agir. Desse modo, podemos afirmar que quando cultivamos relações positivas com os outros, nos aproximamos da vida, ao passo que quanto mais presos estamos a afetos negativos, tanto mais nos aproximamos da morte. No capítulo VI da segunda parte dos *Pensamentos Metafísicos*, Spinoza apresenta uma primeira formulação sobre o que compreende por vida:

Por vida entendemos a força pela qual as coisas perseveram em seu ser. E, como aquela força é diversa das próprias coisas, dizemos propriamente que as próprias coisas têm vida. A força pela qual Deus persevera em seu ser não é nada além de sua essência, donde falarem muitíssimo bem os que chamam Deus de vida. (Espinoza, 2015, p. 237).

A importância da vida para a ética spinozana é central e multifacetada, refletindo-se em vários aspectos de sua filosofia. Epistemologicamente, a racionalidade e o entendimento estão diretamente relacionados a qualidade da vida, uma vez que viver bem envolve o uso da razão para compreender a realidade e agir de acordo com essa compreensão. A vida virtuosa é aquela em que a pessoa alcança um entendimento racional donexo causal da ordem necessária da natureza e, assim, vive em harmonia com ela. Esta busca pelo conhecimento e pela verdade

é essencial para a ética espinozista. No âmbito afetivo, Spinoza distingue entre diferentes tipos de afecções e afetos, que influenciam a nossa vida. Sendo ativos aqueles que derivam do entendimento, promovem a alegria e aumentam a nossa potência de existir; e passivos, aqueles que resultam da ignorância, podem levar à tristeza e à diminuição dessa potência. Assim, a ética espinozista valoriza os afetos que fortalecem a vida e a potência de existir. Com relação à liberdade, o holandês a compreende não como a ausência de restrições externas, mas como a capacidade de agir de acordo com a própria natureza racional. Esta liberdade é alcançada através do entendimento das leis da natureza e da necessidade que determina todos os eventos. Viver uma vida ética é, portanto, viver de acordo com a razão e aceitar a necessidade do mundo natural.

Note que não se trata de uma negação da morte – seria jocoso ignorar a finitude humana e ele jamais o fez. Mas, de atribuir a ela uma importância secundária em relação à vida. Ele não ignorou a morte, seu projeto ético exigia que seu foco fosse a vida, mais que isso, a vitalidade (vida + atividade = vida ativa). Veremos adiante como se forma a ideia de vitalidade e talvez consigamos compreender o porquê de Spinoza não admitir o desejo de matar a si mesmo.

O tema da finitude humana está presente na *Ética* desde a parte 1, quando Spinoza demonstra a natureza dos modos finitos (que também somos nós), mas aparece de forma determinante na parte II da mesma obra ao definir duração. Diz ele:

A duração é a continuação indefinida do existir. Explicação. Digo indefinida porque a duração não pode ser, de maneira alguma, determinada pela própria natureza da coisa existente, nem tampouco pela causa eficiente, a qual, com efeito, necessariamente põe a existência da coisa, mas não a retira. (Spinoza, 2013, p. 81).

Com isso, é possível compreender o homem como ser dotado de tempo indefinido, pois não há determinação necessária quanto ao fim de sua existência. Como dito em citação, a “causa eficiente (Deus) dá a existência, mas não a retira”, o que nos leva a conjecturar que a vida – isto é, duração, continuação indefinida do existir – é de nossa própria (ou inteira)

1 TIE § 9: “Pareciam tais males advir do facto de que toda a felicidade ou infelicidade consiste apenas na qualidade do objecto, ao qual aderimos por amor. Com efeito, jamais se levantarão contendas por um objecto que não se ama; não haverá tristeza por se perder, nem inveja por estar na pose de outrem; nem temor nem ódio; numa palavra, não haverá agitação de espírito: Tudo isso sobrevém com o amor das coisas perecíveis, como são aquelas de que acabamos de falar.”

responsabilidade (ou melhor, natureza), não esquecendo, é claro, do contributo das potências externas com as quais nos relacionamos permanentemente por sermos seres afetivos. Portanto, ao demonstrar a relação de imanência e necessidade (entendam necessidade aqui também como determinação) entre o produtor e seu produto, entre *natura naturans* e *natura naturata*, entre a Substância e seus modos, Spinoza não está tratando de predestinação, mas tão somente da ordem necessária (causal) das coisas, da realidade. A existência de Deus é dotada de uma continuação infinita. Os modos finitos não são causa de si mesmos, são causados por Deus ou, o que é o mesmo, pela natureza naturante já que pertencem a chamada natureza naturada e possuem existência limitada no tempo. Concluímos a partir disso, que mais que uma questão de tempo medido ou determinado a finitude humana, à luz do pensamento spinozano, é uma questão de potência.

Todas as coisas singulares são modos pelos quais a potência de Deus é exprimida de forma definida e determinada e por meio da qual existe e age. Na proposição 6 da parte III, da *Ética*, Spinoza introduz o conceito do *conatus* (termo latino que significa esforço) ao afirmar que: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser.” (Spinoza, 2013, p. 173). A ideia do *conatus* é ampla e na *Ética* é caracterizado e demonstrado seu movimento nos indivíduos e, conseqüentemente, na natureza. O *conatus* é inerente à natureza dos modos finitos, sendo responsável pela força interna de autoconservação e autoexpansão. Equivalendo-se a uma força interna para existir e conservar-se na existência, este é um vigor interno que não se autodestrói, portanto, pode ser admitido com duração indeterminada até que causas exteriores mais fortes e mais poderosas o possam destruir. Enfim, cada modo finito, tem um impulso natural para continuar a viver e a se desenvolver de acordo com sua própria natureza. Logo, se não existe nela mesma nada que a possa destruir, todo seu esforço ocorrerá no sentido de se opor a tudo que ameace a sua existência.

O *conatus*, portanto, é a potência que determina individualmente todas as coisas singulares, podendo ora aumentar, ora diminuir conforme a maneira com que cada singularidade se relaciona com as outras singularidades, ao

tentar garantir sua existência. A intensidade do *conatus*, ou seja, da força de existir e agir, diminui se a singularidade for afetada de forma que seu *conatus* seja repellido, e aumenta se ela for afetada por singularidades que compõem sua potência de existir e agir.

Com isso, é possível considerar que a mente sofre grandes e constantes mudanças, através das quais se explicam a alegria², a tristeza³ e o desejo, designadas por Spinoza como as três emoções primárias e provedoras de todas as demais. Sendo a alegria a passagem da mente a uma perfeição maior e a tristeza a passagem da mente a uma perfeição menor. O desejo, por sua vez, é a própria essência do homem, concebido como determinado a fazer algo por algum afeto; é um apetite do qual se tem consciência. No que se refere à alegria esta é caracterizada pela presença de excitação e contentamento, enquanto a tristeza é caracterizada pela presença de dor e melancolia. Os afetos da excitação e da dor surgem quando o corpo é afetado parcialmente pela alegria e tristeza, respectivamente. Os afetos do contentamento e da melancolia, por sua vez, surgem quando o corpo é afetado na sua totalidade pela alegria e tristeza, respectivamente.

A natureza dos modos finitos é demonstrada ao longo da parte I da *Ética*. Nas partes II e III, ao tratar de um modo finito específico: o homem, Spinoza nos apresentará

2 De acordo com a definição geral dos afetos, localizada ao final da parte III da *Ética*: “2. A alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor a uma perfeição maior” (SPINOZA, 2013, p. 239).

3 De acordo com a definição geral dos afetos, localizada ao final da parte III da *Ética*: “3. A tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior a uma perfeição menor. Explicação. Digo passagem porque a alegria não é a própria perfeição. Pois se o homem já nascesse com a perfeição à qual passa, ele a possuiria sem ter sido afetado de alegria, o que se percebe mais claramente no afeto da tristeza, que é o seu contrário. Com efeito, ninguém pode negar que a tristeza consiste na passagem para uma perfeição menor e não na perfeição menor em si, pois o homem, à medida que participa de alguma perfeição, não pode se entristecer. Tampouco podemos dizer que a tristeza consiste na privação de uma perfeição maior, pois a privação nada é. A tristeza, entretanto, é um ato que, por isso, não pode ser senão o ato de passar para uma perfeição menor, isto é, o ato pelo qual a potência de agir do homem é diminuída ou refreada (veja-se o esc. da prop.11). De resto, omito as definições de contentamento, excitação, melancolia, dor, porque estão mais referidas ao corpo e não passam de espécies de alegria ou de tristeza.” (SPINOZA, 2013, p. 239-241).

as conseqüências necessárias da finitude⁴: [1] as ideias inadequadas, no conhecimento; [2] as causas inadequadas, na ação; [3] as paixões, na vida ético-psíquica.

As ideias inadequadas, são a privação de conhecimento claro e distinto, isto é, adequado. O perigo das ideias inadequadas consiste no fato de que a falsidade que elas produzem é tomada como verdade em si, de modo que concebemos como claras e distintas coisas que se apresentam à nossa imaginação, isto é, tomamos por entendimento uma imaginação confusa. A operação da mente que produz a ideia falsa – proveniente de quando afirmamos de alguma coisa algo que não esteja contido no conceito que dela formamos – revela o defeito da nossa percepção que nos faz produzir pensamentos ou ideias de algum modo mutilados e confusos.

As definições de causa adequada e inadequada⁵ compõem um conjunto de três definições que abrem a parte III da *Ética* e servem para construir a noção de afeto, situada num espaço teórico marcado pela distinção entre atividade e passividade. Para compreendermos nosso trânsito entre atividade e passividade, e o que isso implica em termos afetivos, Spinoza define, em primeiro lugar, o que significa uma coisa ser reconhecida como causa adequada ou inadequada de seus efeitos; em seguida, define o que significa ser ativo ou passivo; finalmente, define o que é um afeto. Ser uma causa adequada no que diz respeito a efeitos que podem ser compreendidos completamente, e não apenas parcialmente, a partir da sua única natureza ou essência, é agir como uma causa livre, somente pelas leis de sua natureza e independentemente de uma restrição externa (EIP17Cor2); e, inversamente, agir sob uma coação externa é expor-se a ser entendido como uma causa inadequada, à maneira da “coisa coagida” (*res coacta*) cuja noção foi introduzida na definição 7 da parte I da *Ética*.

Com relação às paixões no âmbito da vida ético-psíquica, como dissemos acima, a noção de afeto situa-se num espaço teórico marcado pela distinção entre atividade e passividade, esta

última apresenta-se quando somos conduzidos – a partir de um movimento extrínseco – pelas paixões. As paixões são afetos proeminentes – se comparado às ações – na vida imaginativa. Não sendo vícios nem pecados, nem desordem nem doença, Spinoza as considera efeitos necessários por sermos uma parte⁶ finita da natureza em relação com um número ilimitado de outras [partes] que, mais numerosas e, portanto, mais potentes e do que nós, exercem sobre nós a sua potência⁷. A paixão como consequência necessária da finitude guarda relação direta com as duas outras que vimos anteriormente, pois a causa principal dessa passividade natural é a nossa incapacidade (enquanto somos tomados e dirigidos pelas paixões) de conhecer – portanto, nossa produção de ideias inadequadas – a verdadeira causa das coisas, sendo conduzidos cegamente pelo mundo, buscando encontrar satisfação no consumo e apropriação das imagens das coisas, dos outros e de nós mesmos, eis a vida imaginária. Na paixão somos causas inadequadas de nossos apetites, isto é, somos apenas parcialmente causa do que sentimos, fazemos e desejamos, pois a causa mais forte e poderosa do que a interioridade causal corporal e psíquica é externa. Desta última consequência necessária da finitude, o efeito mais expressivo que temos na vida ético-psíquica é a servidão. A servidão resulta das paixões ou afetos passivos e ocorre quando alguns afetos predominam sobre outros em certas circunstâncias. Estar passivo significa que a nossa existência, nossos desejos e pensamentos são moldados e determinados por imagens externas que os causam em nós. A servidão acontece quando a força interna do *conatus* se enfraquece sob a influência de forças externas, levando-nos a nos submeter a elas enquanto acreditamos que as controlamos. Spinoza define essa condição como alienação, onde o indivíduo passivo-passional é dominado

6 EIVP2: “Padecemos à medida que somos uma parte da natureza, parte que não pode ser concebida por si mesma, sem as demais”.

7 Esta afirmação é evidente pelo axioma da parte IV da *Ética* em que Spinoza afirma: “Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída”. Tal axioma fundamenta a demonstração da proposição 3 da mesma parte: “A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores”.

4 Cf. Chauí, M. Ser Parte e Ter Parte – Liberdade e Servidão na *Ética* IV. Discurso (22), 1993: 63-122.

5 “Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só” (EIIIDef1)

por causas externas e está sob a jurisdição de outros (*alterius juris*). Nesse estado, não reconhecemos o poder externo que nos controla, mas o desejamos e nos identificamos com ele.

DESEJO

Dito isto, chegamos à nossa temática central, a saber, a impossibilidade de desejar matar a si mesmo. Antes de prosseguirmos, é importante destacarmos dois pontos: 1º) ao tratar do tema da morte Spinoza não se refere a qualquer tipo de morte, mas de um tipo particular, a morte deliberada: o suicídio; 2º) desejo (*cupiditas*) é definido de modo bastante peculiar, referindo-se à identificação do que é bom, leia-se útil (útil é tudo aquilo que colabora para a manutenção da existência).

O desejo (ou apetite), situa-se, no sistema spinozano, ao lado da alegria e da tristeza como figura primária da afetividade. Spinoza menciona o desejo na proposição 9 e na definição dos afetos 1 da parte III da *Ética*, e a alegria e a tristeza nos escólios da proposição 11 e nas definições dos afetos 2 e 3 da mesma parte.

Na proposição 9 da parte III, há uma primeira elaboração da definição de desejo, segundo a qual ele é

[...] o apetite juntamente com a consciência que dele se tem. Torna-se, assim, evidente, por tudo isso, que não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa. (Spinoza, 2013, p. 177).

Isto porque a mente esforça-se por perseverar em seu ser e está consciente deste esforço, quer enquanto tenha ideias adequadas (claras e distintas) quer enquanto tenha ideias inadequadas (confusas). A mente toma consciência de si a partir das afecções do corpo (EIIP19), pois este é o seu objeto formal (EIIP13). Nesse sentido, qualquer ideia que exclua a existência do nosso corpo será contrária à nossa mente, pois o que é primordial a ela, o que constitui a sua essência é o esforço por afirmar a existência do nosso corpo. Se a mente toma consciência de si a partir das afecções do corpo, sua existência depende da existência de seu corpo, se o corpo deixa de existir a mente também deixa de existir (EIIP11S). Há uma identificação entre *conatus* e desejo como

essência do homem, pois ambos consistem no esforço para perseverar na existência e este esforço ocorre em dois sentidos, tanto de aproximar-se de tudo o que converge para a perseveração na existência e aumento da nossa potência, quanto de repelir tudo o que lhe seja contrário. Isso explica o que é afirmado nas linhas finais dessa primeira definição de desejo (“não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa”), ora, se o nosso esforço direciona-se sempre no sentido de manter a nossa existência, este esforço é anterior a qualquer julgamento frio e desconectado da realidade psicofísica. É importante lembrar que a noção de desejo elaborada pelo autor da *Ética* refere-se ao corpo e a mente simultaneamente.

O desejo é a primeira figura do afeto isolada e identificada por Spinoza durante sua dedução racional da afetividade e sua natureza é dupla, podendo ser tanto inconsciente (apetite) quanto consciente (desejo, propriamente). Podemos referir-nos imediatamente à definição sumária dada no início da lista de definições de afetos apresentada ao final da parte III, esta definição explica claramente esta natureza dual do desejo:

Dissemos, anteriormente, no esc. da prop. 9 que o apetite⁸ é o desejo juntamente com a consciência que dele se tem, e que o apetite é a própria essência do homem, enquanto determinada a agir de maneira que contribuem para a sua conservação. Entretanto, no mesmo esc., também observei que, quanto a mim, não reconheço, na verdade, qualquer diferença entre o apetite humano e o desejo. Com efeito, *quer esteja o homem consciente de seu apetite ou não, o apetite continua, entretanto, único e idêntico*. Por isso, para não parecer que incorria em uma tautologia, não quis explicar o desejo pelo apetite, mas procurei dar-lhe uma definição que abrangesse todos os esforços da natureza hu-

8 Na tradução da *Ética* (Spinoza, Benedictus de. *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica*. 3. ed. Bilingual: latim/português. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.) utilizada nesta pesquisa há uma inversão na ordem empregada entre os termos “apetite” e “desejo”. A referida tradução afirma: “o apetite é o desejo juntamente com a consciência que dele se tem”; e a afirmação de Spinoza é: “o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem”, do original: “*cupiditatem esse appetitum cum eiusdem conscientia*”.

mana que designamos pelos nomes de apetite, vontade, desejo ou impulso. Com efeito, poderia ter dito que o desejo é a própria essência do homem, à medida que esta é concebida como determinada a agir de alguma maneira, mas de uma tal definição (pela prop. 23 da P2) não se seguiria que a mente pudesse estar consciente de seu desejo ou apetite. Foi necessário, pois, para envolver a causa dessa consciência (pela mesma prop.) incluir, *enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, etc.* Com efeito, por afecção da essência humana compreendemos qualquer estado dessa essência, quer seja inato ou adquirido, quer seja concebido apenas pelo atributo do pensamento ou apenas pelo da extensão, quer, enfim, esteja referido, ao mesmo tempo, a ambos os atributos. Compreendo, aqui, portanto, pelo nome de desejo, *todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir.* (Spinoza, 2013, pp. 237-239, grifos nossos).

Essa definição final do desejo demonstra que este sofre variações de acordo com o nosso variável estado, estado este que conduz o desejo ora pelo entendimento (consciente) ora pela imaginação (inconsciente), sem, no entanto, modificar sua natureza fundamental, isto é, obedecer sempre à lei fundamental do *conatus*. A versatilidade e instabilidade dos desejos humanos, que é o seu aspecto mais evidente, coincide com a permanência da natureza essencial do desejo que, em todas as suas formas, remete sempre para uma única fonte: o *conatus* ou tendência à perseverança no seu ser. Confirma-se, assim, a dupla determinação do desejo humano que o faz surgir simultaneamente de uma causa geral e de causas particulares. Todos os conflitos da vida emocional serão explicados a partir daí.

SUICÍDIO: UM DESEJO IMPOSSÍVEL

O desejo de autotransformação, advindo da compreensão da necessidade da própria natureza, torna possível que os homens, na medida de suas respectivas potências corporais e intelectuais, se esforcem por tornarem-se artífices de sua própria existência. Tornar possível esse modelo(artífice) de natureza humana proposto por Spinoza não é tarefa simples, pois deve-se levar em consideração que os homens nem sempre observam os preceitos

da razão. Por possuírem uma potência limitada estão sujeitos à ação de forças externas, que podem se tornar mais potentes que sua natureza, impedindo-os de alcançarem o que lhes é útil, mesmo que isso seja reconhecidamente positivo para eles. Isso ocorre porque, como surgem de causas externas, as paixões podem impedir que os seres humanos avaliem de forma clara e reconheçam o verdadeiro bem e a verdadeira utilidade, interferindo na própria atividade do *conatus* em busca do que lhes é útil. Em face disso, Spinoza (2013, p. 285) – citando Ovídio – afirma ser efeito da limitação da potência da razão sobre os afetos, o fato de que “*vejo o que é melhor e o aprovo, mas sigo o que é pior*”.

É na parte IV da *Ética* intitulada “Da Servidão Humana, ou Da Força dos Afetos”, que aparece nominalmente o tema do suicídio, situado no âmbito da servidão. A servidão é a impotência humana para dominar e contrariar os afetos. Assim, a equivalência proposta entre a situação de servidão e o domínio dos afetos nos mostra um traço característico da primeira: porque os afetos são estados da mente, a servidão envolve um conflito interno do homem consigo mesmo, ainda que as paixões sejam determinações da mente por causas exteriores. Ainda no prefácio Spinoza (2013, p.263) afirma: “[...] o homem submetido aos afetos não está sob o seu próprio comando, mas, sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior.”.

O agente acrático avalia todas as evidências disponíveis, considerando variáveis como regras morais, interesses pessoais e normas sociais predominantes. Ele conclui que uma determinada ação é preferível a outra, mas escolhe realizar a ação que, segundo seus próprios critérios imaginativos, é a pior. Se essa ação é intencional, então resulta de uma deliberação que a caracteriza como a melhor a ser feita. Isso conduz o agente a escolher, ao mesmo tempo, o que considera ser o melhor e o pior, resultando em uma evidente contradição.

Sendo a razão a via por meio da qual o homem pode desvencilhar-se das amarras da servidão, Spinoza (preocupado em se fazer entender pelo seu leitor) julga necessário apresentar seus ditames, nos dizendo que:

Como a razão não exige nada que seja contra a natureza, ela exige que cada qual ame a si próprio; que busque o que lhe seja útil, mas efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição; e, mais geralmente, que cada qual se esforce por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser. (Spinoza, 2013, p.287)

Como a virtude consiste em agir de acordo com as leis da natureza, podemos concluir que seu fundamento é o esforço para preservar o próprio ser, e que a felicidade reside na capacidade de manter essa preservação. A virtude deve ser desejada por si mesma, não havendo nada que lhe seja preferível ou mais benéfico para nós. Finalmente, aqueles que cometem suicídio têm um ânimo impotente e são completamente dominados por causas externas que contradizem sua natureza.

Sendo sempre externas as causas que levam à impotência humana, tornar-se potente significa isolar-se das relações? Poderíamos perguntar, a resposta seria certa: não. Além de seres de razão, somos seres afetivos, o que implica a impossibilidade de não afetarmos e não sermos afetados. Por afeto Spinoza (2013, p. 163) compreende

[...] as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções. Explicação. Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão.

Segue-se disso que é totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser, e que vivamos de maneira que não tenhamos nenhuma troca com as coisas que estão fora de nós. Existem, pois, muitas coisas fora de nós que nos são úteis e por isso devem ser apetecidas. Vemos, portanto, que o ganho de potência nada tem a ver com uma busca solitária, pelo contrário, está relacionada ao bom uso que cada um faz de sua afetividade. Trata-se, arrisco dizer, de um processo de reconciliação com os afetos e este se dá através do conhecimento das causas dos afetos. Spinoza é categórico ao afirmar que “nada é mais útil ao homem do que o próprio homem” (EIVP18S).

Ora, se o desejo é a essência atual do homem e se a essência humana consiste na

busca indefinida por sua conservação, como é possível desejar matar a si mesmo?

Seria uma contradição afirmar que o homem deseje matar a si mesmo, pois, conforme vimos, não existe nada na natureza humana que possa atentar contra sua própria existência. Talvez por ser sua obra magna uma ética voltada para a alegria (leia-se vida ativa), a pulsão de morte oriunda da própria natureza não é admitida por Spinoza, que prevê apenas três casos em que o suicídio pode ocorrer e em nenhum deles é pela necessidade da sua própria natureza, mas coagido por causas exteriores. Diz ele, no escólio da proposição 20 da parte IV da *Ética*:

Ninguém, portanto, que não seja dominado por causas externas e contrárias à sua natureza, descuida-se de desejar o que lhe é útil, ou seja, de conservar o seu ser. Quero, com isso, dizer que não é pela necessidade de sua natureza, mas coagido por causas exteriores, que alguém se recusa a se alimentar ou se suicida, o que pode acontecer de muitas maneiras. Assim, alguém se suicida coagido por outro, que lhe torce a mão direita, a qual, por acaso, segurava uma espada, obrigando-o a dirigi-la contra o próprio coração. Ou, se é obrigado, como Sêneca, pelo mandato de um tirano, a abrir as veias, por desejar evitar, por meio de um mal menor, um mal maior. Ou, enfim, porque causas exteriores ocultas dispõe sua imaginação e afetam o seu corpo de tal maneira que este assume uma segunda natureza cuja ideia não pode existir na mente (pela prop. 10 da P3). Que o homem, entretanto, se esforce, pela necessidade de sua natureza, a não existir ou a adquirir outra forma, é algo tão impossível quanto fazer que alguma coisa se faça do nada, como qualquer, com um mínimo de reflexão, pode ver. (Spinoza, 2013, p. 291).

Assim, ninguém pode desejar ser feliz, agir e viver bem sem, ao mesmo tempo, desejar ser, agir e viver. Desejo, em Spinoza, é uma potência ligada a vida, à sua autoconservação e autoexpansão. Tudo o que contraria a existência não pode ser oriundo do desejo, uma vez que este só apetece o que lhe é útil. Podemos apetecer inúmeras coisas, boas ou más, mas se desejamos, é bom para nós. O suicídio dá fim a vida, contraria todos os esforços para se manter na existência. A vontade de matar a si mesmo revela o estado impotente em que se encontra um indivíduo, não digo minimamente impotente, mas maximamente impotente. Seria

como que um profundo estado de melancolia, extremamente perigoso e ameaçador a vida, causado necessariamente, conforme vimos, por forças externas mais fortes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O suicídio, analisado a partir do pensamento de Spinoza, jamais será proveniente do desejo de um indivíduo livre, mas do desejo equivocadamente despertado, por coação, de um indivíduo em estado de servidão. Quando dominados pelas paixões, os seres humanos podem ser levados a tomar decisões contrárias ao seu bem-estar, mas isso resulta da impotência da razão sobre os afetos.

Em última análise, a reflexão de Spinoza sobre o suicídio nos leva a entender que, para ele, a verdadeira liberdade está em viver de acordo com a razão, buscando sempre o que é útil e positivo para a conservação da existência. O suicídio, visto sob essa luz, é uma impossibilidade lógica e prática, uma vez que contraria o esforço fundamental de todo ser humano de perseverar na existência. Assim, Spinoza nos oferece uma visão de vida focada na racionalidade, na busca do conhecimento e na harmonia com a natureza, enfatizando a importância da vitalidade e da atividade na existência humana.

REFERÊNCIAS

CHAUÍ, Marilena. **Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DELBOS, Victor. **O Espinosismo.** Tradução de Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

ESPINOSA, Bento. **Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos.** Tradução de Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

ESPINOSA, Bento. **Tratado da Reforma do Entendimento.** Tradução de Abílio Queirós. Edição bilíngue. Lisboa, Edições 70, 1969.

MOREAU, Pierre-François; STEENBAKKERS, Piet. **Œuvres – IV ÉTHIQUE.** Paris: Presses Universitaires de France, 2020.

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



SOBRE A DEFINIÇÃO DE AFETO NA EIII DE BENEDICTUS DE SPINOZA *

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA **

INTRODUÇÃO

Independentemente do êxito ou do fracasso das tentativas, muitos filósofos na modernidade tentaram elaborar uma ciência, com propriedades matemáticas, que pudesse elucidar *a origem e a natureza dos afetos* (EIII)¹. De acordo com Marilena Chauí (2011, p. 52 [Nota 39]), Benedictus de Spinoza (1632-1677) obteve êxito nessa empreitada, pois construiu de fato uma ciência demonstrativa dos afetos. A teoria dos afetos é exposta na EIII segundo a ordem geométrica, ou seja, conforme o modelo de demonstração euclidiana. Em virtude do método geométrico, Spinoza “exib[ui] os elementos mais simples e constr[uiu] uma geometria dos afetos” (Jaquet, 2011, p. 96). Dessa forma, percebemos a elevação dos afetos à condição de objeto no âmbito matemático. Em outras palavras, os afetos possuem causas determinadas.

Ao lermos a EIII, percebemos que Spinoza afasta-se da tradição teológico-religiosa, na qual considera os afetos contrários às leis naturais. Contudo, para Spinoza, o homem não é “um império num império” (EIIIPref.), mas parte inerente à ordem da Natureza. Segue-se

a partir daí que suas paixões e ações não são perturbadoras da ordem natural, mas efeitos necessários por sermos modos finitos de uma Natureza absolutamente infinita. Dessa maneira, não haveria nenhum privilégio ao homem, pois este, não sendo “um império num império”, está sujeito às leis naturais. A partir dessas considerações, resta-nos o seguinte questionamento: o que é um *afeto*?

1 O QUE É UM AFETO?

Como dito anteriormente, a terceira parte da *Ética* é dedicada à ciência dos afetos. Em outras palavras, a noção mais explorada por Spinoza, na EIII, é a de *afeto*. Quando lemos atentamente a EIII, encontramos duas definições para a mesma noção. A primeira definição de *afeto* é encontrada no início da EIII, enquanto a segunda está no final da mesma parte. No início da EIII, Spinoza entendeu por *afeto* “as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (EIIIDef.3). Enquanto no final da EIII (*Definição geral dos Afetos*), o *afeto* é entendido como uma *paixão do ânimo*. É interessante observar que na EIIIDef.3, a noção de *afeto* envolve *paixões e ações*. Na definição presente no final da EIII, o *afeto* é entendido como *paixão do ânimo*. A partir dessas considerações, resta-nos o seguinte questionamento: existem divergências entre as definições de *afeto*, apresentadas na EIII, ou essas se complementarizam? A seguir, analisaremos uma definição de cada vez e, posteriormente, a relação entre as referidas definições.

Antes de avançar, é importante esclarecer o que é Deus e seus atributos na filosofia spinozana. O real coincide com a Substância (ou Deus). Já os atributos são expressões constitutivas da essência da Substância. De acordo com EIDef.6, Deus é “um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infini-

* O artigo é fruto de atualizações referentes aos dois últimos tópicos do primeiro capítulo da minha dissertação de mestrado. Cf. LIMA, Francisca Juliana Barros Sousa. Esperança e liberdade na constituição do Estado em Benedictus de Spinoza. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2014.

** Mestra em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ (UECE) e doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Integrante do grupo de pesquisa GT Benedictus e Spinoza - UECE. E-mail: juliana.barros@uece.br
1 Para as citações da *Ética* de Benedictus de Spinoza usaremos a sigla E. Quanto às subdivisões da referida obra, apontaremos a parte citada em algarismo arábico seguido de outras indicações, a saber: App.=Apêndice; Ax.=Axioma; Cor.=Corolário; Def.=Definição; Def.Aff.=Definições dos Afetos; Dem.=Demonstração; Exp.=Explicação; Lem=Lema; P=Proposição; Post=Postulado; Pref.=Prefácio; Sch.=Escólio. Exemplos de citações: EIIP38Cor.; EIIIDef.Aff.48.

tos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”. Isso implica dizer que a Substância é *causa de si* e de tudo o que existe. Os homens, por sua vez, são modos finitos que expressam de forma certa e determinada a potência infinita de Deus (ou Substância) através dos atributos Pensamento e Extensão.

“A essência do homem (pelo corol. da prop. prec.) é constituída por modos definidos dos atributos de Deus” (EIIIP11Dem.). Em outras palavras, o homem é constituído por um corpo e uma mente, expressões dos atributos Extensão e Pensamento. Vale lembrar que embora os referidos atributos sejam diferentes, esses exprimem a essência de uma Substância única. Como o corpo e a mente são modificações dos atributos de uma mesma Substância, então “um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras” (EIIIP7Sch.). Nesse sentido, “a ordem e conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (EIIIP7).

Nesse contexto, é importante asseverar que “há uma relação de reciprocidade e expressão entre mente e corpo, ou seja, ambos são ativos ou passivos simultaneamente, isto é, o que é ação no corpo é ação na mente, e da mesma maneira, o que é paixão no corpo é também uma paixão na mente e vice-versa” (JESUS, 2015, p. 164). Isso se deve ao fato de o corpo ser “o objeto da ideia que constitui a mente humana” (EIIIP13). Tudo o que acontece no corpo é percebido pela mente, ou seja, “se o objeto da ideia que constitui a mente humano é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente” (EIIIP12). Então, “o homem consiste de uma mente e de um corpo, e que o corpo humano existe tal como o sentimos” (EIIIP13Cor.).

Levando em consideração esses esclarecimentos, a definição de *afeto* encontrada no início da EIII envolve as afecções do corpo, as variações de potência e as ideias dessas afecções. Em outras palavras, o *afeto* se relaciona diretamente às afecções corporais e suas ideias que geram um aumento ou diminuição da potência de agir e pensar. Para entender essa definição, analisaremos o que cada um desses termos significa isoladamente para, em um segundo momento, entendermos como esses se articulam na construção da própria definição de *afeto*.

O termo *afecção* se refere às modificações vivenciadas por um modo finito. De acordo com Deleuze (2002, p. 55), as *afecções* são “imagens ou marcas corporais” e as “suas ideias englobam ao mesmo tempo a natureza do corpo afetado e a do corpo exterior afetante”. Nesse sentido, as *afecções corporais* são marcas deixadas em nosso corpo pelos corpos exteriores. Melhor dizendo, essas imagens ou marcas corporais são “afecções do corpo humano, cujas ideias representam os corpos exteriores como presente a nós (pelo esc. da prop. 17 da P2), isto é (pela prop. 16 da P2), cujas ideias envolvem a natureza de nosso corpo e, ao mesmo tempo, a natureza presente de um corpo exterior” (EIII-P27Dem.).

Observou-se que, em regra geral, a afecção (*affectio*) se referia diretamente ao corpo, ao passo que o afeto (*affectus*) se referia ao espírito. Mas a verdadeira diferença não está aí. Ela existe entre a afecção do corpo e sua ideia que envolve a natureza do corpo exterior, por uma parte, e, por outro lado, o afeto que implica tanto para o corpo como para o espírito um aumento ou uma diminuição da potência de agir. A *affectio* remete a um estado do corpo afetado e implica a presença do corpo afetante, ao passo que o *affectus* remete à transição de um estado a outro, tendo em conta a variação correlativa dos corpos afetantes (Deleuze, 2002, p. 56).

Quando constituímos relações com outros modos finitos, essas relações nos deixam marcas corporais que incidem no aumento e diminuição de nossa potência de agir e pensar (*conatus*). É interessante observar que a “potência de agir”, que Spinoza fez referência na definição de *afeto*, no início da EIII, se identifica com a própria essência do homem, o *conatus*. Segue-se que o *conatus* é o “esforçar-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (EIIIP6). Contudo, devemos atentar que o *conatus* também é “um princípio de expansão e de aprimoramento, ou seja, de busca de uma ‘perfeição’ maior, o que se traduz por um esforço contínuo de aumento da própria potência do indivíduo” (Pereira, 2008, p. 74). Então, quando Spinoza fez referência ao aumento e diminuição da potência de agir na definição de *afeto*, tratava-se das dinâmicas de afirmação ou não do *conatus*.

A partir da explicação da EIIIDef.3, Spinoza pontuou: “assim quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por

afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão” (EIIIDef.3Exp.). Os *afetos* provenientes de uma causalidade adequada são *ações*, enquanto os *afetos* provenientes de uma causalidade inadequada são *paixões*. Spinoza entendeu por *causa adequada* “aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma” (EIIIDef.1). Ou seja, a *causa adequada* envolve o *afeto* que é compreendido clara e distintamente pela própria natureza do modo finito. Por *causa inadequada* ou parcial, Spinoza compreendeu “aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só” (EIIIDef.1). Quer dizer, o efeito produzido não é compreendido pela própria natureza do modo finito, mas é determinado diretamente pela exterioridade.

A partir desses elementos, podemos afirmar que o *afeto* é um modificador de potência. Vale salientar que essa definição de *afeto* se refere às afecções corporais e às modificações mentais. Melhor dizendo, como “a mente é ideia do corpo, o que acontece nele como afecção ela o experimenta como um afeto, ou seja, como uma ideia da afecção” (Jesus, 2015, p. 168). A mente, por ter como objeto de sua ideia o corpo, “forma um conceito das afecções de seu corpo” (Jaquet, 2011, p. 104). Assim, o *afeto*, tendo em vista sua realidade mental, envolve *ideias adequadas* e *ideias inadequadas*. A *ideia adequada* é uma ideia considerada em si mesma “sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira²” (EIIIDef.4). Por sua vez, a *ideia inadequada* é uma ideia parcial e mutilada. Essa parcialidade da *ideia inadequada* advém da mente, na medida em que opera umnexo de ideias que procura explicar o real apartado das suas verdadeiras causas.

Como havíamos pontuado no início deste artigo, há uma segunda definição para a noção de *afeto*, presente no final da EIII (*Definição geral dos Afetos*). De acordo com essa definição, “o afeto, que se diz *pathema* [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele, ideia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra”

² Uma ideia verdadeira se refere à compreensão completa do conteúdo da ideia. Nesse sentido, “jamais poderíamos errar em nossa apreensão de que entendemos a coisa perfeitamente” (Wilson, 2011, p. 166).

(EIIIDef. geral dos Aff.). Na referida definição, a noção de *afeto* “se diz *pathema* [paixão] do ânimo”. Porém, na EIIIDef.3, Spinoza entendeu que a definição de *afeto* envolve *paixões* e *ações*. Por qual motivo, Spinoza não se referiu as *ações* na *Definição geral dos Afetos*? Existem divergências entre as duas definições?

É interessante salientar que na definição encontrada no início na EIII, é notória a ênfase dada ao corpo e à mente, enquanto na Def. geral dos Aff. o aspecto salientado é o mental. Outro ponto a ser destacado é que na EIIIDef.3Exp., a noção de *afeto* envolve as *paixões* e as *ações*. Já na definição encontrada no final da EIII, o filósofo enfatizou apenas o aspecto passional do *afeto*. Acreditamos que as duas definições de *afeto*, presentes na EIII, não são divergentes, mas complementares. Essa assertiva se fundamenta no que Spinoza escreveu antes da *Definição geral dos Afetos*. Na explicação sobre o afeto de luxúria, Spinoza pontuou que:

De resto, pelas definições dos afetos que acabamos de explicar, fica claro que todos eles provêm do desejo, da alegria ou da tristeza, ou melhor, que não são senão estes três afetos, designados habitualmente por nomes diferentes, em função de suas diferentes relações e denominações extrínsecas. Se, agora, quisermos tomar em consideração estes três afetos primitivos e o que antes dissemos sobre a natureza da mente, podemos definir os afetos, enquanto relacionados apenas à mente, tal como se segue (EIIIDef.Aff.48Exp.).

Na citação, Spinoza afirmou que os afetos primitivos são o desejo³, a alegria⁴ e a tristeza⁵. Todos os demais afetos são “nomes diferentes, em função de suas diferentes relações e denominações extrínsecas”, ou seja, os demais afetos decorrem dos afetos primitivos. Além disso, o filósofo deixou claro que na sequência dessa passagem enfatizaria o aspecto mental da noção de *afeto*. Então, podemos aferir que as duas definições de *afeto* não apresentam divergências entre si, mas são complementares. A *Definição geral dos Afetos* é apresentada tendo em

³ “O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira” (EIIIDef.Aff.1).

⁴ “A alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior” (EIIIDef.Aff.2).

⁵ “A tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor” (EIIIDef.Aff.3).

vista um objetivo específico, a saber: trabalhar a questão da servidão humana e, posteriormente, sua liberdade. Em outras palavras, o objetivo de Spinoza foi “determinar a força dos afetos e a potência da mente sobre eles” (EIIIP56Sch.). Por esse motivo, Spinoza apresentou a *Definição geral dos Afetos* “enquanto relacionados apenas à mente” (EIIIDef. Aff.48Exp.).

2 AFETOS PASSIVOS (PAIXÕES) E AFETOS ATIVOS (AÇÕES)

Como vimos anteriormente, o afeto (*afectus*) é o resultado de uma afecção (*affectio*) corporal que aumenta ou diminui a potência de agir. Quer dizer, são modificações produzidas em um modo finito por efeito da ação de outros modos. Assim, podemos dizer que as modificações que os modos produzem sobre outros são chamadas de *afecções*. Segue-se que a mente vivencia as afecções corporais como afetos. Existem afetos passivos (paixões) e afetos ativos (ações).

De acordo com a EIIIDef.3Exp., quando somos *causa adequada* da afecção, o afeto é ativo (*ação*). Caso contrário, quando somos *causa inadequada* da afecção, o afeto é passivo (*paixão*). Nos afetos passivos, a mente tende a conceber a natureza dos outros corpos juntamente com a natureza de nosso corpo. Em outras palavras, o corpo é afetado de modo a ser apenas causa parcial, causa inadequada. Por sua vez, nos afetos ativos o corpo não é causa parcial de suas ações, pois “conhece as suas próprias relações e de que forma suas relações se compõem com a de outros corpos” (Merçon, 2009, p. 46).

De acordo com Ferreira (2002, p. 124), as *ações* e as *paixões* se diferem tendo por base três critérios, a saber: *ético*, *ontológico* e *gnosiológico*. O critério *ético* aponta que a paixão “corresponde à dependência e a ação à autonomia” (Ferreira, 2002, p. 124). No critério *ontológico*, os afetos são provenientes das relações de um modo finito com outros. Isso implica dizer que essas relações aumentam ou diminuem a potência de agir e pensar do modo finito. Nesse sentido, o critério *ontológico* sustenta que “quanto mais excelente for o objeto a que aderimos, mais ativos seremos” (Ferreira, 2002, p. 125). Caso contrário, podemos dizer que quanto menos excelente for o objeto, ao qual estabelecemos relações afetivas, mais passivos seremos. Segue-se que o *summum bonum*, o objeto mais

excelente, é decorrente da união do modo finito com toda a Natureza inteira, objeto de estudo da EV.

O último critério distintivo, apontado por Ferreira (2002, p. 125), é o *gnosiológico*. A *paixão* se relaciona ao conhecimento parcial e mutilado da realidade, enquanto a *ação* se relaciona ao conhecimento adequado. De acordo com Spinoza, “as paixões só estão referidas à mente enquanto ela tem algo que envolve uma negação, ou seja, enquanto ela é considerada como uma parte da natureza, a qual, por si só, sem as outras partes, não pode ser percebida clara e distintamente” (EIIIP3Sch.). Assim, a diferença entre as *ações* e as *paixões*, do ponto de vista *gnosiológico*, repousa no fato de que as *paixões* são associadas ao conhecimento mutilado e as *ações* ao conhecimento claro e distinto.

CONCLUSÃO

O estudo empreendido por Spinoza, na EIII, não deve ser entendido como algo que possui um fim em si mesmo. Esse estudo é um meio para compreender uma série de questões desenvolvidas no decorrer da *Ética* como: o homem, sua felicidade e liberdade. Além disso, o estudo dos afetos é fundamental para a compreensão da ciência da política desenvolvida pelo filósofo. Através dos afetos, entendemos como o homem se relaciona com outros e constituem o *imperium*⁶. De acordo com Silva (2020, p. 248), “a conservação e fortalecimento do corpo político dependem da sincronia entre os afetos comuns e o trabalho institucional sobre esses afetos”. Spinoza também salientou que os afetos são inerentes à natureza humana. Nesse sentido, não podemos pensar na ética e na política spinozanas desvinculadas daquilo que é naturalmente humano, os afetos.



⁶ *Imperium* deve ser entendido como “estrutura organizada e unitária de poder [que] tornando-se uma no poder, é enfim; nesta medida, o ‘imperium’ é o conceito que dá ao Estado de Spinoza uma noção de soberania auto-organizada” (Campos, 2010, p. 363).

REFERÊNCIAS

CAMPOS, André Santos. **Jus sive potentia:** direito natural e individuação em Spinoza. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

CHAUÍ, Marilena. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa:** filosofia prática. Tradução Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. **Razão e Paixão:** o percurso de um curso. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

JAQUET, Chantal. **A unidade do corpo e da mente:** afetos, ações e paixões em Espinosa. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

JESUS, Paula Bettani Mendes de. Considerações acerca da noção de afeto em Espinosa. **CADERNOS ESPINOSANOS**, São Paulo, n. 33, p. 161-190, 2015.

LIMA, Francisca Juliana Barros Sousa. **Esperança e liberdade na constituição do Estado em Benedictus de Spinoza.** 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Mestrado Acadêmico em Filosofia do Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2014.

MERÇON, Juliana. **Aprendizado ético-afetivo:** uma leitura spinozana da educação. São Paulo: Editora Alínea, 2009.

PEREIRA, Rafael Rodrigues. O conatus de Spinoza: auto-conservação ou liberdade? **CADERNOS ESPINOSANOS**, São Paulo, n. 19, p. 73-91, 2008.

SILVA, Daniel Santos da. **Conflito e resistência na filosofia política de Espinosa.** Campinas: UNICAMP, 2020.

SPINOZA, B. **Spinoza opera.** Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; Ristampa 1972. Milano: Edição Eletrônica a cura di Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.

SPINOZA, B. **Ética.** Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

WILSON, Margaret D. Teoria do conhecimento de Spinoza. In: GARRET, Don (org.). **Spinoza.** São Paulo: Ideias e Letras, 2011. p.123-183.





ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE OS AXIOMAS DA *ÉTICA I* DE SPINOZA RELATIVAMENTE AOS *ELEMENTOS DE EUCLIDES*

JORGE GONÇALVES DE ABRANTES*

1 PRÓLOGO

Euclides de Alexandria, o mais célebre e notável geômetra grego da Antiguidade Clássica, foi o primeiro matemático a empregar um método dedutivo-sintético puramente geométrico para demonstrar um amplo e robusto conjunto de resultados matemáticos, dispostos em seu principal tratado de geometria, intitulado de *Os elementos*, ou apenas de *Elementos*. O modelo demonstrativo euclidiano consiste em enunciar uma coleção de premissas autoevidentes para deduzir dela um amplo conjunto de resultados. Tais premissas têm *status* de indemonstrável e são de três tipos, a saber, definição, postulado e axioma; mas consideraremos aqui apenas os axiomas (ou as *noções comuns*).

Os axiomas euclidianos têm *status* de noções totalizantes e/ou conceitos genéricos, pois se apresentam sob um aspecto distinto dos demais *princípios de demonstração*, pois não são apenas *hipóteses fundantes* de uma teoria abstrato-formal; mas afirmações de verdades autodeterminadas e autossuficientes, e, por isso, de entendimento e assentimento imediatos. Nesse sentido, os axiomas são mais totais e mais fortes do que as *definições* e os *postulados*, pois, enquanto o primeiro trata de *conceitos primitivos* e o segundo de *conceitos específicos*, os axiomas tratam de verdades gerais e evidentes, e, por isso, comuns a todos os saberes e ciências. Em suma, o *axioma euclidiano* é uma sentença cujo enunciado declara coisas autoevidentes e universais.¹

Spinoza, decerto influenciado pelo rigor lógico-formal e pelo êxito demonstrativo dos

Elementos de Euclides, concebeu seu grande tratado de filosofia, *Ética demonstrada em Ordem Geométrica*, conforme a maneira de demonstrar dos antigos geômetras. Entretanto, ainda que Spinoza se haja servido da ordem dedutivo-sintética dos *Elementos* de Euclides para compor sua *Ética*, há diferenças e divergências flagrantes entre um e outro, tanto na forma quanto no conteúdo, de modo que apontaremos aqui algumas dessas distinções. Assim, em vista das possíveis distinções entre os axiomas euclidianos e spinozanos, pretendemos examinar doravante os axiomas da primeira parte da *Ética*.

2 AXIOMAS SPINOZANOS

A disposição/composição da *Ética* referente aos seus axiomas é como se segue: a Primeira Parte apresenta sete axiomas; a Segunda Parte apresenta dez axiomas; a Terceira Parte não apresenta axiomas; a Quarta Parte apresenta apenas um axioma; a Quinta Parte apresenta dois axiomas. Como dito na introdução, examinaremos e discutiremos apenas a *Ética I*. Assim, a Primeira Parte da *Ética* enuncia os seguintes axiomas²:

- I. Tudo que é, ou é em si ou em outro.
- II. Aquilo que não pode ser concebido por outro deve ser concebido por si.
- III. De uma causa determinada dada segue necessariamente um efeito; e, ao contrário, se nenhuma causa determinada for dada é impossível que siga um efeito.
- IV. O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve.
- V. Coisas que nada tem em comum uma com a outra também não podem ser entendidas uma pela outra, ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra.

* Possui graduação em Física (bacharelado) pela Universidade Federal da Paraíba (2013), graduação em Física (licenciatura) pela Universidade Federal da Paraíba (2017) e mestrado em Filosofia (Ufpe-Ufpb-Ufrn) pela Universidade Federal da Paraíba (2017). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Moderna.

1 Cf. DE ABRANTES, 2019, pp. 61-63.

2 Spinoza, 2015a, pp. 47-49.

VI. A ideia verdadeira deve convir com o seu ideado.

VII. O que quer que possa ser concebido como não existente, sua essência não envolve existência.

Anteriormente, quando abordamos brevemente os *Elementos* de Euclides, assinalamos que um axioma (ou uma noção comum) é uma sentença que enuncia uma verdade geral para todos os tipos de saberes e ciências, seja para um determinado ramo do conhecimento, seja para todos os ramos do conhecimento. Esse é o entendimento que se tem por axioma nas ciências positivas, assim como também esse é o entendimento que se tem nas ciências positivas quanto à legitimidade de um axioma. Além disso, na matemática, enquanto ciência positiva, há a condição de que um legítimo axioma não deve estar condicionado de nenhuma maneira às definições e aos postulados, como mostramos precisamente ao tratar dos *Elementos* de Euclides em outro lugar³. Já em relação a Spinoza, as concepções e as características de um axioma mudam bastante.

Na *Carta N° 9*⁴, ao distinguir definição de axioma, Spinoza explica que enquanto uma definição deve tratar de essências e afecções de coisas, um axioma deve tratar de verdades gerais e eternas. Assim, o axioma tem um alcance e uma aplicação maior que as definições, posto que um axioma, diferente de uma definição, não declara o que a coisa é e como pode ser concebida, mas apenas declara verdades universais e imutáveis. Conforme esse aspecto conceitual, vemos que as concepções de axioma, tanto em Spinoza como em Euclides, coincidem. No entanto, há alguns aspectos que diferenciam as concepções spinozana e euclidiana de axioma quanto à função, de maneira que somente se apercebe deles examinando e discutindo o conteúdo dos axiomas de Spinoza, como o faremos doravante.

³ Cf. De Abrantes, 2019; 2020.

⁴ Aqui cabe esclarecer o seguinte: consideramos que as cartas são uma fonte imprescindível para o estudo das obras de Spinoza, embora se afirme que não se deve exigir delas uma total coerência com o que é afirmado na *Ética*. Assim, não somos contra o uso da *Carta 9* para fundamentar uma hermenêutica da *Ética*, mesmo que se afirme que Spinoza mudou de ideia no tempo que separa a escrita das cartas da escrita final da *Ética*, visto que percebemos haver uma legítima ligação lógico-conceitual-epistêmica entre ambas.

O axioma I, ao declarar que tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa, faz menção direta às definições de *causa sui*(1), *substância*(3) e *modo*(5)⁵, e faz menção indireta às definições de *atributo*(4) e *coisa livre/coisa necessária*(7)⁶. Aquilo cuja *essência envolve existência* é *em si* porque é *causa de si*, e aquilo cuja *essência não envolve existência* não é *em si* porque não é *causa de si*, mas é efeito da *substância*, uma *afecção* dos infinitos *atributos substanciais*. O *modo* é aquela essência que é *em outra coisa* porque é concepção da essência substancial e por ela é posta e conservada na duração. A *substância* é *em si* porque não carece nem depende de outra coisa para ser, porquanto é concepção de si mesma e se conserva na eternidade por si mesma. Assim, o axioma I pode ser explicado e compreendido por intermédio daquelas coisas que estão postas e dadas no conteúdo das definições primeira, terceira e quinta. Mas, mais que isso, o axioma I pode ser afirmado e sustentado fora de si, já que seu conteúdo pode

⁵ Respectivamente: “*Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente.*” (Spinoza, 2015a, p. 45); “*Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado.*” (Id, *ibid*); “*Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela.*” (Id); “*Por modo entendo afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido.*” (*Ibid*). Spinoza abre a *Ética* com a definição de *causa de si*, que é tudo aquilo cuja *essência envolve existência* porque é algo cuja natureza só pode ser *concebida existente*, pois é aquela essência que é existente por si mesma, sem depender de nenhuma outra coisa que a faça existir ou que a conserve na existência. Na sequência, Spinoza declara o que entende por *substância*, *atributo* e *modo*: A *substância* é aquilo que é *em si* e concebido *por si* porque não depende de outra coisa para ser nem depende do conceito de outra coisa para ser conhecido, pois é o que existe a partir de si mesmo porque tem em si e por si mesmo a força para existir; o *atributo* é aquilo que conhecemos imediatamente como constituindo a essência da *substância*, pois tem como referência a atividade do intelecto para conhecer a essência da *substância*, dado que é o intelecto que permite o conhecimento da essência (ou da existência) de um ente; o *modo* é afecção da *substância*, uma afecção de um determinado *atributo* da *substância*, a exemplo da extensão e do pensamento, ambos *atributos* da *substância*, e do corpo como afecção da extensão e da mente como afecção do pensamento.

⁶ “*É dita livre aquela coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outra a existir e a operar de maneira certa e determinada.*” (Spinoza, 2015a, p. 47). Cf. Chauvi, 1999, p. 78; p. 81; p. 882.

ser evidenciado e determinado por meio dessas definições. O mais controverso nisso tudo, como mostrado acima, é que o axioma I pode ser demonstrado a partir das definições 1, 3 e 5; o que não deveria ocorrer, já que um axioma é tido como um *indemonstrável*.

O axioma II, ao enunciar que o que não pode ser concebido por outra coisa deve ser concebido por si, faz menção direta às definições 1 e 3, e faz menção indireta às definições 5 e 7. A *causa sui* é aquilo que concebe a si mesmo porque é aquilo cuja *essência envolve existência*, de modo que jamais poderia ser concebido por outra coisa. A *substância*, por ser aquela coisa que é *em si* e *por si*, não carece do conceito de outra coisa da qual deva ser formado, de modo que não poderia ser concebida por outra coisa senão ela própria. O *modo*, por ser uma coisa que é *em outra coisa* devido a ser uma *afecção dos atributos substanciais*, jamais poderia ser concebido por si mesmo. E aquela coisa que é dita *livre* só o é pela necessidade da sua própria natureza e pela determinação própria do seu agir, de modo que sua liberdade é concebida por si e em si mesma. Com isso, mostramos que o axioma II pode ser demonstrado por intermédio daquelas coisas que estão postas e dadas no conteúdo das referidas definições. Por efeito disso, o referido axioma pode ser dito um *demonstrável*, pois, como evidenciado acima, pode ser integralmente demonstrado a partir das referidas definições.

O axioma VII, ao sentenciar que a essência do que pode ser concebido como inexistente não envolve a existência, faz menção direta à definição de *causa sui* e menção indireta às definições de *substância* e *modo*. A primeira definição da *Ética* estabelece que uma coisa é existente *se e somente se* a sua essência envolver existência. *Essência envolvendo existência* significa o ente que é *em si* e *por si* porque é autodeterminado e autossuficiente, sendo a própria *substância*; e a *essência desprovida de existência* é o ente que não é em si nem por si porque é produzido e conservado por outra coisa que não ele mesmo, sendo um *modo*. Isso posto, fica evidenciado que o axioma VII pode ser demonstrado por meio daquelas coisas tratadas nas referidas definições, de maneira que o referido axioma pode ser encarado como um *demonstrável*.

Pela maneira como os supracitados axiomas podem ser demonstrados a partir das supracitadas definições, poder-se-ia inquirir⁷ o quão legítimos são esses axiomas (*ax. I, ax. II, ax. VII*) para serem tomados por *noções comuns*. Ou ainda, poder-se-ia indagar o quão legítimos seriam estes axiomas para serem classificados como *indemonstráveis*. Em vista disso, poder-se-ia perguntar o quão coerente e consistente seria tomá-los e aceitá-los por genuínos axiomas para operar uma genuína dedução sintética. Em vista disso, também poder-se-ia inquirir o quão possível seria considerá-los *proposições*, não com *status* de *teoremas*, mas com *status* de *lemas, escólios* e/ou *corolários*.

Por outro lado, há aqueles axiomas spinozanos que podem ser encarados como axiomas na acepção própria e original do termo. Em um primeiro exame, apenas constatamos que os axiomas III e IV aparentam ter *status* de axiomas, pois tratam de coisas universais e indubitáveis a todos os tipos de conhecimentos, notadamente as ciências causais⁸. O axioma III enuncia o *princípio de causalidade*: de uma dada causa determinada segue-se necessariamente um efeito; se não existe qualquer causa determinada, é impossível seguir-se um efeito. Ao enunciar o princípio de causalidade dessa maneira, Spinoza quer dizer que todo efeito tem necessariamente uma causa e toda causa atua necessariamente para produzir um efeito, porquanto, na natureza, nada se dá ou acontece sem causa, além de que, “[...] só existe o que é causado de maneira determinada e só pode ser conhecido o que é causado dessa maneira [...]” (Chauí, 1999, p. 63). Nesse sentido, Spinoza não põe em dúvida aquele que é “[...] o mais firme dos axiomas antigos: “nada vem do nada”, *ex nihilo nihil*.” (Ibid, p. 69). Em se tratando das teorias e concepções determinísticas, a lógica, a razão e a ciência dos entes de realidade não

⁷ Essa inquirição é levantada conforme às atribuições de um axioma em Euclides.

⁸ Se enquadram nesse grupo todas as ciências naturais, a exemplo da física, da química e da biologia. As ciências causais são assim chamadas porque buscam as causas dos fenômenos da natureza. Nesse sentido, as ciências humanas, a exemplo da História, da Política e da sociologia, são também ciências causais, pois buscam as causas para os fenômenos sociais. A matemática não é considerada uma ciência causal na acepção real do termo, porquanto seus objetos e entes não carecem de causalidade real e concreta, dado que são abstrações alheias à realidade e independentes da realidade do mundo concreto.

duvidam de que de toda causa determinada dada segue necessariamente um efeito, já que esta é uma relação necessária (e jamais contingente)⁹. Em vista disso, sem tomar nem levar em consideração as teorias e concepções probabilísticas¹⁰, concluímos que os axiomas III e IV são autênticos axiomas.

O axioma IV declara que o conhecimento do efeito dá-se apenas pelo conhecimento da causa, de maneira que para conhecermos o efeito de uma certa causa, precisamos antes conhecer a causa desse efeito. Ora, o enunciado desse axioma, conforme a ordem causal nele estabelecida, não é uma verdade absoluta, pois o inverso dele é também verdadeiro, já que poderia ser declarado ao contrário e continuar sendo verdadeiro; mas Spinoza desconsidera¹¹ totalmente essa ordem causal. Assim, a sentença “o conhecimento da causa depende do conhecimento do efeito” também é totalmente verdadeira, dado que é completamente possível conhecer uma causa pelo efeito dessa causa. Por exemplo, essa sentença é totalmente válida e realizável para as ciências empíricas, pois o procedimento de investigação delas é analítico, já que deduzem (e/ou induzem) as causas dos eventos naturais através da observação e experimentação dos fenômenos da natureza. Em vista disso, o axioma IV, da maneira que é enunciado, mostra-se como uma verdade seletiva e relativa, pois pode ser questionado, de maneira que caberia inquirir até que ponto pode ser encarado como um legítimo axioma.

O axioma V estabelece que coisas que nada tenham em comum entre si também não podem ser entendidas umas pelas outras; de modo que o conceito de uma não envolve o conceito da outra. O conteúdo deste axioma pode ser demonstrado através das definições 2, 3, 4, 5 e 6, como mostraremos em seguida. Coisas

9 Nesse sentido, Spinoza era um determinista, assim como também o era a sua época.

10 Aqui nos referimos às ciências que estudam os fenômenos e eventos que carregam um certo grau de indeterminação quanto a sua realização e ocorrência, a exemplo da física quântica.

11 Spinoza tinha a firme convicção de que todos aqueles que desconhecem as verdadeiras causas das coisas confundem tudo (Cf. Spinoza, 2015a, p. 53) e que a verdadeira ciência das coisas procede das causas para os efeitos, pois melhor conhecemos os efeitos quanto mais perfeitamente conhecemos suas causas (Ibid, 2015b, pp. 81-85).

ditas *finitas em seus gêneros* (def. 2)¹² delimitam umas às outras porque tem algo em comum, a saber, são de mesma natureza. O conceito de *substância* (def. 3) envolve o conceito de *causa sui* (def. 1) porque a essência da *substância* envolve existência, já que é *em si* e *por si*; e concebida *em si* e *por si*, de modo que *substância* e *causa de si* podem ser perfeitamente entendidas uma pela outra. O *atributo* e a *substância* têm em comum entre si, pois o *atributo* constitui e exprime a essência da *substância* em sua infinita atividade criadora e mantenedora da realidade¹³, de modo que o conceito de *substância* envolve o conceito de *atributo*. Da mesma forma, os conceitos de *substância* e *atributo* envolvem o conceito de *modo* porque as afecções dos *atributos* da *substância* produzem e conservam a totalidade dos *modos*. A sexta definição¹⁴ envolve todos estes conceitos, porque sendo Deus o ente *absolutamente infinito*, sua *essência existente* (*substância*) se constitui e se exprime *infinitamente* (*atributo*) na eterna atividade produtora e conservadora de todas as coisas (*modo*) da natureza. Portanto, o axioma V está demonstrado.

O axioma VI determina que a ideia verdadeira convenha com seu ideado. Isso quer dizer que deve haver uma conformidade entre a ideia e a coisa representada por esta ideia (Cf. Chauí, 1999, p. 680). O ideado não é o próprio objeto, mas é o objeto pensado, de modo que é verdadeiro porque convém ao ideado e não porque convém ao objeto, já que a “[...] forma da ideia verdadeira deve estar contida na própria ideia verdadeira e deve depender da força e natureza do entendimento.” (Teixeira, 2001, p. 51). Dessa maneira, Spinoza opõe o

12 “É dita finita em seu gênero aquela coisa que pode ser delimitada por outra de mesma natureza. P. ex., um corpo é dito finito porque concebemos outro sempre maior. Assim, um pensamento é delimitado por outro pensamento. Porém, um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo.” (Spinoza, 2015a, p. 45).

13 Cf. Chauí, 1999, p. 767; p. 239, nota 1; p. 62, nota 117; p. 806; p. 690; p. 399; p. 739; p. 813; p. 689; p. 736; p. 685; pp. 73-74.

14 “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. EXPLICAÇÃO: Digo absolutamente infinito, não porém em seu gênero; pois, daquilo que é infinito apenas em seu gênero, podemos negar infinitos; porém, ao que é absolutamente infinito, à sua essência pertence tudo o que exprime uma essência e não envolve nenhuma negação.” (Spinoza, 2015a, p. 45).

abstrato ao concreto de forma que o pensamento verdadeiro opera no abstrato e não no concreto; e, do ponto de vista spinozano, sabemos que temos uma ideia verdadeira apenas quando temos uma ideia verdadeira, pois a razão é um processo mental que se desenvolve no plano da abstração, separado da realidade concreta, de maneira que a razão pensa ideias gerais e não se apodera da própria coisa (Cf. Teixeira, 2001, p. 33; p. 29; p. 87). Assim, o axioma VI é válido para os conhecimentos puros e abstratos, a exemplo das matemáticas; porém, não o é para os conhecimentos empíricos, de modo que sua generalidade e universalidade como verdade pode ser posta em dúvida. Nesse sentido, poder-se-ia indagar até que ponto o axioma VI deve ser tomado e tratado como uma verdade geral.

Assim, pelo evidenciado acima, consideramos cabível a seguinte indagação: até que ponto os axiomas spinozanos podem ser considerados como leis gerais reguladoras de uma demonstração à maneira dos géometras? Ou ainda: em que medida os axiomas spinozanos podem ser tomados como regras *a priori*, ou como *operadores apriorísticos*, para operar uma autêntica dedução sintética?

Levando a discussão para outro lado, examinaremos também os axiomas spinozanos segundo as considerações que o próprio Spinoza faz na *Carta Nº 9*. Nesta referida carta, como já abordado aqui, Spinoza explica que um axioma não deve tratar de essências e afecções de coisas, mas deve tratar de verdades gerais e universais. No entanto, quando comparamos as indagações feitas acima com o que Spinoza afirma sobre um axioma, ocorre um impasse. Essa controvérsia surge devido à conexão que mostramos haver entre axiomas e definições, dado que os primeiros puderam ser evidenciados a partir dos segundos. Esse impasse ocorre porque a partir do momento que se demonstra os axiomas a partir das definições, então os axiomas também passam a tratar de essências e afecções de coisas, algo que Spinoza nega na *Carta 9*. Assim, ao vincular um axioma a uma definição de maneira demonstrativa, o axioma passa a dizer o que algo é e como deve ser concebido, isto é, passa a tratar de essências e afecções de coisas. Essa apreciação é também compartilhada por Chauí:

De fato, quando nos acercamos da primeira parte da *Ética*, podemos observar que todas

as suas definições enunciam simultaneamente o que algo é e como é concebido, e todos os axiomas, porque referidos ao que é concebido, dizem como deve ser concebido e são por isso determinados pelas definições e subordinados a elas (1999, p. 62).

Notemos que Chauí vai mais além ao afirmar que os axiomas são determinados pelas definições e, por efeito disso, se subordinam às definições. Dada a natureza de um axioma, indagar-se-ia se esse tipo de relação entre definição e axioma poderia ou deveria mesmo ocorrer; mas, mais que isso, dado que os axiomas são tidos por premissas autoevidentes, autodeterminadas e autossuficientes, esperar-se-ia que não carecessem nem dependessem de outras coisas que corroborassem ou reafirmassem aquilo de que eles já tratam. Assim, indo na contramão do que Spinoza afirma na *nona epístola*, indagar-se-ia quão cabível seria tomar os axiomas por verdades específicas, tratando-os por *essências particulares afirmativas*, isto é, definições de essências. Sobre o *estatuto* dos axiomas spinozanos, Chauí observa que Spinoza:

[...] não discute se são ou não “noções comuns” [...], porém assegura que são verdadeiros porque são concluídos de uma definição que não é definição “de uma coisa qualquer”, mas da coisa concebida em si e por si. Dessa maneira, [...] um axioma é uma verdade concluída de uma definição de essência (Ibid, p. 675).

No ensaio *A definição real na abertura da Ética I de Espinosa*, Chauí aborda e discute o quanto os axiomas decorrem e dependem das definições (Cf. Chauí, 2001, p. 24, nota 22), mostrando que a definição 1 (da causa de si) subordina os axiomas I, II, III, IV e V; a definição 2 (da coisa finita) subordina os axiomas I, II e IV; a definição 3 (da substância) subordina os axiomas I e II; a definição 4 (do atributo) subordina os axiomas II, IV e VI; a definição 5 (do modo) subordina os axiomas I, II, IV e VI; a definição 6 (de Deus) subordina os axiomas I, II, V e VI; e as definições 7 (da coisa livre) e 8 (da coisa eterna) subordinam os axiomas I, III e VII, pois, segundo Chauí, os axiomas I, II e VII referem-se à essência e existência das coisas; os axiomas III, IV e V referem-se à causalidade. Ademais, Chauí ainda aponta a ocorrência de uma relação recíproca entre os axiomas, pois afirma que os axiomas se determinam entre

si pela maneira que se referem à causalidade, à essência e existência, dado que o axioma I (ontológico) incide sobre os axiomas II (gnoseológico) e VII (ontológico), enquanto o axioma III (ontológico) incide sobre os axiomas IV, V e VI (gnoseológicos) (Id, *ibid*).

Ajulgar pelo que Chaui afirma, concomitante às nossas observações, poder-se-ia inquirir o quanto os axiomas spinozanos são verdades gerais e absolutas, já que se mostram dependentes e subordinados às definições, dependentes e conectados entre si, e, ainda por cima, são passíveis de demonstração via definições. Dessa forma, poder-se-ia indagar se são axiomas na acepção própria do termo ou não o são.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, conforme mostramos aqui, alguns dos axiomas spinozanos podem ser corroborados e evidenciados pelas definições, pois, como apontamos, a validade deles não está em si mesmos, mas no conteúdo das definições. Mostramos também que alguns axiomas podem ser demonstrados através das definições e que outros encerram verdades específicas e questionáveis, algo que não deveria ocorrer em se tratando de uma *noção comum*. Em vista disso, concluímos que nem todo axioma spinozano é propriamente um axioma.

Por fim, embora entendamos que tais inquirições sejam relevantes e pertinentes, consideramos que se faz necessário pontuar algumas ressalvas e observações importantes relativamente à axiomática spinozana. A forma como Spinoza declara os pressupostos de seu sistema filosófico-axiomático é bastante inovadora e original para a época dele, pois, além de se distinguir de Euclides em grande medida, apresenta os seguintes aspectos: (A₁) o axioma passa a ser uma regra apriorística de demonstração, determinado e condicionado a agir segundo a norma da definição; (A₂) o axioma deixa de ser um princípio de verdade em si e por si mesmo, passando a ter sua autoevidência e autossuficiência assentada no conteúdo da definição, passando assim a ser uma verdade eterna e geral mediante sua afirmação pelas definições.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, M. (2001). A definição real na abertura da *Ética I* de Espinosa. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, 11(1), 07-28. (<https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/632>).

CHAUÍ, M. **A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa** (volume I). São Paulo: Companhia das Letras, 1. ed., 1999.

DE ABRANTES, J. G. (2020). Algumas considerações sobre as definições da *Ética I* de Spinoza relativamente aos elementos de Euclides. **Cadernos Espinosanos**, (43), 307-344. (<https://doi.org/10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2020.165543>).

DE ABRANTES, J. G. (2019). O método geométrico euclidiano. **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, 10 (20), 57-68. (<https://revistas.uece.br/index.php/conatus/article/view/1628>).

EUCLIDES. **Os elementos**. São Paulo: EdUNESP, 1. ed., 2009.

SPINOZA, B. **Correspondência** [parcial]. In: SPINOZA, B. **Espinosa**. São Paulo: Abril cultural, 3. ed., 1983, pp. 367-392.

SPINOZA, B. **Ética**. São Paulo: EdUSP, 1. ed., 2015a.

SPINOZA, B. **Tratado da emenda do intelecto**. Campinas-SP: EdUnicamp, 1. ed., 2015b.

TEIXEIRA, L. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa**. São Paulo: EdUNESP, 1. ed., 2001.



O DIDATISMO NA RESSIGNIFICAÇÃO DOS CONCEITOS EM SPINOZA

JOSÉ EDINALDO GOMES GUIMARÃES *

INTRODUÇÃO

Para início de conversa, salientamos que o próprio Spinoza reconhece que alguns termos que ele utiliza têm significados diferentes no uso corrente do seu tempo, pois a intenção do nosso filósofo não é realizar nenhuma exegese: “Meu objetivo não é, entretanto, o de explicar o significado das palavras, mas de explicar a natureza das coisas, designando-as por vocábulos que tenham, no que uso corrente, um significado que não se afaste inteiramente daquele que quero atribuir-lhes”. (E3Def20). A professora Olga Pompo afirma que Spinoza não estava interessado nas problemáticas das línguas humanas, contudo, sem deixar de dar pinceladas importantes para a reflexão acerca da linguagem, como no *Tratado da Emenda do Intelecto* onde Spinoza afirma: “E, efetivamente, sem dúvida, a maior parte dos erros consiste apenas em não aplicarmos corretamente os nomes às coisas”. (E2P47Esc), projetando os vocábulos que apresentaria posteriormente na *Ética*. Sobre a questão da linguagem em Spinoza, assevera Pompo (2011).

Não há uma “teoria” desenvolvida da linguagem no sistema de Espinoza. A linguagem não é um problema que Espinoza tenha selecionado como merecedor de ser pensado. Na filosofia de Espinoza, os problemas da linguagem não encontram um lugar sistemático. Espinoza nunca se situa face à tradição de reflexão sobre a linguagem que o antecede ou lhe é contemporânea, nem estabelece qualquer tipo de relação

* José Edinaldo Gomes Guimarães é Licenciado em Pedagogia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA; Licenciado em Português pela Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA; Pós-graduado (especialização) em Ensino de Língua Portuguesa e Literatura pela Faculdade Ateneu – FATE; professor da rede pública municipal de Fortaleza - CE, atualmente é mestrando do Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará – UECE. E-mail para contato: edinaldoguima60@gmail.com

arquitectónica que integre as suas teses sobre a linguagem com alguns outros lugares do seu pensamento. (Pompo, 2011, p. 16).

Na teoria dos afetos de Spinoza, a alegria e a tristeza ocupam a maior parte da economia dessa doutrina, pois correspondem aos movimentos que se dão entre a passagem de uma perfeição menor para uma maior, no caso da alegria; ou de uma perfeição maior para uma menor, no caso da tristeza. Perfeição essa que se caracteriza pelo aumento ou diminuição da potência de agir do corpo e de pensar da mente (desejo). Spinoza observou que a perfeição ora é estimulada ou refreada a partir do instante em que um ou outro afeto mais forte se impõe sobre o mais fraco. A alegria não é a própria perfeição que se busca, mas é fundamental, pois sempre que presente no corpo e na mente eleva a potência de agir e pensar do homem. Por sua vez, não se pode dizer que a tristeza é a própria imperfeição, visto que dada uma alegria mais forte pode superar a tristeza, retomando o aumento da perfeição.

Os afetos são constituídos por causa externa ou interna. Os objetos externos podem afetar um mesmo homem de diversas maneiras, bem como, um mesmo homem pode ser afetado de diversas maneiras por vários objetos. Por esse motivo, as afecções são inúmeras e bastante variadas.

Uma característica comum entre os homens é que, por estarem sob a égide das paixões, as ações destes são de acordo com os afetos que recebem, portanto, um pode julgar como má determinada coisa e outro bom. Ressalte-se, portanto, na natureza humana, a incapacidade para a emissão de juízos finitos, pois ao julgar os outros homens mediante seus próprios afetos e sua própria percepção, o homem tem apenas uma ideia imaginária da natureza do outro homem, tendo uma ideia superficial não é capaz senão de emitir apenas um juízo equivocado do outro.

Assim, partindo dos chamados afetos primários – alegria, tristeza e desejo –, Spinoza reflete sobre os seus derivados e nos possibilita conhecermos sua conceitualização a fim de empregarmos adequadamente ao citá-los no léxico spinozano. Inicialmente analisaremos as principais gradações dos afetos da alegria, da tristeza e do desejo que são denominados por Spinoza por **amor** e ódio.

1 A CONCEITUALIZAÇÃO DOS VOCÁBULOS AMOR E ÓDIO NA DOCTRINA DOS AFETOS SPINOZANA

Em seguida, como as palavras são uma parte da imaginação, isto é, fingimos muitos conceitos na medida em que elas se compõem na memória de maneira vagante a partir de alguma disposição do corpo, por isso, não há que duvidar que também as palavras, igualmente à imaginação, possam ser causa de muitos grandes erros, a não ser que com grande trabalho nos acautelemos delas. (TIE, §89).

“Quando amamos uma coisa semelhante a nós, esforçamo-nos, tanto quanto podemos, por fazer com que, de sua parte, ela nos ame.” (E3P33). O amor e o ódio são afetos que recebem atenção especial na doutrina de Spinoza. Os mesmos são, respectivamente, afetos de alegria e de tristeza, à medida que forem referidos a causas exteriores. “O amor nada mais é do que a alegria, acompanhada da ideia de uma causa exterior, e o ódio nada mais é do que a tristeza, acompanhada da ideia de uma causa exterior”. (E3P13S). Conforme Spinoza, o homem, por ser consciente de si mediante as afecções no corpo, é consciente, também, quando acredita ser causa de alegria ou tristeza dos outros. Essa consciência que gera alegria ou tristeza, ao se referir às causas interiores, receberão outros nomes na filosofia de Spinoza.

O amor não é um afeto primário, mas uma variante do afeto da alegria. Assim, a definição de amor mais completa para Spinoza é: “O amor é uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior”. (E3AD3). Spinoza critica a definição comum de amor como desejo de unir-se à pessoa amada, pois afirma que esta característica não representa a essência do amor, mas apenas uma propriedade do amor. O amor não inclui, necessariamente, desejo, pois as volições dos amantes são também determinações que embora se julgue vindas da vontade nada mais são que determinações,

pois, de acordo com o filósofo, a pessoa amada estando presente ou ausente, o amor existirá independente do desejo de unir-se a ela. A vontade de estar junto de quem se ama gera uma satisfação que aumenta ou intensifica fortalecendo a alegria, que é o afeto primário. O ódio, por sua vez, diz Spinoza: “É uma tristeza acompanhada de uma causa exterior” (E3AD3), sendo assim, se pode dizer sobre o ódio, a semelhança do que foi dito sobre o amor que o mesmo não corresponde a um afeto primário, mas constitui uma variação do afeto da tristeza.

Dado que o amor e o ódio são gradações dos afetos primários de alegria e tristeza, a tristeza, ao refrear a potência de agir do homem, se coloca contrária a essa potência natural de existência, sendo assim, quanto maior for o afeto de tristeza, maior será a força que ela exerce em refrear ou diminuir a capacidade de perseverar no existir. Dessa forma, será tão maior quanto o afeto de tristeza, a alegria que será necessária para vencer o primeiro afeto, isto é, afastar a tristeza e elevar a potência de existir do homem. Sendo, portanto, que a alegria deverá ser diretamente proporcional à tristeza.

Pela exposição spinozana se observa que quando se ama alguém e por algum motivo passa a odiar essa pessoa, o amor que se converteu em ódio, ou melhor, o ódio que dominou o amor é de tal intensidade que, se nunca tivesse amado antes, o ódio não seria tão forte. Obviamente, este ódio que supera o amor, o supera porque é mais forte a ponto de aniquilar completamente o amor. A partir dessa premissa, conclui-se, portanto, que embora a tendência natural da pessoa que ama é conservar o amor pela coisa amada, quando o ódio refreia o amor, esse será tanto maior do que se a pessoa nunca tivesse amado a coisa amada. E o ódio poderá se converter em amor? Mais adiante analisaremos essa indagação.

A mente, portanto, ao imaginar que a coisa amada esta afetada e nela correspondem afetos de amor faz com que o homem se glorie por ser causa desse amor. Sempre que um homem for causa de alegria para o semelhante, se alegrará. Em oposição, isto é, a partir dos afetos de tristeza, o homem é tomado de ódio quando imagina que a coisa amada se liga a outro amor, dessa forma, odiará a coisa amada e terá inveja do outro, caracterizando o fenômeno de **flutuação de ânimo**.

Qualquer limite que o homem se impõe em alguma ação é sempre pensando no melhor para si e busca evitar situações que prejudiquem seu interesse pessoal. Por exemplo, aquele que odeia alguém deseja por fazer o mal ao outro porque o imagina como causa de tristeza. Dado que a tendência natural do homem é buscar a vida, à alegria, esse procurará infligir algum tipo de mal ou até mesmo exterminar aquele que odeia, por causa dessa determinação. Todavia, a consciência e o uso da razão poderão impedir o homem de cometer algum mal ao seu semelhante quando esse é afetado pela imagem das consequências que poderão advir do seu ato. Dessa forma, o esforço por não infligir um mal ao semelhante será mais forte que o desejo de lhe fazer mal, pois a tendência natural de agir sob o controle do afeto é tão grande que “Aquele que odeia alguém se esforçará por fazer-lhe mal, a menos que tema que disso advinha, para si próprio, um mal maior; e, inversamente, aquele que ama alguém, se esforçará, pela mesma lei, por fazer-lhe bem.” (E3P39).

O desejo da mente de manter presente somente aquelas ideias que possam elevar sua força de perseveração e um repúdio total e absoluto a todo efeito contrário, tornam o homem um ser que pelos padrões de uma ou outra moral, pode-se dizer que é cruel. Essa ideia que surge na mente humana de praticar o mal para com o objeto do seu ódio é mais uma faceta do esforço empreendido nessa luta constante pelo agir e manutenção do existir. Embora pareça que haja certa moralidade na proposição referida, o homem, abstém-se de praticar o mal ao seu semelhante que odeia, não por causa de uma moral, mas, aqui, é novamente desejo de conservação, pois a mente percebe claramente, dada ao seu conhecimento e das experiências adquiridas nas afecções, os perigos maiores que podem advir.

Assim, com base nas relações que vão se estabelecendo, um ou outro tipo de afeto vai se intensificando ou sendo refreado devido as constantes atualizações com que a mente humana é afetada a partir das vivências cotidianas, e, assim, vai sendo estabelecido o caráter humano, “pois cada um julga ou avalia, de acordo com o seu afeto, o que é bom ou mau, o que é melhor ou pior e, finalmente, o que é ótimo ou péssimo. [...] julga uma coisa

como boa ou má, útil ou inútil.” (E3P39D), sem a necessidade de uma moral que regule as ações dos homens e dessa maneira cada um pauta o seu agir a partir daquilo que lhe é mais proveitoso.

Nesse aspecto, adverte Spinoza: “Aquele que imagina ser odiado por um outro, e julga não lhe ter dado qualquer causa para isso, terá, por sua vez, ódio desse outro”. (E3P40). Na relação dos afetos que se apresentam na natureza, não cabe ao homem decidir amar ou odiar alguém, como consequência do querer. Os afetos são, portanto, produzidos a partir de algo que a mente imagina como verdadeiro. Sendo, assim, não existirá a possibilidade de não odiar outro semelhante ou, conseqüentemente, amá-lo, porque pela imitação dos afetos, a mente, será afetada por tudo aquilo que ela imagina como sendo real, existindo em ato. O que se observa é que apesar do esforço que a mente faz para manter o corpo sempre com a potência elevada, e embora ela sempre busque imaginar os afetos que corroboram para a elevação dessa potência, nem sempre a mente conseguirá livrar-se dos afetos que reduzem ou refreiam sua potência, pois, a mesma será atingida igualmente por esse afeto ao identificá-lo no semelhante. No entanto, o trabalho imediatamente posterior, ou o esforço a ser seguido, será o de imaginar os afetos que tornem a capacidade de pensar da mente e a de agir do corpo elevados.

O ódio, portanto, pode ser notado na realidade psíquica da mente ao identificar no semelhante que este está afetado desse afeto. A mente, ao perceber que alguém está tomado de ódio, embora não haja nenhuma causa aparente para odiar, ela será afetada igualmente de ódio. O ódio será gerador de ódio, assim como amor gera amor, pois “Quem imagina alguém afetado de ódio para consigo, também lhe terá, por sua vez, ódio [...] se esforçará por arquitetar todas aquelas coisas que possam afetá-lo de tristeza, dedicando-se a fazer com que lhe sejam infligidas”. (E3P40D2).

O que ocorre com o amor é semelhante aquilo que foi dito sobre o ódio, isto é, a mente ao imaginar algum semelhante afetado de amor, será igualmente afetada de amor por ele. A diferença reside que frequentemente os homens se julgarão causa do afeto de amor, porém, dificilmente se imaginará como causa de ódio

para seu semelhante. Ocorrerá a flutuação de ânimo nos casos em que: I – a mente imagina que aquele a qual ama está afetado de ódio para consigo; II – a mente imagina que aquele que odeia está afetado de amor para consigo. Nesses casos, ela amará e odiará, simultaneamente.

Seria possível um ódio converte-se em amor? Spinoza se expressa com a seguinte conclusão: “O ódio é aumentado pelo ódio recíproco, podendo, inversamente, ser destruído pelo amor. [...] O ódio que é inteiramente vencido pelo amor converte-se em amor; e o amor é maior do que se o ódio não o tivesse precedido.” (E3P43 e 44). Conforme as proposições citadas, quando alguém imagina ser odiado por outro é natural que o segundo passe a odiar o primeiro na proporção desse ódio, surgindo então, outro ódio. O afeto de ódio é assim, causa de outro afeto de ódio. Todavia, se por algum motivo, esse imagina que aquele que o odeia, passa a ter por esse bom sentimento, certamente se esforçará, também, por amá-lo. Assim, o esforço da mente por amá-lo, transforma o ódio em amor. Este amor será mais forte como se nunca houvesse odiado antes.

Observa-se, por exemplo, as causas do ódio. O ódio será sempre mais alimentado por mais ódio. “O ódio é aumentado pelo ódio recíproco, podendo, inversamente, ser destruído pelo amor”. (E3P43). Se, porventura, a mente, não imaginar ou não fazer uso da razão em busca da superação desse afeto, o resultado será a busca por destruir o outro, pois o terá como causa da sua tristeza. Todavia, imaginando a possibilidade de existir amor, esse será maior que o ódio e poderá vencer o afeto contrário. Assim, adverte a doutrina de Spinoza:

Naquele que imagina que um outro, a quem odeia, está, por sua vez, afetado de ódio para consigo, surge, por isso mesmo (pela prop. 40), um novo ódio, enquanto, ainda dura (por hipótese) o primeiro. Mas se, inversamente, ele imagina que esse outro está afetado de amor para consigo, à medida que imagina isso (pela prop.30), considera a si mesmo como alegria e, dessa maneira (pela prop. 29), se esforçará por lhe agradar, isto é, (pela prop. 41), se esforçará por não odiá-lo e por não afetá-lo de qualquer tristeza. E esse esforço (pela prop. 37) será diretamente proporcional ao afeto do qual provém. Consequentemente, se for maior do que aquele que provém do ódio pelo qual ele se esforça por afetar de tristeza a coisa que

odeia (pela prop. 26), esse esforço prevalecerá e apagará o ódio do ânimo. C. Q. D. (E3P43D).

É da essência do homem sempre a busca por alegria e afastará de si tudo o que for causa de tristeza. Assim, mesmo o ódio pode ser convertido em amor: “O ódio que é inteiramente vencido pelo amor converte-se em amor; e o amor é, por isso, maior do que se o ódio não o tivesse precedido”. (E3P44). No entanto, é loucura alguém querer experimentar o ódio para depois experimentar um amor maior, como se expressa Spinoza isso seria um “absurdo”.

Portanto, quando se odeia, se está triste e quanto mais triste, menor é a potência de amar. Resulta disso que, existe sempre a possibilidade da mente perceber no objeto que odeia alguma coisa que a alegre e, por conseguinte, afetada de alegria a mente muda a rota daquele afeto e o mesmo terá sua força aniquilada, surgindo, assim, um amor maior, como se a mente jamais tivesse odiado. Assim, há de perceber que sempre haverá possibilidade de converter os afetos contrários, principalmente os afetos relacionados à tristeza em afetos de alegria.

Spinoza explica também a possibilidade que a mente tem de odiar tudo aquilo que para ele for considerada causa de tristeza no objeto do seu amor. Essa observação é importante, pois aqui se percebe novamente os afetos agindo por imitação. Como a coisa amada é odiada por outra coisa, a mente imaginará que a coisa amada está afetada de tristeza, e, por conseguinte, será afetada igualmente de tristeza a tal ponto de passar a odiar a causa principal desse afeto na coisa amada.

É possível surgir alguma alegria advinda da intensão de provocar dor e sofrimento a outra pessoa? O que Spinoza adverte com a proposição 47 da parte 3 da *Ética* é que “A alegria que surge por imaginarmos que uma coisa que odiamos é destruída ou afetada de algum outro mal não surge sem alguma tristeza de ânimo”, isto é, embora a mente e o corpo possam ser afetados por uma alegria, essa será efêmera e não constituirá uma verdadeira alegria, pois foi alimentada do ódio. A mente ao detectar o ódio como causa da alegria condiciona a produção de mais ódio para que ela possa ter mais alegria. Nessas condições, não se constitui, portanto, um afeto que conduz à liberdade, mas à servidão, ao medo, ao aprisionamento da mente ao desejo de

ódio visando sempre mais e mais obter a alegria que provém da destruição do ódio.

É fundamental recordar que o amor é sempre uma alegria acompanhada de uma causa e que o ódio é uma tristeza, também, acompanhada de uma causa e que ambas as causas são exteriores ao homem. Assim, o amor ou o ódio por alguém pode ser destruído a partir do instante em que o homem percebe que a causa do amor ou do ódio não estão no objeto amado ou odiado, mas o agente causador é outro que não faz relação direta com a pessoa. Assim, à medida que se imagina que aquela pessoa não é o provocador do afeto indesejado este será reduzido ao ponto de não existir.

2 OUTROS AFETOS DERIVADOS DA ALEGRIA E TRISTEZA REFERIDOS A IDEIA DE UMA COISA EXTERIOR COMO A CAUSA DESSES AFETOS POR SI OU ACIDENTALMENTE, CONFORME O LÉXICO SPINOZANO

Por **admiração** entende-se a imagem de uma coisa a qual a mente, por algum motivo, mantém-se focada nessa imagem. Na mente, as imagens passam de uma para a outra por uma concatenação de ideias, isto é, um encadeamento das imagens que se seguem e que já são reconhecidas por ela. Quando surge uma nova imagem, a mente, por sua vez, entra no estado da admiração e encontra dificuldades em sair desse estado de torpor provocado pelo afeto, pois a mesma não identifica imagens correspondentes que possam suceder a primeira e permanecerá assim até que seja determinada, por outra causa, a imaginar aquelas coisas que possam suplantar a imagem que provocou a admiração. O contrário, por ventura, é o **desprezo**. Define-se por desprezo o momento em que mente afetada por uma coisa de pouca importância imaginará mais aquilo que essa coisa não tem do que aquilo que tem.

Quando uma coisa acidentalmente cruza o caminho de alguém e este encontro provoca um afeto de alegria, Spinoza a chama de **atração**, por sua vez, quando o resultado dessa incidência é um afeto de tristeza, é chamado de **aversão**. O caráter fortuito das relações é o principal causador desse tipo de afeto, sendo assim, não há como exercer controle sobre os mesmos. A mente será capaz de vencer os afetos de tristeza causados pelas causas fortuitas ao imaginar aquelas coisas que causam alegria, como se apreende da filosofia de Spinoza.

O afeto da **adoração** deve ser entendido, conforme o léxico de Spinoza, como “Amor por aquele que admiramos” (E3AD10). A admiração provém da novidade, e dado que os homens, de modo geral, são ávidos por novidades, por inovações, a **admiração** caracteriza-se por um afeto sempre presente na vida humana. Todavia, a admiração deixa de existir quando se imagina frequentemente aquele objeto e assim, a adoração que era provocada pela admiração converte-se em *amor*. O amor – como exposto – é um afeto de alegria que vem a partir da ideia que se tem de uma causa exterior.

O **escárnio** é caracterizado no léxico de Spinoza como uma alegria que se tem por imaginar que algo que se despreza coexiste naquele que se odeia. Assim, ao desprezar alguma coisa, nega-se a sua existência, e aquele que nega, se alegra. Por consequência do afeto de tristeza que existe, esse poderá refrear ou suplantar a alegria.

No léxico de Spinoza, a **esperança** é uma imagem individual de uma realização por vir, porém, ainda se resta certa dúvida da sua concretização. A esperança é, dessa forma, uma alegria instável surgida da imagem de uma coisa passada ou futura, no entanto, ainda se tem imprecisão do seu desfecho. Portanto, a esperança é um afeto que carrega certo grau de instabilidade. Assim, essa incerteza da conclusão gera uma alegria instável provocando uma flutuação de ânimo, pois da coisa que se espera pode ser reforçado um afeto de alegria ou advir um afeto de tristeza.

Para Spinoza, o **medo** é tristeza cuja principal característica é a sua instabilidade. Dado que o medo é a incerteza surgida daquilo que poderá vir no futuro ou de algo do passado que possa retornar, e pelo fato do homem não deter controle, surge, porém, a dúvida de sua materialização. E afirma Spinoza: “Não há esperança sem medo, nem medo sem esperança”. (E3AD13). Pode-se dizer que o medo é contrário à esperança, dado a característica de ser uma tristeza incerta por algo que não se sabe realmente a sua conclusão. O medo é reconhecido mediante a imagem produzida por essa incerteza. O que se estabelece de comum entre esses dois afetos é a dúvida que ambos carregam. A esperança se converte em segurança quando o que se esperava tem um desfecho

positivo e o medo se converte em desespero, quando aquilo que se temia se concretiza.

A **segurança** é um afeto de alegria que surge ao vencer o medo da ideia de uma coisa futura que não se conhece ainda o seu resultado ou mesmo de algo que antes teve um resultado negativo, mas que foram excluídas aquelas coisas que causavam dúvidas para a pessoa. O **desespero**, por sua vez, é um afeto de tristeza que se caracteriza pela existência de uma ideia que causa medo e essa é concluída conforme havia sido imaginada. Diz Spinoza: “Quando é afastada toda causa de dúvida sobre a realização de um coisa, da esperança provém a segurança, e do medo, o desespero.” (E3AD14).

O **gáudio** é um afeto de alegria por ter superado o medo inicial estabelecido pela dúvida, pois não se conhecia o desfecho que aquela coisa poderia ter. Assim, o gáudio se opõe à **decepção** que é exatamente a tristeza que se estabelece quando a concretização de um determinado fato se deu insatisfatoriamente à ideia que se fazia do seu desfecho¹.

O léxico moderno cunhou a palavra empatia para caracterizar a capacidade humana de se identificar com o outro: suas dores, pensamentos, vontades, etc. Spinoza utiliza-se de um vocábulo próprio do seu tempo, que é a palavra **comiseração** para designar a capacidade de se comover com as adversidades dos outros seres humanos. Comiseração é, portanto, um afeto de tristeza. Caracteriza-se por comiseração o afeto de tristeza que se estabelece a partir da ideia que se tem de uma coisa má que atinge o semelhante. O filósofo não estabelece nenhuma diferença entre comiseração e misericórdia, porém, ressalta que esta última é um afeto mais habitual. A **misericórdia** é uma espécie de amor que afeta o homem quando esse está repleto de gáudio pelo bem realizado a outro, e, também, se caracteriza pelo momento em que o homem se entristece com o mal que possa atingir o próximo. Spinoza não tem um termo para denominar **a alegria que alguém sente pela felicidade do próximo**.

Pode acontecer que a mente imagine que algum semelhante pelo qual se tem profundo apreço foi afetado por um afeto qualquer, por causa dessa imaginação, a pessoa que imaginou

é afetada, igualmente, pelo mesmo afeto. No entanto, se a mente imagina que algum semelhante que se odeia foi afetado por algum afeto, a pessoa que imagina será afetada por um afeto contrário. Quando este afeto que foi replicado está relacionado à tristeza, Spinoza denomina como **comiseração**; quando referido ao desejo², **emulação**. A **benevolência** surge quando a partir da comiseração se busca fazer o bem ao outro³.

Quando se identifica um bem que alguém fez ao semelhante o afeto é denominado **reconhecimento**. Reconhecimento nada mais é que um amor que surge por alguém que fez o bem ao outro. O afeto oposto é a **indignação**, isto é, uma espécie de ódio que afeta alguém quando identifica que outra pessoa praticou algum mal ao semelhante⁴.

A **consideração** é uma alegria que surge por uma pessoa que reconhece as qualidades de outra e faz uma avaliação da qual a primeira não fazia de si. Assim, a consideração surge a partir de uma forma de amor por reconhecer no outro uma opinião acima da justa. Do contrário, quando uma pessoa avalia outra muito aquém daquilo que a primeira pensava de si, Spinoza chama de **desconsideração**⁵. A desconsideração, por sua vez, é caracterizada por uma forma de ódio que leva a ter por alguém uma opinião abaixo da justa. Spinoza define a consideração como um efeito ou propriedade do amor e a desconsideração, do ódio.

A **inveja** é um afeto de tristeza que é caracterizada tanto pelo ódio que se estabelece por identificar a felicidade de outro, como pelo gáudio por contemplar um mal que atinge o objeto do seu ódio.

No léxico de Spinoza, o termo **ambição** está referido a um afeto que é caracterizado pelo esforço que alguém faz ou deixa de fazer com o intuito de trazer benefícios a outro, muitas vezes, acarretando em prejuízo para si próprio ou para outrem. Caso essa ação de fazer algo ou deixar de fazer não seja apenas com a intenção de agradar alguém, o afeto é considerado **humanidade**. E quando alguém imagina o esforço que outro dispensou para

2 Os afetos relacionados ao desejo serão analisados posteriormente.

3 Cf. E3P27.

4 Cf. E3P22Esc.

5 Cf. E3P26Esc.

1 Cf. E3P18Esc

agradar-lhe é, imediatamente, afetado de um afeto de alegria denominado **exultação** ou se imagina a energia que o outro colocou para desagradar-lhe, nesse caso, é afetado por um afeto de tristeza denominado **afronta**⁶.

O **ciúme**, no léxico de Spinoza, é, portanto, um afeto de ódio para com a coisa amada, ao mesmo tempo em que é afetado pela inveja do outro está ao lado do objeto que ama e isto resulta numa afecção simultânea de amor e ódio para com a coisa amada⁷. Conforme Spinoza, o ódio para com a coisa amada é diretamente proporcional ao amor que era destinado.

3 ALGUNS AFETOS DERIVADOS DA ALEGRIA E TRISTEZA REFERIDOS A IDEIA DE UMA COISA INTERIOR COMO A CAUSA DESSES AFETOS, CONFORME O LÉXICO SPINOZANO

Spinoza chama de glória, o afeto de alegria que o homem tem quando pondera a si mesmo como uma pessoa louvada e respeitada. O oposto à glória é a vergonha, isto é, um afeto de tristeza que afeta o homem quando ele percebe que esta honra parte dele mesmo e não sendo reconhecido por tal pelos seus semelhantes. Assim, a **glória** consiste em um afeto de alegria pelo qual o homem é afetado quando as pessoas elogiam alguma ação que esse realizou e a **vergonha** é um afeto de tristeza que afeta o homem quando este percebe que as pessoas repudiam alguma ação que esse praticou. No seu léxico, Spinoza diferencia a vergonha de pudor da seguinte maneira: Vergonha é uma tristeza que se segue posterior ao fato reprovado pelos semelhantes, **pudor** é o temor que se possa passar pela situação vexatória.

Quando esta honraria é de fato genuína, isto é, aquele que se enaltece é realmente digno da glória, o afeto será o da satisfação consigo mesmo. Identifica-se por **satisfação consigo mesmo** o afeto que surge quando o homem considera a si próprio e a sua potência de agir, isto é, a satisfação que surge quando o homem crê que ele é causa própria da alegria. A humildade, por sua vez, opõe-se a satisfação consigo mesmo, pois esta é caracterizada como um afeto que surge a partir do reconhecimento que o homem tem da sua debilidade e impotência. A **humildade**, no

léxico de Spinoza, é caracterizada como um afeto de tristeza, pois está associada à ideia de debilidade do homem. Quando o homem tem uma boa consideração de si mesmo, diz-se que é *amor-próprio ou satisfação consigo mesmo*⁸.

Quando o homem percebe que não é digno de nenhuma glória e honrarias por parte dos seus semelhantes é afetado de tristeza por um afeto denominado arrependimento⁹. O **arrependimento** se define no vocabulário de Spinoza como uma tristeza que surge a partir do reconhecimento de um ato que se julga ter realizado por livre vontade da mente, isto é, o arrependimento é um afeto de tristeza quando o homem acredita que ele é causa da sua própria tristeza.

Curiosamente encontramos no léxico de Spinoza a palavra soberba como uma alegria que envolve um homem que faz de si mesmo uma avaliação superior das suas habilidades e qualidades. Nas relações cotidianas não é difícil encontrar pessoas completamente tomadas por esse afeto. O que se compreende por **soberba** na terminologia de Spinoza é o momento em que o homem, mediante o amor próprio, passa a ter uma consideração por si acima da justa. A diferença entre soberba e a consideração é que a primeira tem como objeto uma causa interna e a segunda, uma causa externa. A consideração se caracteriza por um efeito do amor pelo próximo, já a soberba advém do amor próprio.

O **rebaixamento** é um afeto de tristeza porque o homem não reconhece o seu potencial e faz de si uma estimativa abaixo da justa. Na maioria das vezes acredita que seus semelhantes tem a mesma ideia, quando na verdade os mesmo não pensam nada a respeito. Assim, o homem por não acreditar em si e no seu potencial é tomado de tristeza, e por todo o tempo que essas imagens permanecerem nele o mesmo não conseguirá realizar aquilo que acredita não poder¹⁰.

Ressalte-se que o **rebaixamento** e a **humildade** não são sinônimos, pois o primeiro, também considerado um afeto de tristeza, é a identificação de si abaixo da justa, mas podendo em algum momento ter uma imagem de si mais coerente com a realidade, e assim, é possível

6 Cf. E3P29Esc.

7 Conf. E3P35Esc.

8 Cf. E3P55Esc.

9 Cf. E3P30Esc e E3AD27.

10 Cf. E3AD28

haver uma mudança entre as imagens, ora uma imagem justa ora uma imagem abaixo da justa. Já o segundo, é a imagem que se faz de si sempre abaixo da justa e a imagem que se faz de outrem sempre acima da justa. Já a soberba é sempre uma imagem que alguém faz de si acima da justa e de outrem sempre abaixo da justa. O soberbo exalta suas qualidades e enaltece os defeitos do outro. Spinoza adverte que natureza humana é mais propensa à soberba e luta constantemente contra a humildade e o rebaixamento.

Admiração é uma imagem que preenche a mente humana afetando-a positivamente. Das afecções da mente pode surgir o **pavor** que é uma contemplação de algo que se teme. Quando se admira alguém por suas qualidades e se acredita que a pessoa tem algo especial surge uma **veneração** ou pode ser afetado de **horror** por alguém quando o que se admira nela é sua ira ou inveja. Quando as qualidades da prudência e inteligência de um homem são admiradas e, por isso, advém um amor por essa pessoa, há uma **adoração**.

O homem sempre se alegra quando percebe a debilidade de seus semelhantes e se sente superior a eles; bem como se entristece quando percebe as virtudes dos seus iguais. Por isso se diz que os homens são por natureza invejosos. A **inveja** é um tipo de ódio e, por sua vez, uma tristeza que diminui a potência de agir. Quando se considera que alguém tem qualidades superiores que a sua ou que conquista algo melhor do que aquilo que outro obteve, e não se vê neste outro algo que possa diferenciar essa pessoa como alguém especial, surgirá, assim, o sentimento de inveja. “Fica claro, pois, que os homens estão, por natureza, propensos ao ódio e à inveja, o que é reforçado pela própria educação.” (E3P55S). A inveja caracteriza-se pelo deleite com a infelicidade do próximo e a sua tortura é a felicidade do outro.

4 Os NOMES ATRIBUÍDOS POR SPINOZA AOS AFETOS RELACIONADOS AO DESEJO¹¹

Dentre os vários afetos listados, a **firmeza** é considerada um desejo que ajudará a mente a perseverar no existir porque está associada à

¹¹ “Em suma, o desejo, segundo Spinoza, como um afeto originário, pode ser tanto passivo como ativo, uma paixão ou uma ação, pois dependerá da nossa capacidade de seguir os ditames da razão para a regulação de paixões (afetos passivos) diante de ações que nos proporcionem ou um afeto ou um desejo ativo”. (GOMES, 2017, p. 53).

razão. A **generosidade** é também um desejo que apresenta a mesma característica de estar associada à razão e dessa forma auxilia o homem a conservar seu ser, unindo-se aos outros homens pelos laços da amizade¹².

O que seria esse afeto chamado **saudade**? É um predicado natural para o homem sentir saudade dos afetos positivos com que se desfruta ou desfrutou parte da vida. Para Spinoza, “Quem se recorda de uma coisa com a qual, uma vez, se deleitou, deseja desfrutá-la sob as mesmas circunstâncias sob as quais, da primeira vez, com ela se deleitou”. (E3P36). Observa-se, na doutrina dos afetos de Spinoza, algumas informações preciosas que permitem refletir sobre este afeto. Conforme tal compreensão, a saudade é um amor convertido em tristeza porque a mente percebe que lhe falta às condições de ter novamente todas as categorias desse afeto. Assim, registra a *Ética*: “Saudade é a tristeza que diz respeito à ausência daquilo que amamos.” (E3P36Esc).

O afeto da saudade é apresentado no léxico de Spinoza como desejo por uma coisa que é aumentada pela lembrança desse objeto, e ao mesmo tempo, refreada pela recordação de outras coisas. Essas coisas, por sua vez, podem excluir a existência do objeto de desejo. Assim, a imagem que a mente faz de determinado afeto torna-o presente e a mente é afetada de igual modo como se o objeto existisse em ato. A saudade traz a imagem desse afeto, mas, ao mesmo tempo, é distanciada pelas imagens de outras coisas que excluem a sua existência. Assim, diz Spinoza: “A saudade é, na verdade, uma tristeza que se opõe à alegria proveniente da coisa que odiamos” (E3AD32), isto é, se odeia a distância, a separação, o fato de não ter mais aquela coisa consigo e não a própria coisa.

Continuando o glossário de Spinoza, encontra-se a **avareza** que é caracterizada quando se considera a abundância de dinheiro como uma coisa boa, isto é, como algo fundamental para a sua vida e, para este, algo ruim seria a escassez de seus recursos, dessa forma, está sempre buscando ampliar a sua riqueza de forma incontrolável. A **ambição**, por sua vez, consiste em viver recebendo as glórias que se julga merecedor e vive-se sob o temor de padecer situações vexatórias, por

¹² Cf. E3P59Esc

exemplo, a vergonha de não ser reconhecido publicamente. A ambição é definida no léxico de Spinoza como um desejo desmedido por glória. Assim, diz Spinoza: “A ambição é um desejo que intensifica e reforça todos os afetos.” (E3AD44), e por isso, destaca o mestre, que a ambição é um afeto difícil de ser superado.

A **ira**, por sua vez, é considerada um esforço que o homem realiza por fazer o mal a quem ele odeia. Quando um homem está tomado de irá quer dizer que este está afetado por um desejo de fazer o mal ao objeto do seu ódio.

A **vingança** é considerada a devolução de um mesmo mal que a pessoa que sofreu realiza com aquele que o ofendeu¹³. O afeto da vingança é caracterizado por um desejo de devolver ao outro o mesmo mal com que foi infligido.

O **agradecimento ou gratidão** é um amor recíproco, muitas vezes, dado como resposta ao amor recebido primeiramente. Assim, aquele que recebe o bem se esforça por ser grato e fazer o bem ao outro. O homem é afetado pelo afeto do agradecimento ou gratidão quando surge nele um desejo de retribuir o bem que recebeu de outro.

Spinoza define também a **crueledade** como um afeto que se tem por alguém que se ama ou odeia. Quando uma determinada pessoa descobre que aquele a quem odeia, o ama, a mente entra em conflito entre amor e ódio. No entanto, a crueldade é caracterizada quando obstante a pessoa não lhe fizer mal algum, mesmo assim, esse se esforça por prejudicar o outro. No conflito de ânimo entre amor e ódio, este último prevalecendo, o homem torna-se cruel por desejar o mal a quem o ama¹⁴. O homem é dito cruel quando este procura fazer o mal a quem ele ama ou por quem ele tem comiseração. O que pode controlar a crueldade é a **clemência**, isto é, uma potência de ânimo que pode controlar a ira e a vingança.

Dar-se o nome **emulação** a característica de imitação dos afetos, isto é, a emulação consiste em um desejo que se produz na pessoa quando ela imagina que outro tem o mesmo desejo. A **benevolência** é o desejo de fazer o bem por aquele que se tem comiseração.

Caracteriza-se por **audácia** o afeto de desejo pelo qual o homem é impulsionado a realizar coisas que os outros não têm a coragem de realizar. Já a **covardia** é quando o homem deixa de praticar determinada coisa por medo, um medo que os demais conseguem se expôr.

O **temor** é um afeto que deixa dúvidas no homem, pois ele não sabe se quer ou não quer e por receio de um mal maior ele opta por um mal menor.

No vocabulário de Spinoza, **pudor** é quando se quer evitar uma vergonha. E o **pavor** é o sentimento da possibilidade de advir um perigo maior do que o que o homem já conhece¹⁵. O pavor é caracterizado pelo refreamento das ações provocadas pelo temor ao mal que teme, assim, o pavor é também uma espécie de covardia, que o mantém hesitante de praticar certas atitudes.

Caracteriza-se por **cortesia e polidez** o desejo de agradar aos homens em detrimento dos seus próprios desejos pessoais.

A **gula** é o desejo desmedido por comida ou o amor por ela.

A **embriaguez** é o desejo desmedido por bebida ou o amor por ela.

A **avareza** é o desejo desmedido por riquezas ou seu amor por ela.

A **luxuria** é o desejo desmedido por prazeres sexuais ou seu amor por eles.

CONCLUSÃO

A filosofia de Spinoza nos mostra a questão da imaginação como sendo o comandante de diversos afetos. A partir de um afeto imaginado podem surgir diversos outros afetos. A forma como a mente vai percebendo as coisas no outro transforma um afeto positivo em um afeto negativo. E a partir de um desenvolve-se uma cadeia de outros afetos.

É particularmente interessante como a teoria dos afetos e as demais questões levantadas por Spinoza se tornam tão atual e necessária para nós:

A voz maldita de Spinoza, essa voz que denunciava já na aurora da modernidade as ilusões que moviam pensares e fazeres possui, portanto, uma relevância inestimável para a nossa atualidade. [...] A filosofia de Spinoza tem sido interpretada de maneiras múltiplas. Comentários convergentes, mas também

15 Cf. E3P39Esc.

13 Cf. E3P40Esc.

14 Cf. E3P41C e Esc.

notavelmente antagônicos, [...] mostram-nos quão inassimilável ou inrotulável o pensamento de Spinoza parece ser para os moldes acadêmicos predominantes. [...] Contemporaneamente, os debates nos círculos acadêmicos spinozanos concentram-se, por um lado, em aspectos particulares da ontologia, epistemologia, filosofia da mente e linguagem de Spinoza e, por outro, na precedência dada às suas questões éticas e políticas. (Merçon, 2009, prefácio).

Os estudos das ciências dos séculos posteriores a Spinoza não invalidaram nenhuma das suas observações e teorias, como asseverou Rabenort (2016) no início do século XX, com a afirmação que: “É particularmente notável que para as importantes verdades de sua filosofia, os avanços da ciência não sugerem revisão, exceto, talvez, de fraseologia”. (Rabenort, 2016, p. 108). **(Grifo nosso)**. O que nos interessou nesse estudo é que devemos acompanhar Spinoza com seu vocabulário do século XVII, pois, como afirmamos não era intenção do nosso filósofo realizar um estudo da linguagem, mas atribuir substantivos às representações psíquicas, sensoriais e imaginativas que o mesmo descrevia, dado que como assevera o mestre: “É, pois, evidente que os nomes dos afetos foram cunhados muito mais por seu uso vulgar do que por seu conhecimento cuidadoso.” (E3P52S). Logo, para que possamos seguir alinhados ao pensamento de spinozano faz-se necessário a apropriação desses vocábulos e dos seus significados, conforme disseminados pelo próprio Spinoza.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**/ Gilles Deleuze: São Paulo: Escuta, 2002.

ESPINOZA, Baruch de, 1632-1677. **Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar**/ Baruch de Espinosa; Tradução e notas Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luís César Guimarães Oliva. – 1. ed.; 1. Reimp. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

GOMES, Carlos Wagner Benevides. **Potência e Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza**/Carlos Wagner Gomes Benevides.-2017.110f. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Fortaleza, 2017.

MERÇON, Juliana. **Aprendizado ético-afetivo: uma leitura spinozana da educação**/Juliana Merçon. Campinas, SP: Alínea, 2009.

POMPO, Olga. Espinoza e a linguagem. InCID **Revista da Ciência e Informação**. Ribeirão Preto, v. 2, n. 1, p. 16-30, jan./jun.2011.

RABENORT, William Louis, 1870-1938. **Spinoza como educador**/William Louis Rabenort; pref. Juliana Merçon; introd. trad. Brasileira Fernando Bonadia de Oliveira; tradução para o português GT Benedictus de Spinoza; coordenação Emanuel Angelo da Rocha Fragoso/Francisca Juliana Barros Sousa Lima. – 1. ed. – Fortaleza: EdUECE, 2016

SPINOZA, Benedictus de, 1632-1677. **Ética** / Spinoza; [tradução de Tomaz Tadeu]. 2. ed. 11. Reimp. – Belo Horizonte: Autentica, 2021.

SPINOZA, Benedictus de, 1632-1677. **Tratado da emenda do intelecto** / Spinoza; [tradução de Cristiano Novaes de Rezende]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.



A DINÂMICA DOS AFETOS, DA BUSCA DA LIBERDADE, DA FELICIDADE E DO PENSAMENTO ÉTICO EM BENEDICTUS DE SPINOZA

MARIA APARECIDA DE OLIVEIRA *

Benedictus de Spinoza nasceu em 24 de novembro de 1632 e faleceu em 21 de fevereiro de 1677, aos 45 anos de idade. Foi um filósofo de origem judaico-portuguesa, nascido nos Países Baixos,¹ ou Reino de Neerlândia, Localizados na Europa Ocidental. Seus pais, Miguel Spinoza e Ana Débora que, fugindo da inquisição portuguesa, buscaram refúgio na Sinagoga Portuguesa de Amsterdã. Sua formação como filósofo, foi completada na Universidade de Leiden e foi influenciada pelas ideias de René Descartes, Platão, Thomas Hobbes, Aristóteles, Francis Bacon, Immanuel Kant, Gottfried Leibniz, John Locke e Albert Einstein.

A filosofia de Spinoza tem como alicerce, a ação na medida cujo objetivo primordial é incentivar as pessoas a perderem o medo de desenvolverem atividades científicas, estimulando-as a criarem uma ciência intuitiva, pela qual cheguem a compreender as forças que as afetam, esforçando-se por persistirem na afirmação do seu ser, sempre em busca dos bons encontros e de paixões ardentes que aumentem suas potencialidades e sua capacidade de agir, proporcionando-lhes, assim “uma imagem da vida positiva e afirmativa” (Deleuze, 2002, p. 18).

A FELICIDADE, NA PERSPECTIVA DE BENEDICTUS DE SPINOZA

Para Spinoza, a felicidade é definida por um Deus que, em busca de satisfazer sua própria natureza por uma autoprodução de si mesmo, atua conforme as leis de uma causalidade eficiente imanente. Nessa

* Concluinte do Curso de Mestrado em Filosofia, pela Universidade Estadual do Ceará - UECE.

1 O país é uma monarquia constitucional parlamentar democrática banhada pelo mar do Norte a norte e a oeste, que faz fronteira com a Bélgica a sul e com a Alemanha a leste. A capital é Amsterdã e a sede do governo localiza-se na cidade de Haia.

perspectiva, ele apresenta a felicidade como o usufruto de uma alegria eterna e estável por estar permanentemente aos olhos de Deus, que é a causa de todas as coisas.

A felicidade, segundo Spinoza, envolve os aspectos afetivo, cognitivo e ético. Ao vivenciar o afeto e experienciar seu conhecimento, cada ser finito, em decorrência de seu *conatus* (esforço), se afirmará como ser autônomo e com plena possibilidade de autoperseveração de sua existência.

A busca pela felicidade, nessa perspectiva, parte da experiência com a alegria e do aperfeiçoamento das emoções, que favorecem o crescimento do potencial humano, aumentando a perfeição do pensar e do agir, tornando o homem forte, ativo e capaz de compreender eficientemente, a si próprio e aos seus afetos, dispensando grande atenção e cuidado à vida e a tudo o que possa contribuir com a sua expansão. Entende-se, portanto, que a felicidade delineada por Spinoza é uma atividade vital geradora da alegria e do conhecimento intuitivo a respeito da eternidade e da união com o ‘seu Deus’, cuja mente é representada pelas próprias leis da natureza que, segundo Einstein (1973), “se manifesta na harmonia de tudo o que existe e não, num Deus que se preocupa com o destino e as ações dos homens.”

A ÉTICA SEGUNDO SPINOZA

Apresenta-se, neste item, o pensamento de Spinoza sobre a ética e sobre a influência do pensamento à forma de viver, tentando provar a natureza racional de Deus, que representa o próprio Universo. Para Spinoza, quanto maior o *conatus*, que representa o esforço do ser humano em busca de seu crescimento e de sua conservação, mais o assemelha a Deus, por aumentar sua compreensão sobre sua condição e lugar no mundo.

A ética, descrita por Spinoza, está organizada seguindo um método axiomático-dedutivo, inspirado na geometria euclidiana, visando chegar a resultados claros, embora à custa de uma leitura não acessível a muitas pessoas. A ética apresentada por Spinoza é uma das produções filosóficas mais significativas sendo, entretanto, por ser descrita em latim e de forma associada à geometria, tornou-se de muito difícil compreensão em relação aos axiomas, definições, demonstrações, corolários, proposições e escólios utilizados na sua explicitação. É, portanto, um aspecto da filosofia descrita em uma linguagem da matemática que dificulta a compreensão da maioria das pessoas interessadas nesse conhecimento.

A moral, como prescrição de conduta, define as regras de comportamento a partir da razão, orientando formas de viver adequadamente, pela regulamentação dos costumes. Filosoficamente, a moral foi defendida pelo argumento da existência de valores transcendentais e da possibilidade do controle da razão em relação aos desejos. De outro modo, porém, Spinoza fala de uma perspectiva moral imanente, distanciada da moral normativa de forma a assegurar a ética como ciência dos afetos.

Spinoza propôs uma nova maneira de abordar os afetos, definindo uma ética dos afetos para substituir a moral normativa. As paixões e os afetos sempre foram vistos como vícios e fracassos que devem ser corrigidos por meio da razão, que controla os sentimentos, os impulsos e os prazeres. René Descartes propôs uma separação entre mente e corpo, ao definir uma filosofia dualista, segundo a qual a mente racional tem poder absoluto sobre as ações do corpo, dominando os afetos e as paixões. O corpo, na filosofia antiga, moderna e até mesmo no Cristianismo, foi considerado como incentivador de erros, irracionalismo e pecado, precisando, por isso, ser continuamente controlado pela razão. Opondo-se a essa tradição, Spinoza mostrou que os afetos não são procedimentos irracionais, mas libertadores das potencialidades afetivas, principalmente, da alegria e da felicidade que não dependem do uso correto e consciente da razão.

As concepções de Spinoza sobre o bem e o mal são relativas, por vincular o bem

ao conceito de utilidade, àquilo que não é prejudicial ao homem considerando que, o que é útil para um, pode não ser para outros. O mau, por sua vez é tudo o que vai contra a sua natureza, acarretando-lhe prejuízo, por não ser útil à sua conservação. A ética é um guia para os homens livres, segundo o qual a salvação transcendente neste mundo, decorre de um novo modo de existir e se relacionar, pela qual pode-se conquistar a liberdade.

O ser humano vive em constante busca e defesa de sua liberdade e, conseqüentemente, de uma vida feliz, recorrendo a ideias claras e distintas, voltadas à essência divina. Essas ideias, que advêm de Deus, são completamente contrárias às ações confusas do tempo em que vivem, e se assemelham às verdades matemáticas.

Nesse sentido, o homem procura constantemente, aprimorar seus conhecimentos sobre a razão voltada ao eterno, na tentativa de aprimorar suas emoções e paixões, para que não o conduzam a adotar comportamentos efêmeros e temporais. O caminho para se alcançar a felicidade é, portanto, o aperfeiçoamento das emoções e o controle das paixões, que acarretará o crescimento do *conatus*. Uma pessoa livre das paixões escravizadoras, alcançará sua independência e adotará uma postura serena, ante as adversidades com as quais se depararem, no meio em que vivem.

A ESSÊNCIA HUMANA

Sobre a essência humana, Spinoza (1973, p. 149) afirma que ela não está em sua substância, pois esta não define sua forma, mas assegura sua existência necessária como essência que, necessariamente existe, visto que sua essência é constituída pelos mesmos atributos de Deus sem o qual nada pode existir ou ser concebido.

Para Spinoza, o *conatus* é uma força que ajuda o ser a se tornar independente e livre por ser um atributo de Deus que expressa todo o poder de um Deus criador, e mostra que nada existe que possa negar sua existência e seu poder (Spinoza, 1973, p. 189).

Assim, quanto maior for o esforço de um homem (*conatus*) para se libertar das paixões e melhorar suas emoções, mais independente ele será, 'em si mesmo' e mais se parecerão

com Deus. Spinoza (1973, p. 143), entende que a essência humana é constituída, em sua essência, por tudo o que lhe é dado, para que possa existir, e sem o qual não poderá existir e ser concebida.

Scruton (2000) entende que, todo esforço do corpo é também um esforço da mente, e tudo o que a mente cria, traz significativos benefícios, ou danos, ao corpo, impulsionados pela vontade, do desejo.

Spinoza (1973, p. 190) explicita que não existe nenhuma diferença entre o apetite e o desejo, uma vez que se este for aplicado a homens conscientes de seu apetite, pode-se dizer que o desejo é a consciência do apetite que se tem. Dessa forma, não nos esforçamos por conquistar coisas que se deseja e que nos apetece por considerá-la boa, mas, porque as coisas boas nos apetece e despertam o nosso desejo. Ele afirma, ainda que, de todos os seres viventes, os seres humanos, dotados de consciência e autocompreensão, são os que mais se assemelham a Deus, semelhança que é cada vez maior, quanto maior for o seu *conatus*, porque todo o esforço em busca da autoconservação os leva a compreenderem, de maneira cada vez mais profunda, a sua condição e o seu lugar no universo.

O QUE É A LIBERDADE PARA SPINOZA

O desejo de liberdade é inerente à natureza humana, que se reflete no mais profundo contentamento ‘consigo mesmo’. Por sua semelhança com Deus, os homens tornam-se deuses na terra, por aprenderem a lidar afetivamente com seus semelhantes, o que lhes traz, cada vez mais, contentamento e satisfação consigo mesmos, com a natureza e, com Deus. Por serem dotados de grandes poderes sobre a natureza, eles podem usufruir muitos afetos e transformar, constantemente suas formas de agir. Os homens são livres, por natureza e, por sua sabedoria, sentem-se livres e felizes com sua própria existência, e por entenderem que, juntamente com Deus, constituem um ser único Deus.

Entretanto, Spinoza (1973, p. 166) afirma que os homens se iludem ao se sentirem livres, por terem consciência de suas ações, mas desconhecem suas causas determinantes. Nessa perspectiva eles se sentem livres porque não conhecem o motivo de suas ações que

decorrem da vontade, da qual falam sem conhecimentos profundos, ignorando a que é ela que causa os movimentos de seu corpo.

Para alcançar a liberdade é preciso que se reflita fortemente sobre a condição humana, partindo do princípio de que todas as ideias vêm de Deus e que a mente é criada por Ele, daí porque fazemos parte do intelecto divino. Assim, quanto mais o homem se apropriar de boas ideias, mais próximo estará deste Ser Supremo e Criador que é Deus. Nesse sentido, Spinoza (1973, p.300) explica tudo o que o homem concebe como atual, por dois vieses: que elas existem em relação ao tempo e ao espaço, ou que são concebidas vindas de Deus como uma necessidade da natureza divina.

As ideias coerentes emanam de Deus e são livres das perturbações visualizadas no tempo. Spinoza (1973, p. 174) entende que a alma humana compreende a essência eterna e infinita de Deus, enquanto a concepção sobre o mundo só pode ocorrer quando se compreende plenamente a eternidade e o modo como Deus o vê (*sub specie aeternitatis*), ao qual Ele se assemelha e, dessa forma, o homem deve percebê-lo, recorrendo à visão de Deus.

Por meio de conhecimentos pertinente e sensato, o homem se aproxima, cada vez mais, da substância divina, entendendo também sua própria natureza no contexto do tempo. Ao ajustar sua vivência, ao “*sub specie aeternitatis*,” o homem se liberta dos males que encontra no tempo e no espaço, desvendando, dessa forma, o mistério da eternidade.

A BUSCA PELA FELICIDADE

Sobre a busca da felicidade, Spinoza propõe tratar as paixões e as emoções valendo-se do rigor geométrico que utilizou ao escrever a sua teoria. Para ele, sentimentos como ódio, cólera, inveja e outros, consideradas em si mesmos, necessitam de uma força da natureza que com causas determinadas que precisam ser conhecidas para gerar prazer.

Spinoza (1973, p. 184) define uma causa adequada como aquela cujo efeito pode ser sentido claramente e compreendido, e, ao contrário, uma causa inadequada gera efeitos que não podem ser conhecidos. Para ele, um ser é ativo quando age e produz algo, dentro e fora de si, do qual ele é a causa adequada. A emoção, por sua vez, gera modificações no

corpo, cuja potência é aumentada ou diminuída, favorecendo ou entretendo, as ideias que devem decorrer de tais modificações.

Para Spinoza, sentir uma emoção não envolvia uma relação entre corpo e mente conduzida por meio de “espíritos animais” até a dita “glândula pineal”, mas era simplesmente uma condição corporal, e ao mesmo tempo, a ideia dessa condição. Poderíamos dizer que é aquilo que ocorre dentro de nós quando nosso *conatus* aumenta ou diminui. A partir dessas considerações, ele postula sua doutrina moral, considerando que, uma mente é ativa por possuir ideias adequadas sendo, portanto, passiva se abriga ideias inadequadas. Para ele, existem coisas ante as quais a mente permanece ativa, enquanto outras a conduzem à passividade (Spinoza, 1973, p.184). Para ele, existe, portanto, uma distinção no grau do ‘fazer uma coisa’ e ‘sofrer a ação’ decorrente dela. Entretanto, sendo Deus a causa primeira de todas as coisas, somente Ele age sem sofrer os efeitos decorrentes desta ação.

Spinoza afirma que o homem se assemelha, cada vez mais, a Deus quando se apropria de ideias coerentes, por meio do conhecimento, substituindo suas percepções inadequadas por ideias adequadas. Um efeito físico é entendido como uma ação, quando sua causa física advém de uma ideia adequada que representa a potência. Para ele, a pessoa que utiliza adequadamente sua razão, aumenta sua potência, podendo, assim, transformar a paixão em ação, tornando-se livre. Essa liberdade, como sinônimo de felicidade, é o caminho a ser seguido para aperfeiçoar as emoções resultantes do aumento ou diminuição da potência que é a própria perfeição. A alegria é uma paixão que nos impulsiona a crescer em perfeição, enquanto a tristeza é a paixão que inferioriza e entristece.

Entende-se que a diminuição de potência física, por qualquer intercorrência que afete a saúde, implicará, necessariamente em uma diminuição de potência da mente que Spinoza considera uma escravidão. Scruton (2000) considera a corrupção emocional como equivalente à corrupção intelectual, visto que, quando uma pessoa se envolve com paixões inadequadas, passará a ter uma compreensão distorcida do mundo. Para Spinoza para livrar-se dessas paixões que minimizam a potência, é

fazer crescer, significativamente, a potência de pensar. O que Spinoza propõe não é um mundo ascético, ou incentivador da pessoa para que se submeta à solidão dos mosteiros, para manter a intimidade com Deus, mas a proclamação da vitória da mente sobre o corpo, considerando a identidade da mente e do corpo, pois suas saúdes são interdependentes, daí porque é significativamente importante que se aumente sempre a potência, não só do corpo, mas também da mente. Vê-se, portanto que ao melhorar a mente, o corpo também apresentará grandes melhorias, confirmando que, tudo o que está na mente, traz benefícios, ou prejuízos ao corpo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, descreveram-se os conceitos apresentados por Spinoza sobre busca da felicidade que se concretiza através do conhecimento das causas determinantes da existência dos seres humanos e de sua vivência por um modo livre de vida. O trabalho de Spinoza mostrou como é construída a concepção a respeito “do que é ser livre” e até que ponto o ser humano pode alcançar a liberdade, seguindo os parâmetros de seu sistema filosófico.

Por meio de um estudo grupal e de uma análise panorâmica sobre a *Ética*, a pesquisa de Spinoza mostrou que Deus é uma substância única e infinita, uma realidade intrínseca e não determinada cuja existência é absolutamente livre e, ao se autoproduzir, também criou todas as coisas existentes. Concluiu, também, que o ser humano é um modo finito de Deus, sendo dotado de corpo e de mente que se relacionam paralelamente.

Spinoza mostrou que, ao vivenciar a realidade e a natureza, o homem é submetido às suas leis, podendo transformá-la e por ela ser transformado. Para ele, os afetos, produzidos pelas forças exteriores, podem mudar, positiva, ou negativamente, o *conatus*, que é o esforço contínuo de perseverar na própria existência.

Ao ignorar o que aumenta ou diminui o *conatus*, o ser humano torna-se escravo de ‘si mesmo,’ e, por isso precisa superá-la, compreendendo e avaliando os afetos vivenciados em bons encontros, capazes de aumentar sua luta pela preservação de sua existência.

A obra de Spinoza mostra, portanto, que somente Deus é absolutamente livre e que o ser humano, criado por essa realidade divina e por

tudo o que nela existente, poderá alcançar sua liberdade absoluta, transitando pelos diferentes graus dessa liberdade, devendo, para isso, compreender a forma como é definido tudo o que o cerca.



REFERÊNCIAS

DESCARTES, R. **Obra escolhida**. Tradução de Bento Prado Júnior. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

ESPINOSA, B. Pensamentos Metafísicos. **Tratado da Correção do Intelecto: Ética**. Tratado Político. Correspondências. Tradução de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

HIRSCHBERGER, J. **História da Filosofia Moderna**. Tradução de Alexandre Correio. São Paulo: Herder, 1960.

SCRUTON, R. **Espinosa**. Tradução: Angélica Elisabeth Konke. São Paulo: UNESP, 2000.





BENEDICTUS DE SPINOZA E A RELAÇÃO ÉTICA DO CUIDADO DE SI

MARIA EUGÊNIA SILVA E SILVA *
WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA **

INTRODUÇÃO

Benedictus de Spinoza, filósofo holandês do século XVII, foi um pensador que inovou em todos os aspectos na filosofia. Em sua abordagem, construída de forma abrangente e sistemática, buscou compreender os diversos aspectos da existência humana, incluindo a complexa relação entre corpo e mente. Neste artigo, exploraremos a visão de Spinoza sobre essa relação e como a sua compreensão da atividade filosófica pode contribuir para entender o conceito do “cuidado de si”, termo fundamental do pensamento antigo e amplamente difundido por autores que questionaram a função da Filosofia no século XX¹.

Em sua obra *Ética*, mais precisamente nas partes II e III, Spinoza deixa bem claro a sua

* Graduada do curso de Ciências Humanas/ Sociologia. Centro de Ciências de São Bernardo – UFMA. E-mail: maria.eugenia1@discente.ufma.br.

** Professor do Curso de Ciências Humanas/Sociologia da Universidade Federal do Maranhão/UFMA. Coordenador do Grupo de pesquisa NEO-BIO: ontologia, corpo e biopolítica (CNPQ); atualmente coordenador do GT Benedictus de Spinoza (ANPOF); professor permanente do Mestrado em Filosofia do Departamento de Filosofia (PPGFil-UFMA). E-mail: wandeilson.miranda@ufma.br

1 A concepção da Filosofia enquanto exercício e/ou estilo de vida e a Filosofia como poder retórico se encontra desde a sua origem. Como bem lembra Pierre Hadot, dessa tensão, talvez, a Filosofia nunca tenha se desembaraçado. Ao longo de sua história as escolhas dos autores, suas preocupações e as transformações conceituais pisam e repisam esse tema inicial da própria origem da Filosofia: “Em certo sentido, seria possível dizer que sempre houve duas concepções opostas da filosofia, uma que enfatiza o polo do discurso, outra, o polo da escolha de vida”. (Hadot, 2016, p. 84). Tal oposição central para a própria identidade da Filosofia leva Hadot a afirmar que chega o momento de se propor uma “nova ética do discurso filosófico”, ou seja, não tornar o discurso filosófico como um fim em si mesmo, antes, “[...] mas se tornaria um meio de superar a si mesmo e de acessar o plano da razão universal e da abertura aos outros.” (Hadot, 2016, p. 84. Nosso artigo propõe observar exatamente o discurso filosófico de Spinoza como o tipo de discurso que coloca em questão a própria existência ética do sujeito.

rejeição à dicotomia dualista entre o corpo e a mente, propondo uma visão monista da realidade, na qual corpo e mente são aspectos inseparáveis de uma única substância. Para ele, o corpo e a mente não são entidades distintas, mas sim dois modos diferentes pelos quais uma mesma substância se manifesta. Essa perspectiva contrastava com a visão dualista cartesiana dominante na época, que considerava ambos como entidades separadas e independentes.

Segundo Spinoza, o corpo e a mente são partes integrantes de um sistema complexo no qual cada um influencia o outro. Ele argumentava que todas as nossas experiências mentais têm uma base física e que nossas atividades mentais são uma expressão das atividades do corpo. Da mesma forma, o estado do nosso corpo afeta nossa mente, influenciando nossas emoções, pensamentos e percepções, formando assim o que ele chamava de ideias inadequadas.

Essa interdependência entre corpo e mente tem implicações significativas para o cuidado de si, termo amplamente divulgado por Michel Foucault, porém, de uso comum para os autores antigos². Spinoza defendia que o equilíbrio e a saúde de ambos são fundamentais para uma vida plena e verdadeiramente feliz, portanto, não sendo as coisas exteriores como honras, riquezas e prazeres que proporcionam tais satisfações. O mesmo acreditava que o autoconhecimento e o autodomínio eram essenciais para alcançar esse equilíbrio. Ele argumentava que o autoconhecimento desempenha um papel fundamental nesse processo, permitindo que os indivíduos entendam as causas e os efeitos das emoções e dos pensamentos, bem como, o alcance das ideias adequadas. Ao compreender esses mecanismos, as pessoas podem desenvol-

2 Neste sentido utilizaremos algumas passagens apresentadas por Michel Foucault, porém, o uso do termo, cuidado de si, terá sentido amplo de forma a contemplar as práticas filosóficas das escolas epicurista, estoica e cínica.

ver uma maior autonomia sobre si mesmas e, assim, buscar uma vida mais plena e feliz.

No cuidado de si, Spinoza enfatizava a importância de cultivar a virtude do autoconhecimento. Ele acreditava que a liberdade verdadeira não consiste em ser governado por desejos irracionais e impulsos emocionais, mas sim em compreender as causas desses desejos e emoções e agir de acordo com as ideias adequadas, as quais são necessariamente as ideias verdadeiras, estando essas purificadas de todas as ilusões que os desejos, paixões e emoções produzem. Ao fazer isso, os indivíduos podem se libertar das amarras das ilusões descomedidas e alcançar uma maior paz interior.

Uma das principais práticas sugeridas por Spinoza para o cuidado de si é a meditação³, para isso o mesmo em o *Tratado da Reforma do Entendimento*⁴, descreveu um método para alcançar as ideias adequadas. Por meio da meditação, as pessoas podem refletir sobre si mesmas, observar suas emoções e pensamentos, e compreender as relações causais que existem entre eles. Essa autorreflexão possibilita um maior autoconhecimento e ajuda a desfazer padrões de pensamento e comportamento prejudiciais.

Outro aspecto destacado por Spinoza, é a importância da atividade física para o cuidado de si. Ele reconhecia que um corpo saudável e bem-cuidado contribui para uma mente clara e equilibrada. Ampliar a potência do corpo é o meio pelo qual se amplia a potência da mente. Spinoza também enfatizava a importância de cultivar bons hábitos alimentares e de sono, reconhecendo que esses aspectos são essenciais para o funcionamento saudável tanto do corpo quanto da mente. O cuidado adequado com a

nutrição e o descanso é fundamental para manter o equilíbrio e promover uma saúde integral⁵.

Em resumo, a visão de Spinoza sobre a relação mente/corpo no cuidado de si enfatiza a interdependência desses aspectos e a importância de cultivar o autoconhecimento, a meditação e a construção de uma vida ativa para promover uma existência equilibrada e saudável. Ao reconhecer a influência mútua entre mente e corpo e adotar práticas que nutrem ambos, podemos buscar o autodomínio, a autossuficiência e uma maior harmonia interior. O cuidado de si, segundo Spinoza, é um convite para explorar e compreender profundamente a complexidade da existência humana e buscar um estado de bem-estar integral e a verdadeira felicidade.

1 A RELAÇÃO MENTE/CORPO, UMA QUESTÃO FUNDAMENTAL NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Spinoza (EIIP37) afirma: “Ideias inadequadas e confusas se sucedem com a mesma necessidade que ideias adequadas, ou seja, clara e distintas.”. Essa sentença vale para as ideias que, alimentadas pela história da filosofia, nutrimos sobre o corpo, a mente e a relação entre eles. Durante muito tempo na filosofia, assim como na psicanálise, psicologia, neurociências e na medicina em geral, muitos pensadores, com o intuito de compreenderem o homem e suas particularidades, debruçaram-se em reflexões em torno de vários questionamentos, sendo alguns deles: “o que é o corpo?”, “o que é a mente?”, e “qual a relação entre corpo/mente?”.

Dentre os intelectuais que buscaram explicar o que é o corpo e a mente, o nome de Descartes se destaca, pois a ele se deve o rumo que a própria história da filosofia tomou quando se trata dessas questões. Segundo Chantal Jaquet (2011) isso se deve ao fato de que Descartes foi o único que conseguiu se distanciar do que se

5 Atilano Domínguez (2009, p. 194) aponta para importância desta questão no pensamento de Spinoza, diz ele: “Já sabemos, sem dúvida, o quão consciente é o autor da *Ética* da dificuldade, para qualquer pessoa, de manter essa atitude, sintetizada na fórmula clássica ‘uma mente sã em um corpo são’. A saúde do corpo procura conservá-la, como observamos, empregando todos os recursos a seu alcance: a ordem política e a eficácia técnica, a dietética e a medicina. Porém, o mais difícil é conseguir a saúde da mente. Isso por duas razões: a primeira, porque nosso intelecto geralmente está doente e deve, portanto, curar-se a si mesmo; segundo, porque sua enfermidade provém das paixões que a debilitam e a deformam, e porque, ademais, suas ideias não têm poder sobre os afetos, contanto que também elas sejam afetos”.

3 Este é um dos pontos centrais apresentados no TIE, pois a reforma do intelecto é antes de tudo uma condição para a saúde ou para a vida ativa do indivíduo. Acreditamos que este tema permanece ao longo da obra de Spinoza, para isso devemos lembrar a célebre passagem, na *Ética*, em que ele enfatiza o objeto da meditação do sábio: “Não há nenhuma coisa em que o homem livre pense menos do que na morte, e a sua sabedoria não é uma meditação sobre a morte, mas sobre a vida”. (E IV P 67).

4 O título dessa obra em latino é *Tractatus Intellectus Emendatione*, porém, as suas traduções em português não possuem uniformidade no que se refere ao seu título, visto que, segundo Munchow, “Teixeira opta por traduzi-lo como *Tratado da Reforma da Inteligência*, Queirós traduz como *Tratado da Reforma do Entendimento*, e, por fim, Mattos prefere *Tratado da Correção do Intelecto*.” (Munchow, 2007, p. 17).

havia sido formulado sobre o corpo e a mente anteriormente.⁶ Porém, sua proposta permitiu afastar-se das ideias que vigoravam dentro da Filosofia e entre os acadêmicos, entretanto, acabou por resultar em contradições e respostas inconclusivas sobre o real teor da relação entre corpo e mente.

Numa bizarra torção Descartes propôs que a mente e o corpo interagiam, mas nunca explicou como essa interação podia intervir, senão dizendo que a glândula pineal como condutor das interações. A glândula pineal é uma pequena estrutura situada na base do cérebro e na sua linha média, entretanto, ela mal é conectada e provida do que seria preciso para

6 Dentre os filósofos que durante o período da Antiguidade Clássica se ocuparam em tentar explicar o que é o corpo, a mente e a relação existente, podemos destacar Platão e Aristóteles. O primeiro acreditava que a mente e o corpo eram entidades separadas, sendo a mente superior ao corpo, de modo que esta tinha controle sobre ele, mas que ao mesmo tempo a alma estava limitada pelo mesmo, pois o corpo é entendido como uma prisão da alma, uma vez que, acreditava-se que a mente é a fonte de toda inteligência e da verdadeira sabedoria, todavia, ela não podia exercer toda sua plenitude pelo fato de se encontrar limitada pelo corpo, que por sua vez, é limitado em sua capacidade sensível e pelas necessidades físicas. Segundo Platão, a mente humana é imortal e existe antes do nascimento e continuava a existir após a morte e que a verdadeira natureza humana é a alma, não o corpo. Já Aristóteles concebia o corpo como a matéria física que compõe o indivíduo, enquanto a mente era a capacidade de raciocinar e pensar, ou seja, a parte imaterial e intelectual do ser humano. Ele acreditava que a mente era capaz de controlar e regular o corpo, mas que ambos eram interdependentes e necessários para a vida humana, pois ele entendia o corpo como o instrumento da mente e acreditava que o desenvolvimento físico era fundamental para o desenvolvimento intelectual. Além disso, Aristóteles acreditava que a mente era responsável pelo movimento do corpo e que a percepção sensorial era a base do conhecimento humano. Entre os filósofos importantes do século XVII que também trataram sobre essas questões temos Gottfried Leibniz, que explicava o corpo e a mente de forma dualista. Para ele, o mundo é composto de substâncias distintas, um material (corpo) e outra imaterial (mente). Ele defendia que a mente não é uma mera propriedade do corpo, mas sim uma substância distinta, com suas próprias características e natureza. Leibniz acreditava que ambas as substâncias existem em harmonia e interação entre si, mas não se reduzem uma à outra ou dependem apenas uma da outra. Essa visão dualista de Leibniz é conhecida como “harmonia pré-estabelecida”, ou seja, embora ambos sejam substâncias distintas, eles atuam de forma coordenada no mundo físico. Para ele, Deus criou o universo com todas as coisas já programadas para funcionarem de acordo com um plano divino, o que inclui a relação entre mente e corpo. Dessa forma, ações corporais e mentais são relacionadas, mas não são a causa uma da outra. Em outras palavras, elas se correlacionam de forma harmoniosa e sincronizada, mas não há uma relação de causa e efeito entre elas.

realizar o trabalho decisivo que Descartes lhe atribuía. Apesar de sua concepção sofisticada dos processos mentais, corporais e fisiológicos, ele deixou na imprecisão as conexões mútuas da mente e do corpo, ou bem as apresentou de maneira inverossímil. Na época, a princesa Elisabete da Boêmia, uma aluna brilhante e calorosa como todos sonham ter, tinha percebido o que nos parece claro hoje: para que a mente e o corpo efetuassem o trabalho que Descartes lhes exigia, eles deveriam estar em contato. Entretanto, ao esvaziar a mente de toda propriedade física, Descartes tornou esse contato impossível. (Damásio, 2003, p. 188 tradução nossa).

Descartes, como filho de seu tempo⁷ é, necessariamente, um filósofo dualista, o qual na sua tentativa de explicar o que é o corpo, a mente e a relação entre eles, conclui que ambos são duas substâncias distintas, que estão conectadas apenas pela glândula pineal. Mas nessa relação, a mente tem total domínio sobre o corpo, ou seja, o corpo é entendido como não possuidor de capacidades próprias, como o de se mover intencionalmente por conta própria, ficando a cargo da mente determinar quais movimentos ele desempenhará, existindo assim uma relação de submissão: dominador (mente) e submisso (corpo). A expressão “Penso, logo existo”, deixa claro essa visão cartesiana de superioridade da mente sobre o corpo. Porém, mesmo que a men-

7 Desde a Idade Média até o contexto em que René Descartes viveu, no século XVII, o poder da Igreja Católica era muito forte na Europa, especialmente em países católicos como a França, onde o filósofo morou e trabalhou. A Igreja ainda tinha controle sobre muitas áreas da vida pública, incluindo a educação e a ciência, e era capaz de censurar livros e ideias que contradiziam suas doutrinas. No entanto, mesmo assim esse período também foi marcado por conflitos entre a Igreja e as crescentes potências seculares, como a monarquia francesa, que buscavam desafiar a autoridade da Igreja e estabelecer sua própria hegemonia. Durante o período em que a Igreja Católica detinha poder sobre os vários tipos de conhecimentos, estes “[...] para serem aceitos como verdadeiros, deveriam repousar sobre a verdade divina e é exatamente sobre ela, mesmo que com algumas nuances, que Descartes constrói sua filosofia.” (Santos, 2009, p. 29). Portanto, a crença desse filósofo na dualidade da alma e do corpo era influenciada pelo pensamento cristão, que enfatizava a importância da alma como algo divino e imortal, e considerava o corpo como algo inferior e transitório. Descartes defendia que a alma era criada por Deus e que ela não poderia ser explicada pela ciência natural, enquanto o corpo poderia ser estudado e compreendido pela ciência. Essa visão da relação entre a alma e o corpo influenciou profundamente a filosofia e a ciência ocidentais, intensificando as ideias dualistas e materialistas.

te seja colocada em uma posição privilegiada, essa ainda é atingida pelas ações externas que o corpo sofre através da mesma glândula.

Se há alguma determinação no ser humano, esta é metafísica, ou seja, em função da sua alma, que é marca da imortalidade e superioridade humana. Esta é capaz até de impelir o corpo ao movimento, ao repouso e às demais outras ações através da glândula pineal e dos *espíritos animais*, que são capazes de mover os músculos da máquina humana. O corpo também pode sofrer ações externas que atingirão a sua alma através da mesma glândula. Esta terá um papel importantíssimo na teoria cartesiana sobre as paixões da alma. Sua principal função, segundo Descartes, é sediar a alma, possibilitando a interferência de uma substância sobre a outra, mas principalmente o domínio da mente sobre o corpo. Assim é o homem cartesiano: um composto de duas substâncias – corpo e alma, *sive*, mente, mas determinado essencialmente por uma – a mente, que não difere do entendimento, que é a vontade mesmo e, portanto, a essência do homem. (Santos, 2009, p. 44-45).

Nota-se que a visão que se forma do corpo é de inferioridade e submissão, isso faz com que a visão cartesiana se aproxime, com ressalvas, da ideia que Platão tinha em relação ao corpo, onde esse é denominado como sendo a prisão da alma/mente⁸, uma vez que, este também de-

fendia que a alma não era dependente do corpo, pelo contrário, este a impedia que ela pudesse usufruir de toda a sua preponderância.

Porém, no século XVII, Spinoza avançou nessa questão sobre a relação entre corpo e mente e, argumentando pontualmente contra os erros de Descartes, ele apresenta seu método de correção do intelecto e os perigos que sempre incorremos no que ele denomina de abstração.

2 A RELAÇÃO MENTE-CORPO NA CONCEPÇÃO SPINOZANA

Devemos a Descartes a fundamentação do sujeito, com o consequente dualismo entre a natureza e o homem, entre corpo e mente. A ideia de que a relação mente-corpo dar-se-ia pela vontade, ou seja, o corpo obedece a mente por uma relação causal, sendo ambos, pois, duas coisas substancialmente distintas, tem nos sujeitado a viver no efeito e não na causa e, como toda abstração, esse entendimento é inadequado. Para Spinoza, não se entende a mente justamente porque não se entende o corpo: a mente é uma atualização das forças que estão no corpo, as sensações são simultâneas e estão além do indivíduo. O homem não é um “império dentro do império”. Como os demais seres somos modos e temos nossa relação continua com o real. Não se trata, pois, de uma ruptura, esta é a abstração e como tal, separa a parte do todo.

Descartes cria o dualismo alma/pensamento e corpo/extensão. Para Spinoza só tem uma substância⁹, organiza a partir do entendimento que elas são expressões da mesma substância. A pergunta é: como se comunicam? Comentadores

⁸ “Ora isto, só poderá realizá-lo em plena pureza o homem que, na medida das suas forças, for ao encontro de cada um dos seres exclusivamente pela via do pensamento, abstraindo dele o recurso à vista ou a qualquer outro dos sentidos, e sem arrastar nenhum deles atrás da razão: que, utilizando apenas o pensamento em si mesmo, sem mistura, se lançar na caça de cada uma das realidades em si mesmas e sem mistura, liberto até onde lhe for possível dos olhos, dos ouvidos, numa palavra, de todo o corpo -- ciente de quanto este perturba a alma e a impede de adquirir verdade e sabedoria, quando ambos se associam. Ou não te parece, Símias, que, se alguém existe com possibilidade de atingir o real, é este mesmo? — O que dizes é a pura verdade, Sócrates— respondeu ele. — Daqui decorre, pois, uma inevitável convicção que se impõe ao espírito dos filósofos genuínos e os leva a comentários mais ou menos deste teor: «Provavelmente, há uma espécie de pista que [juntamente razão] nos guia nas nossas pesquisas; ou seja, que, enquanto possuímos um corpo e a semelhante flagelo estiver a nossa alma enleada, jamais conseguiremos alcançar satisfatoriamente o alvo das nossas aspirações: e esse, dizemos nós que é a verdade. Inúmeros são, de facto, os entraves que o corpo nos põe, e não apenas pela natural necessidade de subsistência, pois também doenças que sobrevenham podem ser outros tantos impeditivos da nossa caça ao real. Paixões, desejos, temores, futilidades e fantasias de toda a ordem — com tudo isso ele nos açambarca, de tal sorte que não será exagero dizer-se, como se diz, que, sujeitos a ele, jamais teremos disponibilidades para pensar.” (Platão, *Fédon*, 66a – 66b).

⁹ Para se entender mais claramente a relação mente/corpo em Spinoza, primeiramente, deve-se compreender o que é Deus para ele. Conforme suas explicações na Parte I da *Ética*, existe apenas uma substância, Deus, dado que, esta é entendida como “aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado” (EI, Def. 3). Segundo Spinoza, a substância possui uma infinidade de atributos, mas conhecemos apenas dois desses atributos, sendo eles: pensamento e extensão. Essa substância também assume diferentes formas o que ele denominou como modos. Para ficar mais claro podemos tomar como exemplo o mar, que possui uma grande extensão, mas que graças a ação dos ventos formam-se ondas. Esse caso, levando em consideração as definições spinozanas sobre o que é substância e modo, entendemos a substância na condição do mar com grandes extensões e o modo sendo as ondas, ou seja, são as formas que o mar assume. Portanto, “Deus é causa imanente de todas as coisas” (EI P 18), em outras palavras, “tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido” (E I, P15).

de Spinoza chegaram à tese do paralelismo entre corpo e mente, a mente atualiza o corpo, ou seja, tudo que acontece na mente se dar da mesma maneira no corpo. Porém, a tese do paralelismo é cômoda pois não satisfaz absolutamente as explicações de Spinoza sobre a relação corpo/mente, visto que, segundo o mesmo “a mente e o corpo, são um só e o mesmo indivíduo, o qual é concebido seja sob o atributo do pensamento, seja sob o da extensão” (EII P21Sch), isto é, o que se concebe é uma união psicofísica.

A doutrina do paralelismo não restitui a ideia de unidade presente na concepção espinosana, pois introduz uma forma de dualismo e de pluralidade irreduzíveis. Se ela se aplica perfeitamente ao sistema de Leibniz, para quem “a alma com suas funções é algo de distinto da matéria” [...], ela não poderia convir para dar conta da união tal como a entende o autor da *Ética*. Com efeito, o corpo e a mente não são superpostos no homem como paralelas, mas designam uma só e mesma coisa expressa de duas maneiras, como recorda fortemente o escólio da proposição 21 da *Ética* II. (Jaquet, 2011, p. 26).

Diante disso, o autor da *Ética* não entende o corpo e a mente como um interagindo sobre o outro, mas que agem e padecem concertadamente. Nesse ponto, os afetos são colocados como fundamentais nessa união. Mas o que são os afetos? Estes são definidos como sendo “as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções.” (EIII Def.). Sendo assim, surge outra questão, o que são as afecções? Conforme Deleuze (2002), Spinoza define as afecções (*affectio*) como os próprios modos, os quais são afecções da substância. Estas designam o que acontece ao modo, as suas modificações, os efeitos de outros modos sobre ele. Consequentemente, as afecções são imagens ou ideias que abrangem ao mesmo tempo a natureza do corpo afetado e a do corpo exterior afetantes. As imagens ou ideias, criam um certo estado do corpo e da mente afetados, que acarreta mais ou menos perfeição que o estado anterior. De um estado a outro, de uma imagem ou ideia a outra, de uma afecção a outra, não há a separação da duração que as ligam ao estado anterior e que as induzem ao estado seguinte. As variações contínuas de perfeição são denominadas de afetos.

Partindo dessa compreensão, entende-se a univocidade do corpo/mente, de modo que, o afeto sendo ao mesmo tempo uma afecção do corpo e uma ideia dessa afecção, deixa claro que os estados corporais e intelectuais têm sempre um correlato e que todo afeto do corpo corresponde uma ideia e que a todo afeto da mente corresponde uma determinação do corpo, o qual quando afetado por corpos exteriores de diferentes maneiras tem sua potência de agir aumentada ou diminuída.

Essa variação da potência de agir, de acordo com Spinoza, são resultado de três afetos primitivos ou, necessariamente, poderiam ser chamados de afetos originários, uma vez que, o mesmo entendia que todos os outros afetos derivam deles, estando esses na origem, pois os mesmos não se originam de nós, mas sim, somos nós que nos originamos deles, origem do que somos agora, sendo eles: o desejo, a alegria, e a tristeza. A alegria é uma passagem a uma perfeição maior, ao passo que a tristeza é uma passagem a uma perfeição menor, já o desejo é a perfeição, no tanto que, a perfeição não é algo externo a se desejar, senão a própria origem do desejo, isto é, como é afirmado por Spinoza, algo não é desejado porque é bom, só é bom porque é desejado. A alegria se mantém pela presença do desejo no objeto, por outro lado, a tristeza se mantém na diminuição do desejo no mesmo. Além disso, em suas explicações sobre os afetos, o filósofo os classifica em dois tipos em função de sua causa produtora: as ações e as paixões.

As ações são os afetos de que somos causa adequada, total, isto é, aqueles que se explicam por nossa natureza apenas, e as paixões são os afetos de que somos causa inadequada, parcial, isto é, aquelas que não se explicam apenas por nossa natureza, mas implicam igualmente causas exteriores. (Jaquet, 2011, p. 59).

As paixões tendo sua causa advinda da exterioridade e a sua compreensão como ideias inadequadas, mostra que enquanto as pessoas continuarem a conduzirem suas vidas apoiadas nas coisas exteriores que lhes afetam de diferentes maneiras, estas continuarão com ideias inadequadas longe das ideias adequadas, as quais podem lhes levar a alcançar a beatitude, a plena felicidade. Essas ideias, consequentemente, lhes proporcionam apenas alegrias momentâneas, ou melhor, apenas abstrações. Entanto,

quando o seu desejo se fizer presente de forma perfeita, quando este diminui a tristeza que se faz presente e que diminui a potência de agir dos indivíduos, a constituição da coerência de uma vida ativa torna-se possível. Spinoza observando essas transições e desiludido com a busca dos bens exteriores que são tonados como fins últimos do desejo humano, se dispõe a um projeto de encontrar um bem supremo, de tal modo que as pessoas sejam afetadas de uma alegria eterna, contínua e suprema, que fosse capaz de ser comunicada.

3 O PROBLEMA DA ABSTRAÇÃO E O MÉTODO SPINOZANO

O destaque da importância dos meios de percepção nas três obras de Spinoza já foi acatado pelos que se dedicam aos estudos spinozanos, especialmente mediante o entendimento da *abstração* e sua consequência nefasta: o erro, a reflexão – ingênua ou não, mas sempre incorreta – que afasta da ideia verdadeira e sobrepõe um aparente real ao real de fato. Por abstração, devemos entender precisamente “toda dedução, ainda que lógica, que se fizer a partir de elementos destacados do todo e não justificada pelo rigoroso relacionamento com o todo é inadequada.” (Teixeira, 2001, p. 37). Daí, inclusive, o emprego da ordem geométrica por Spinoza e a própria necessidade de reformar a inteligência: o *emendatio* se resume em encontrar uma ordem superior segundo a qual se possa deduzir a verdade total do universo, ordem que consiste em partir da ideia do Ser Perfeito, fonte e origem de todas as essências e de todas as existências.¹⁰

Porque se é da natureza do ser pensante formar pensamentos verdadeiros ou adequados, o que é patente à primeira vista, então é certo que as ideias inadequadas se produzem em nós somente pelo fato de sermos parte de um ser pensante cujos pensamentos constituem nossa mente às vezes no todo, às vezes só no parcialmente. (TIE, § 73).

É porque o erro do pensamento é uma armadilha inerente à mente, o que forja uma

inteligência desalinhada com a ordem, que se exige, justamente, uma reforma. Se a tarefa e o desafio do homem é manter-se, na atividade do pensamento, dentro do concreto ou do real, e isso não se faz sem esforço, iniciar esse procedimento exige discernir e escolher pelo mais verdadeiro e mais eterno sempre, inclusive em termos dos modos de conhecer, de perceber, evitando justamente a armadilha do irreal, do falso, da abstração que facilmente é tomada como verdade. A única realidade é Deus, a substância: tudo o mais depende dela para existir: “Além de Deus nenhuma substância pode ser dada nem concebida”. (EI P14)

A ênfase de Spinoza, pois, no TIE, na investigação primeira daquilo que nos é dado, ou seja, o exame da ordem que mais naturalmente temos para conhecer dá-se porque, tal como na procura pelo bem verdadeiro, sofremos a possibilidade do erro. Mas, não apenas este deve ser afastado, a dúvida, herança de seu estudo sobre Descartes, deve também ser eliminada. O que é curioso, porém, é que nem sempre a dúvida é sequer parte do processo de conhecimento e nosso próprio uso dos diversos meios de percepção tem sido feito de forma ingênua e temos afirmado e negado sem ser perturbado por ela, o que deixa enorme espaço para abstrações serem tomadas como verdades. Essa é a tese de Teixeira: para Spinoza não se trata de buscar pela certeza, mas de levantar a dúvida onde ela não existe.¹¹ Se temos tido certezas, muito desse efeito é por “ausência de espírito crítico”:

Espinosa está se referindo aos juízos não críticos de que ele mesmo se tem servido até o momento para afirmar ou negar. Veremos mais tarde Espinosa condenar, como método, a dúvida de Descartes. Aqui, entretanto, alude a um estado de consciência – a consciência que não

¹⁰ Pensar abstratamente significa “separar o pensamento do concreto, pensar puras ideias, em vez de pensar ideias do real, do dado, o que, como já dissemos, não pode ser feito sem que pensemos o Todo”. (Teixeira, 2001, p. 37). Esse conceito justifica, inclusive, a diferença entre o terceiro e o quarto modo de percepção, como veremos adiante: naquele, o pensamento opera no abstrato; neste, a operação se dá naquilo que é *dado* no concreto.

¹¹ A referência ao “naturalmente” está associada ao modo espontâneo ou comum como nossos órgãos de percepção nos levam a erros, ou seja, que a maneira como frequentemente percebemos através dos sentidos nem corresponde à verdade ou à realidade em si, por isso Spinoza enfatiza a importância de corrigirmos nossa inteligência através de um conhecimento mais adequado para compreendermos de forma mais precisa a realidade. Já a menção à “dúvida”, por sua vez, refere-se à incerteza ou falta de convicção sobre uma determinada questão ou ideia. Spinoza associa a dúvida como uma herança de seu estudo sobre Descartes, que foi um filósofo que enfatizou a importância da dúvida metódica na busca do conhecimento. No entanto, a dúvida também deve ser eliminada, o que pode ser interpretado como uma crítica à abordagem cartesiana, indicando que a dúvida pode ser um obstáculo para o conhecimento verdadeiro.

tem dúvidas – cujo exame deve ser o ponto de partida da reforma do entendimento. (Teixeira, 2001, p. 23).

Se a reforma do entendimento deve, pois, levar a mente ao Ser Perfeito, a força inata desta deve ser explorada em seu próprio benefício:

[...] assim logo se entende como a mente, conhecendo muitas coisas, com isso adquire também os instrumentos com os quais mais facilmente leva adiante o esforço de entender. [...] Mais ainda. Quanto mais coisas a mente conhece, tanto melhor entende sua própria capacidade e também a ordem da natureza; e, por outro lado, quanto mais entende sua capacidade, tanto mais facilmente pode dirigir-se e estabelecer regras para si mesma; e, quanto mais entende da ordem a natureza, tanto mais facilmente pode evitar o que é inútil; como dissemos, nisso consiste todo o Método. (TIE, § 39 e 40).

A circularidade das explicações também não passou despercebida para esse estudioso:

[...] talvez o que há de mais essencial no pensamento espinosista é a ideia de que toda vez que fazemos um esforço de reflexão sobre nossos próprios pensamentos estamos a caminho da realidade total. Basta que esse esforço não esmoreça para que por ele sejamos levados a aprofundar a natureza do nosso próprio pensamento, isto é, um aspecto da realidade que nos conduzirá à realidade última, pois que é uma. Assim, a escolha do melhor modo de percepção não *depende* do conhecimento de nossa própria natureza, porque é já o estudo, a reflexão sobre nossa natureza. (Teixeira, 2001, p. 35).

Dito isso, se a investigação sobre os meios de percepção tem por fim discernir e escolher o melhor entre os disponíveis para conhecer a força e a natureza da mente, conduzindo-a à perfeição, já que o conhecimento da união da mente com a Natureza inteira é o sumo bem, ou seja, a felicidade:

A força da *Natureza* institui, no humano, um movimento permanente de preservação de si. A autonomia do pensamento em nós é o movimento da *Natureza* através da potência singular de pensar. De fato, há somente uma decisão: usar a potência de pensar para entender a melhor preservação de si. Isso seria o máximo da nossa perfeição, se não operássemos confusamente. (Leite, 2020, p. 70).

Spinoza ao estilo da filosofia antiga, no seu TIE, elabora um pequeno “manual” para a obtenção não apenas dos meios, ou para a aprendizagem

das fórmulas e adágios, mas de um método que possa servir ao indivíduo como um instrumento que o ajude a alcançar a beatitude, a operar de forma a utilizar com clareza a sua própria potência sobre si mesmo. A importância do método de Spinoza está exatamente em questionar as aporias da Filosofia Ocidental, e apresentar uma proposta de resignificação da existência amparada num novo tratamento do problema ontológico e da natureza humana, possibilitando uma ética (êthos), na qual o predicado da racionalidade é parelhada com os afetos.

4 COMPREENSÃO DA RELAÇÃO CORPO/MENTE PARA O CUIDADO DE SI EM SPINOZA

Como falado anteriormente, para Spinoza o corpo e a mente não são entidades distintas, mas partes integrantes de uma mesma coisa. Ele defendia uma visão monista, na qual o corpo e a mente são modos ou expressões da mesma substância, que ele chamava de *Deus sive natura*. Nessa perspectiva, entende-se que para esse filósofo, a compreensão dessa relação desempenha um papel fundamental no cuidado de si e no desenvolvimento de uma vida plena e verdadeiramente feliz, pois afeta diretamente nossa percepção e compreensão de nós mesmos e do mundo ao nosso redor.

Mas o que vem a ser o “cuidado de si”? Esse era um termo amplamente utilizado por Michel Foucault, refere-se ao conjunto de práticas e atitudes que um indivíduo adota para cuidar de sua própria pessoa, bem-estar e desenvolvimento pessoal¹². As práticas que esse termo se refere é chamado por Pierre Hadot de

¹² Para Foucault o cuidado de si (*epiméleia heautoû*) pode ser entendido de maneira mais clara por meio de três aspectos principais: “primeiramente, o tema de uma atitude geral, um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de práticas ações, de ter relações com o outro. A *epiméleia heautoû* é uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo; em segundo lugar, a *epiméleia heautoû* é também uma certa forma de atenção, de olhar. Cuidar de si mesmo implica [...] digamos simplesmente que é preciso converter o olhar, do exterior, dos outros, do mundo *etc.*, para ‘si mesmo’. O cuidado de si implica uma certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento [...]; em terceiro lugar, [...] também designa sempre ações, ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos. Daí, uma série de práticas que são, na sua maioria, exercícios, cujo destino (na história da cultura, da filosofia, da moral, da espiritualidade ocidental) será bem logo. São, por exemplo, as técnicas de meditação; as de memorização do passado; as de exame de consciência; as de verificação das representações na medida em que elas se apresentam ao espírito *etc.*” (Foucault, 2006, p. 14-15).

“exercícios espirituais”, pois segundo ele, trata-se de exercícios que engajam todo o espírito não sendo somente obra do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo.

A expressão engloba o pensamento, a imaginação, a sensibilidade assim como a vontade. “A denominação de exercícios espirituais é, finalmente, portanto, a melhor, porque marca bem que se trata de exercícios que engajam todo o espírito” [...] A filosofia antiga “é exercício espiritual porque ela é um modo de vida, uma forma de vida, uma escolha de vida”, de modo que se poderia dizer também que esses exercícios são “existenciais”, porque possuem um valor existencial que diz respeito à nossa maneira de viver, nosso modo de ser no mundo; eles são parte integrante de uma nova orientação no mundo, uma orientação que exige uma transformação, uma metamorfose de si mesmo. (Davidson, 2014, p. 09).

Essa visão ressalta que os exercícios espirituais não se limitam apenas a um conjunto de ideias teóricas, mas sim vivenciadas como uma prática que envolve todos os aspectos do nosso ser. Esses tipos de exercícios são vistos como parte de uma nova orientação no mundo, que demanda uma mudança profunda em nossa maneira de viver e de ser no mundo, nos tornando agentes ativos de nossa própria existência.

Vale destacar que, o termo cuidado de si tem raízes na filosofia grega antiga, especialmente nas tradições estoicas e epicuristas, durante o período helenístico. Nessas tradições buscava-se oferecer orientações práticas para a vida cotidiana e enfatizavam a importância de cuidar de si mesmo para alcançar a virtude, a autotransformação, a tranquilidade e o desenvolvimento de uma vida ética e satisfatória, sendo capaz de viver plenamente e verdadeiramente feliz. Porém, ambas as tradições filosóficas se distinguem nas suas próprias concepções e abordagens em relação a ética, a felicidade e o bem-estar, refletindo as diferentes ênfases¹³.

13 Embora compartilhem algumas semelhanças, existem diferenças fundamentais entre essas duas escolas: 1º) Visão sobre o prazer: Uma das principais diferenças entre os estoicos e os epicuristas está em suas concepções sobre o prazer. Os epicuristas consideravam o prazer como o bem supremo e buscavam a *ataraxia* (tranquilidade) por meio da busca do prazer sábio e moderado. Por outro lado, os estoicos acreditavam que o prazer não era o bem supremo, mas sim uma consequência da virtude. Eles enfatizavam a busca da virtude e a aceitação serena do destino como caminho para a felicidade. 2º) Visão sobre o autocontrole: Os estoicos acreditavam no controle completo da razão sobre as emoções e

Sendo assim, o cuidado de si de um modo geral, pode ser entendido como uma espécie de remédio para livrar as pessoas de um mal muito comum na sociedade, e que atravessa os tempos. Mas qual seria ele? O obscurecimento da mente, causado pelas imaginações e ilusões que as coisas exteriores provocam ao afetar o corpo e que também resultam no desequilíbrio dos pensamentos, emoções e ações dos indivíduos, de modo que, levam estes a se encontrarem sempre oscilando entre alegria e tristeza, bem como nunca se encontrarem verdadeiramente felizes e a viverem plenamente.

Na II parte da *Ética*, Spinoza argumentava que a mente humana é afetada por uma série de causas e efeitos que atuam tanto internamente (corpo) quanto externamente (ambiente), isso porque nossos pensamentos e emoções podem influenciar nossos comportamentos e ações, afetando diretamente o mundo ao nosso redor.

Nesse sentido para cuidar de si, Spinoza enfatizava a importância de entender como as afecções do corpo (fome, sede, dor, prazer *etc.*) influenciam nossas emoções e pensamentos, assim como nossas ações e pensamentos podem afetar o corpo. De modo que, por exemplo, quando estamos fisicamente cansados, com fome ou doentes, é provável que isso afete nosso humor e nossa capacidade de raciocinar com clareza. Tudo isso fica mais claro quando Spinoza argumenta que:

desejos. Eles enfatizavam o autodomínio e a autodisciplina para alcançar a serenidade mental e moral. Já os epicuristas acreditavam que os desejos e emoções faziam parte da natureza humana e não defendiam a completa supressão ou negação deles. Em vez disso, eles buscavam uma abordagem equilibrada e sábia dos desejos, evitando excessos e buscando o prazer moderado. 3º) Visão sobre a virtude: Os estoicos consideravam a virtude como o único bem verdadeiro e acreditavam que a busca pela virtude era o caminho para a felicidade. Eles viam a virtude como um estado de harmonia interna, onde a razão governa as emoções. Por outro lado, os epicuristas viam a virtude como um meio para alcançar a *ataraxia* e a vida prazerosa. Eles acreditavam que a virtude era importante, mas não consideravam a busca pela virtude como o único caminho para a felicidade. 4º) Visão sobre a natureza humana: Os estoicos acreditavam que os seres humanos são parte da natureza e que devem viver em conformidade com a ordem natural do universo. Eles acreditavam que a razão é intrínseca à natureza humana e buscavam viver de acordo com essa natureza racional. Por outro lado, os epicuristas consideravam a natureza humana como tendo desejos e emoções naturais, e buscavam satisfazer esses desejos de maneira sábia e equilibrada para alcançar a felicidade.

[...] o Corpo humano é composto de muitíssimas partes que têm natureza diversa e que precisam de alimento contínuo e variado para que todo o Corpo esteja igualmente apto a todas as coisas que podem seguir de sua natureza e, por conseguinte, para que a Mente também esteja igualmente apta a conceber muitas coisas. (EIV Cap. 27).

Aqui se evidencia que entre o poder de ação do corpo e o poder de pensar da mente, de fato, há uma igualdade de habilidades para expressar a interdependência entre ambos, onde não tem como entender o que acontece no corpo sem antes entender o que se passa na mente, assim como não dar para saber como estar a mente sem saber como estar o corpo. Da mesma forma, pode-se perceber o caráter existencial de todo o processo cognitivo, que tem de ser abordado, não como uma forma de dizer das coisas, mas como uma forma de viver as coisas:

A meta final da vida será alcançar um afecto que preencha as carências básicas e que simultaneamente actualize as virtualidades do “conatus”. Tanto o homem comum como o filósofo são trabalhados pela mesma pulsão (“impetus”): alcançar a felicidade. O primeiro contenta-se com a volúpia, a riqueza e a honra. Fá-lo de um modo passivo, deixando-se conduzir pelas causas exteriores. Mesmo quando parece impor uma linha de conduta, os objetivos visados não levam a uma mudança no seu ser, antes se colocando como bens que se possuem. O segundo apercebe-se das exigências dessa busca. Não lhe basta a posse dos bens, pois o seu objetivo é a modificação do ser próprio e de um modo de estar no mundo. Trata-se de uma “emendatio” ou cura que se processa por meio de uma anatomia/fenomenologia do afectos. Ora, esta não é meramente descritiva, pois a metafísica que descobre (ou constrói) reveste-se de caráter heurístico, terapêutico. (Ferreira, 1997, p. 474).

Por meio da compreensão dessa relação, ver-se o quanto a grande maioria das pessoas durante toda as suas vidas estão com o seu olhar voltado para as coisas exteriores, de tal modo que estas não param para refletir de que modo estas tem afetado o seu corpo afetado e a sua mente, no tanto que tudo isso não lhes leva a obter aquilo que poderia lhes proporcionar uma vida plenamente satisfatória. Pois, como descrito na proposição 29, da parte III, as pessoas se esforçam a simplesmente em repetir tudo o que os outros fazem, visto que, buscam realizar

tudo o que acreditam trazer alegria aos outros, enquanto evitam o que imaginam causar repulsa, inspirando-se na preferência das pessoas. Dito assim, essas são conduzidas a buscar suas satisfações nas mesmas coisas, ou seja, as coisas exteriores, as quais são capazes de proporcionar apenas alegrias momentâneas, mas que logo se vão dando lugar a tristeza novamente. Segundo Spinoza, todas essas coisas buscadas pela maioria das pessoas estão ligadas a três coisas: as riquezas, as honras e o prazer:

Com estas três coisas a mente se distrai de tal maneira que muito pouco pode cogitar de qualquer outro bem. No que diz respeito à volúpia, a ela se entrega nosso ânimo, como a repousar em algo que é bom, e assim fica impedido, ao máximo, de pensar em outra coisa; mas depois da fruição vem uma grande tristeza que, se não tolhe a mente, todavia a perturba e embotada. Também a mente não pouco se distrai na busca de honras e riquezas, sobretudo quando são procuradas por elas mesmas, porque neste caso imagina-se que sejam o sumo bem. Quando às honras, em verdade a mente se deixa levar por elas, ainda muito mais, pois sempre se imagina que são por si mesmas um bem, algo como um fim último, ao qual tudo se refere. Além do mais, estas, isto é, as riquezas e as honras, não são acompanhadas de arrependimento, como acontece com o prazer sensual, mas, quanto mais possuímos de qualquer das duas, mais cresce o nosso contentamento e, conseqüentemente, mais e mais somos levados a aumentá-las; também se acaso nos vemos frustrados em nossa esperança, então nos vem uma tristeza extrema. As Honras, enfim, são grande empecilho, visto que, para alcançá-las, a vida tem de ser necessariamente dirigida no sentido de agradar os homens, isto é, evitando o que vulgarmente evitam e procurando o que vulgarmente procuram. (TIE, § 3-5).

Nessa passagem da obra *Tratado da Reforma da Inteligência*, demonstra a preocupação de Spinoza em relação a necessidade, do que pode ser chamar, de lições para o cuidado de si, em que as pessoas se empenhariam em mudar a maneira como têm conduzido as suas vidas, uma vez que, tudo que estas tem buscado são apenas coisas percíveis e que podem lhes ser tiradas ou se desfazer a qualquer momento. Para que isso mude as mesmas deveriam se empenha em buscar o “bem verdadeiro”, o qual segundo o mesmo só poderá ser alcançado pela reforma da inteligência, que só se dará pela eliminação das ideias inadequadas, as quais são entendidas

como ideias fictícias, as falsas e as outras que têm sua origem na imaginação, ou seja, em sensações fortuitas e aparentemente desconectadas, que surgem não da própria capacidade da mente, mas de causas externas que afetam o corpo durante o sono ou o estado de vigília, resultando em diversos movimentos e percepções. Deve-se manter, portanto, apenas as ideias adequadas, que são necessariamente ideias claras e distintas, que provenham da pura mente e não de movimentos fortuitos do corpo. Entende-se dessa forma, que é essencial mudar a direção dos nossos olhares, onde ao invés de tentamos buscar ou controlar as coisas exteriores, devemos nos concentrar no nosso interior, pois lá está o que devemos fixar a nossa atenção. Segundo Bernard Vandewale (2011, p. 79):

Trata-se de purificar o entendimento de seus erros naquilo que parece ser uma verdadeira catártica da mente. Estabelecer uma “ciência do entendimento purificado” é, de fato, dar a si mesmo os meios para formar ideias adequadas, em vez de ideias inadequadas que envenenam a mente. Bernard Rousset, em seu comentário sobre o *Tratado [Tractatus de Intellectus Emendatione]*, fala de uma *limpeza* da mente de seus erros iniciais sob o nome de *Emendatio*, um termo que é mais frequentemente traduzido como reforma. No entanto, o termo é claramente médico: trata-se de cuidar do entendimento, de curá-lo expurgando-o de seus erros que são como tantas doenças da mente. O que o *Tratado* propõe é, portanto, efetivamente um remédio para o entendimento. [...] A filosofia é pensada aqui como prática terapêutica, em todo caso de inspiração médica. Se o entendimento está doente com suas ideias inadequadas, deve ser purgado de seus erros. A lógica spinozista será uma catarse da mente e uma terapia, assim como a *Ética* propusera uma verdadeira clínica dos afetos.

Do mesmo modo que os estoicos e epicuristas, Spinoza forneceu orientações para a obtenção do remédio que salvaria as pessoas de tudo aquilo que não amplifica a potência de ser e insistir em si.

Em o *Tratado da Reforma da Inteligência* é descrito um método, que de acordo com esse filósofo, seria capaz de levar as pessoas ao bem verdadeiro. O referido método, é dividido em três partes: a primeira, distinguir a verdadeira ideia de todas as outras percepções, a partir da autorreflexão; a segunda, dar as regras para que se perceba segundo tal norma as coisas desconhecidas; e por fim, a terceira, estabelecer

uma ordem a fim de não nos cansarmos com inutilidades.

Vale ressaltar que Spinoza não rejeita totalmente as coisas exteriores, pois ele acredita que estas podem ser usadas como meios para atingir certos objetivos úteis, contanto que sejam usadas de forma sábia e na medida, ou seja, sem excessos. Para isso, são estabelecidas algumas regras de vida, sendo elas:

I. Falar ao alcance do povo e fazer conforme ele faz tudo aquilo que não traz embaraço a que atinjamos o nosso fim. Devemos convir em que podemos lograr não pouca vantagem com o fazer-nos, na medida do possível, ao seu modo de ver; acrescente-se que, com isso, se encontrarão ouvidos prontos para aceitar a verdade.

II. Gozar dos prazeres só o quanto é suficiente para a manutenção da saúde.

III. Enfim, querer dinheiro, ou qualquer outra coisa, só na medida em que é suficiente para as necessidades da vida, para a conservação da saúde e para conformar-nos com os costumes da cidade que não se oponham ao nosso objetivo. (TIE § 17).

As regras mencionadas parecem estar alinhadas com os princípios epicuristas, os quais colocam o prazer como algo que possa ser usufruído, o prazer não deve ser buscado de forma desenfreada, mas sim como um meio para alcançar a felicidade e o bem-estar verdadeiro. Dessa forma, o prazer deve ser desfrutado de maneira prudente e equilibrada, guiado pelo cuidado de si e do próprio bem.

Portanto, compreender a relação entre corpo/mente, podemos nos tornar mais conscientes de como nossas emoções e pensamentos são afetados por eventos externos e internos. Isso nos permite desenvolver uma compreensão mais clara de nós mesmos, de nossos desejos e aversões, e de como podemos agir de maneira mais livre e sábia. Em Spinoza, a compreensão dessa relação é essencial para o cuidado de si, pois nos ajuda a cultivar a autodeterminação, o autoconhecimento e a liberdade emocional e mental. Ao entender e agir de acordo com essa relação, podemos buscar uma vida mais autêntica, virtuosa e em harmonia com a natureza.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mediante a tudo que foi descrito anteriormente, percebe-se o quanto estamos acostumados com a dualidade da nossa realidade, onde

todos os conhecimentos, seja ele científico ou religioso, que conhecemos desde que nascemos por serem mais predominantes são tomados como verdades inquestionáveis.

Spinoza é um daqueles filósofos que em seu tempo foi considerado um “joio” que não deveria estar entre a plantação de “trigo”¹⁴, justamente por questionar as verdades que eram amplamente divulgadas no período em que viveu, que permanecem ainda hoje. Buscando uma compreensão autêntica da realidade, ele encontrou respostas próprias, distantes das concepções estabelecidas, o que se tornou desafiador para aqueles não prontos para abraçar novos conhecimentos. Suas ideias que serão (e ainda são) consideravelmente difíceis de serem compreendidas devido a sua complexidade até hoje são intrigantes para aqueles que ainda não se abriram para a possibilidade de perspectivas diferentes, por trazer uma abordagem única, em todos os sentidos.

As análises de Spinoza acerca da relação entre corpo e mente são apenas um exemplo das inúmeras explicações sofisticadas que esse filósofo oferece sobre diversos temas que, apesar de distintos, estão interconectados de forma geral. Sua abordagem abrange uma ampla gama de assuntos, revelando sua profunda compreensão e habilidade em explorar as complexidades da filosofia em diversas esferas, encontrando vínculos e significados subjacentes entre eles.

A compreensão dessa relação não representa um ponto final, mas sim um ponto de partida para a compreensão de várias outras questões, incluindo a natureza de Deus e o exercício do cuidado de si. Para Spinoza, Deus é uma Substância imanente em tudo o que existe, unindo todas as coisas em uma totalidade indivisível, contrariando a visão ocidental que o retrata como uma entidade separada de suas criações. A ciência também tende à fragmentação, analisando detalhadamente cada aspecto para melhor entendimento, resultando em diversas áreas de conhecimento. Essa divisão pode explicar o porquê de Descartes não ter fornecido uma resposta satisfatória a princesa Elisabete da Boêmia, a qual lhe questionou sobre como a relação do corpo e a mente se davam.

No entanto, Spinoza compreendendo a univocidade das coisas, fornece uma explicação

mais cabível sobre como se daria a relação entre corpo e mente. Além disso, ele explora a complexidade dos afetos, que, embora muitas vezes considerados comuns ou sem grande importância, foi analisado em seus escritos de forma a demonstrar a sua origem e como se dá tanto no corpo quanto na mente, visto que, ambos são uma e mesma coisa que se expressam de maneiras diferentes. Ao internalizar esse conhecimento, torna-se mais fácil compreender os ensinamentos de Spinoza sobre o cuidado de si, pois suas ideias transcendem a teoria e se aplicam na prática, tornam-se verdadeiramente uma ética. Compreender o corpo e a mente é essencial para assimilar plenamente esses ensinamentos.

O cuidado de si em Spinoza, assim como nos ensinamentos dos antigos filósofos do período Helenístico, pode parecer fácil à primeira vista, mas é, na verdade, um exercício complexo. Para atingir o seu objetivo, que é o verdadeiro bem capaz de proporcionar satisfação, verdadeira felicidade e uma vida plena, é necessário percorrer um processo composto por fases. Nesse sentido, o método desenvolvido pelo autor enfatiza a importância da reforma da inteligência como um caminho estruturado em três etapas para alcançar tal objetivo.

Essa reforma não só beneficia a mente, mas também o corpo, uma vez que uma mente saudável promove a saúde física e vice-versa. Na *Ética*, destaca-se a importância de exercícios físicos e uma alimentação variada e saudável para alcançar o equilíbrio entre ambos. Vale ressaltar que, essa reforma visa desenvolver as capacidades intelectuais para o autoconhecimento e a virtude, purificando nossa perspectiva interna e desprendendo-nos das ideias inadequadas que as influências externas impõem em nossa mente. Ao destruir as camadas que as ideias inadequadas criam em nossa inteligência, buscamos alcançar nosso ser perfeito, alcançando assim uma verdadeira felicidade e satisfação, independentemente de honras, prazeres excessivos ou riquezas materiais.



14 Evangelho de Mateus 13,24-43

REFERÊNCIAS

- DAMASIO, Antonio. **Looking for Spinoza: joy, sorrow, and the feeling brain**. Orlando: Harcourt, 2003.
- DAVIDSON, Arnold I. Prefácio. In. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.
- DOMÍNGUEZ, Atilano. Spinoza. In. PUJOL, **òscar** e DOMÍNGUEZ, Atilano. **Patañjali/Spinoza**. Valencia: Pre-Textos Índika, 2009.
- FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. **A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- FOUCAUL, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- EPICURO. **Carta sobre a felicidade (a Menecceu)**. Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HADOT, Pierre. **A Filosofia como maneira de viver**. Entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I Davidson. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016.
- JAQUET, Chantal. **A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa**. Tradução de Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- KREIMENDHAL, L. (Org.). **Filósofos do século XVII: uma introdução**. São Leopoldo: Unisinos, 2003, pp. 91-118.
- LEITE, Alex. **Spinoza e o De Intellectus: o problema da transição**. Belo Horizonte: Dialética, 2020.
- MUNCHOW, Cleiton Zóia. *Os Limites da Razão: Sobre o Inacabamento do Tractatus Intellectus Emendatione*. **Revista Conatus**. v. 1. n. 2. p.17-21, 2007. Disponível: <https://revistas.uece.br/index.php/conatus/article/view/1669/1428>. Acessado em: 22 de setembro de 2023.
- PLATÃO. **Fédon**. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Minerva, 1988.
- SANTOS, Márcia Patrício dos. **Corpo, um modo de ser divino** (uma introdução à metafísica de Espinosa). São Paulo: Annablume, 2009.
- SPINOZA, Benedictus. **Tratado da Reforma da Inteligência**. Tradução de Lívio Teixeira. São Paulo: Nacional, 1966.
- ESPINOSA, Baruch de. **Ética**. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos, Coord. Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015
- TEIXEIRA, Lívio. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- VANDEWALLE, Bernard. **Spinoza et la médecine: éthique et thérapeutique**. Paris: Harmattan, 2011.



RESENHA: DESCOBRIR A VERDADE POR NÓS MESMOS

FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA *

ESPINOSA, Bento de (2023). **Tratado da Emenda do Intelecto; Medicina da mente; Correspondência completa entre Espinosa, Tschirnhaus e Schuller e outras cartas conexas**. Prefácio, preparação dos textos latinos, tradução e notas de Samuel Thimounier Ferreira**. Introdução e posfácio de Cristiano Novaes de Rezende. Belo Horizonte: Autêntica. Coleção: Filô: Espinosa.

A mais recente tradução publicada pela coleção FilôEspinosa da Editora Autêntica reúne a primeira obra de Bento de Espinosa, o *Tratado da Emenda do Intelecto*, bem como a parte inicial do livro *Medicina da Mente* de Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, a correspondência entre os dois autores com a participação de Georg Hermann Schuller e uma série de outras cartas do epistolário espinosano que se relacionam aos temas por eles tratados. Os textos são introduzidos por Cristiano Novaes de Rezende, certamente o maior estudioso brasileiro do *Tratado da Emenda do Intelecto*, que também escreve o posfácio ao volume. Todo esse rico material é prefaciado pelo tradutor,

Samuel Thimounier, que realiza seu ofício com o rigor e o cuidado conhecidos do público desde sua especialíssima tradução da *Correspondência entre Espinosa e Oldenburg*, em 2021, pela mesma Editora.

Se fosse necessário resumir em uma frase o sentimento que atravessa cada uma das traduções publicadas no volume, não teríamos dúvida em afirmar que seria essa: “A via mais excelente que é lícito iniciar nesta vida é a descoberta da verdade por nós mesmos”. Esta é a última frase da primeira parte da obra *Medicina da mente*, publicada em 1687, dez anos depois da morte de Espinosa. O autor estudou Medicina em Leiden e se tornou, nos séculos seguintes, uma referência nas universidades por seus trabalhos científicos em física e em matemática. Hoje, contudo, lembramo-nos dele por ter sido um correspondente de Espinosa, pensador cada vez mais familiar ao público brasileiro.

O impulso de “descobrir a verdade por nós mesmos” é o tema da primeira parte do livro de Tschirnhaus, mas reporta a uma discussão existente, pelos menos, desde a obra Descartes. Nas *Regras para a direção do engenho*, recordemos, Descartes (1971, p. 16) fez o elogio de escolas como aquela em que foi educado, a dos jesuítas, mas reconheceu ter chegado o tempo de tirar a mão à palmatória, liberar-se do juramento que o submetia às palavras do Mestre, buscando impor a si mesmo regras com cujo auxílio se sentisse apto a atingir o “cume do conhecimento humano”. No *Discurso do método*, depois de detalhar seu percurso intelectual, ele afirmou ter sido levado a deixar o estudo das Letras assim que a idade lhe permitiu escapar à sujeição de seus preceptores; naquele tempo, ele decidiu viajar e não buscar outra ciência senão a que podia encontrar em si mesmo ou no “grande livro do mundo” (Descartes, 1979, p.

* Licenciado em Pedagogia (2002) e Filosofia (2010) pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Mestre em Educação (2008) pela mesma instituição. Doutor em Filosofia (2015) pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). Professor de Filosofia da Educação e de Filosofia da Educação Brasileira do Instituto de Educação da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) entre 2017 e 2023. Professor de Filosofia da Educação no Departamento de Filosofia e História da Educação (DEFHE) da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) desde março de 2024.

** Possui graduação em Engenharia de Materiais pelo Instituto Militar de Engenharia (2012), graduação em Filosofia pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (2012) e Mestrado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2019). Tem experiência na área de Filosofia Moderna, sobretudo no estudo e tradução de textos e obras do filósofo Bento de Espinosa.

33). Nas *Meditações*, enfim, a via demonstrativa da análise (e não a da síntese) foi escolhida por ele com a seguinte justificativa: na análise, percorremos o caminho verdadeiro que nos leva a saber como a coisa verdadeira foi descoberta, de tal forma que, por meio dela, tudo é demonstrado com a mesma perfeição daquele que a descobriu; essa demonstração seria, portanto, uma propriedade do leitor como se ele mesmo a tivesse descoberto (Descartes, 1983, p. 167).

Entre Descartes e Tschirnhaus há Espinosa, que inicia o *Tratado da emenda do intelecto*, afirmando buscar uma coisa que, “descoberta ou adquirida”, desse-lhe a fruição de uma contínua e suprema alegria. Assim como Descartes não apenas almejava descobrir a verdade da melhor maneira, mas também transmiti-la com a maior comodidade possível, Espinosa se dispôs a descobrir um bem que fosse comunicável (Espinosa, 2023, p. 75). A busca era por descobrir e demonstrar o verdadeiro, não apenas memorizá-lo dogmaticamente, como já no tempo de Espinosa se fazia em relação ao pensamento de Descartes. Lodewijk Meyer (2015, p. 35), no prefácio dos *Princípios da filosofia cartesiana* de Espinosa, atesta:

[...] muitos que deram nome a Descartes, ou arrebatados por um cego impulso, ou levados pela autoridade de outros, guardaram tão-somente de memória a posição e os dogmas dele; quando lhes ocorre uma conversa sobre isso, só sabem falar e tagarelar sobre tais coisas, mas nada demonstrar, tal como outrora foi praxe, e ainda hoje é, aos sequazes da filosofia peripatética.

Espinosa era conhecedor do cartesianismo e procurou demonstrar as conclusões de Descartes em ordem geométrica, entre outras razões, para que seus contemporâneos não precisassem fazer uma leitura dogmática das novidades científicas que aprendiam ou que escutavam quando circulavam fora das *academiae*. Foi, aliás, como um cartesiano que Espinosa foi notado pela primeira vez por Tschirnhaus. Na primeira etapa da troca de cartas que mantiveram, quando ainda não se conheciam, Tschirnhaus, um cartesiano, conhecia provavelmente os *Princípios da filosofia cartesiana* e os *Pensamentos metafísicos* de Espinosa, e se dirigiu a ele como a outro cartesiano com quem tinha disputas a travar.

Depois que se conheceram pessoalmente e dialogaram, e também depois que Tschirnhaus já havia lido, pelo menos, o *Tratado da emenda do intelecto* e a parte I da *Ética*, as coisas mudaram: as cartas passam a ser “um misto de consulente e aprendiz”. Já na última etapa da correspondência, a relação se manteve com Tschirnhaus assumindo o papel de “um pensador que apresenta objeções a um outro em quem confia e cujas ideias pretende adotar” (Chauí, 2011, p. 251). Em resumo, Tschirnhaus foi um amigo de Espinosa e provou sua amizade em algumas ocasiões.

A existência da obra *Medicina da mente* de Tschirnhaus é a manifestação de que a amizade entre eles esteve além dos encontros pessoais, dos diálogos filosóficos e das cartas que escreveram. O *Medicina da mente* apresenta, segundo Chauí (2011, p. 249), uma estrutura similar ao incompleto *Tratado da emenda* de Espinosa, “como se Tschirnhaus tivesse procurado concluir o que ficara acabado por Espinosa”. Os dois livros podem ser apresentados, nessa perspectiva, como textos que contêm, de forma subterrânea ou explícita, uma relação entre dois amigos.

Não é difícil entender como é apropriada a publicação das duas obras – o *Tratado da Emenda do Intelecto* de Espinosa e o *Medicina da Mente* de Tschirnhaus – no mesmo volume. Mas como conseguiremos especular qual é exatamente o impacto da primeira obra sobre a segunda? Seria Tschirnhaus um “espinosista herético” ou o espinosista de uma “fidelidade infiel” ao mestre, assim como Espinosa havia sido em relação a Descartes¹?

A quem tiver disposição de enfrentar tais perguntas, não resta outro caminho a não ser procurar mais informações na correspondência entre Espinosa, Tschirnhaus e Schuller (colega de moradia de Tschirnhaus que assumiu, em algumas situações, o papel de mediador da conversa). De modo a facilitar todo este trabalho, a publicação do intercâmbio epistolar mantido pelos três complementa a tradução das duas obras principais do volume, dispondo

1 Aludimos à tese da “fidelidade infiel” de Espinosa com relação a Descartes, proposta por Chauí (1998). Espinosa teria sido nessa concepção *fiel* a Descartes ao expor seu sistema exatamente como ele era, mas *infiel* no modo como ordenou o discurso cartesiano, passando assim àquilo que seria sua própria ordem para filosofar.

todo o universo de dados que pode ajudar no entendimento das questões ali tratadas. Não é, entretanto, suficiente ler esse bloco da correspondência para chegar a respostas muito precisas. O trabalho de medir as influências, as oposições e as complementaridades que estabelecem depende também do estudo de outras obras, tanto de Espinosa, quanto de Tschirnhaus. Este último deixou, além de trabalhos científicos, uma *Medicina do corpo*. Diferentemente de Espinosa, que já possui várias obras traduzidas para o português, o conjunto de textos de Tschirnhaus que Samuel Thimounier traduziu (a epístola dedicatória, o prefácio e a primeira parte do *Medicina da Mente*), é a única produção do correspondente de Espinosa que conhecemos em nossa língua. Mas isso não deve inibir qualquer investigação, pois além de contar com outras obras de Espinosa já publicadas em português, nesse mesmo volume agora lançado, são encontradas outras cartas do epistolário espinosano que se relacionam aos assuntos comuns aos dois personagens: as cartas trocadas entre Espinosa e Simon de Vries, e as que foram mandadas por Espinosa a Johannes Hudde e a Johannes Bouwmeester.

Destaques muito especiais devem ser feitos a três características da publicação que agora temos em mãos: o primeiro se refere ao cuidado da tradução bilíngue feita por Samuel Thimounier, o segundo, à qualidade dos comentários dispostos por Cristiano Novaes de Rezende, e o terceiro, ao rigoroso trabalho de revisão conduzido por Luís César Oliva e Ericka Itokazu.

A fim de compreender a dimensão do cuidado do tradutor com as obras, é preciso recordar, antes de tudo, que o *Tratado da emenda do intelecto* é a obra mais traduzida de Espinosa para a língua portuguesa. Se concordamos, por um lado, que a existência de traduções prévias de uma obra facilita a realização de uma nova tradução, por outro lado, no caso preciso da obra em questão, a dificuldade não se dilui, pois o texto é dos mais árdus da lavra de Espinosa. E não faltou, da parte de Samuel, disposição de seguir incansavelmente os critérios que ele definiu para traduzir o texto latino de Espinosa, entre eles, o de buscar tanto quanto possível vocábulos em português que fossem similares aos do latim, indo, como ele mesmo observa, ao limite da latinização. O valor dessa tradução,

e que a diferença de todas as anteriores, é a quantidade de informações dispostas em notas de tradução, e que leva a leitura, como que pela mão, ao entendimento das entrelinhas e das polêmicas que percorrem o texto. O trabalho zeloso feito na tradução do *Tratado da emenda do intelecto* se repetiu na tradução das cartas e na tradução do *Medicina da Mente*, texto cujo original foi não apenas de difícil acesso, mas também de árdua compreensão².

Leitor e intérprete experiente do *Tratado da emenda do intelecto*, Cristiano Rezende introduziu as obras traduzidas empregando algumas ideias e formulações que vem apresentando há tempos em palestras e artigos científicos. O arranjo que deu ao texto da introdução, bem como ao do posfácio, constitui, todavia, uma forma nova, que tem em vista atrair a atenção não só de quem se interessa pela *Emenda do intelecto*, mas pela obra de Espinosa como um todo. Cristiano situa as traduções de Espinosa e Tschirnhaus no contexto da reforma lógica que os séculos XVI e XVII procuraram levar adiante, e não hesita em circunscrever o efeito do *Tratado da emenda do intelecto* no rol das obras que durante esse período pretendiam configurar uma terapêutica do intelecto, capaz de levá-lo a descobrir em si mesmo, pelo exercício de inteligir, a causalidade imanente, isto é, o nexos que estrutura a realidade. O posfácio, atentamente redigido com a finalidade de extrair algumas consequências da presença dos diferentes textos no mesmo volume, mostra como o texto do *Da emenda* está no mesmo plano da obra madura de Espinosa e implica inevitavelmente temas políticos.

Não é difícil supor o trabalho que todos os originais, as traduções, os comentários, as notas e os apontamentos exigiram dos revisores. A edição publicada envolve um trabalho de esmerada curadoria, conforme afirma Cristiano no início de sua “Introdução”. Textos diferentes foram arranjados de tal maneira que ganham um novo sentido, conduzindo quem os acompanha a notar aspectos do pensamento de Espinosa que frequentemente passaram despercebidos. Não obstante, a possibilidade de nos aventurarmos

² Em torno do *Tratado da emenda do intelecto* foram traduzidos também, com idêntica excelência, o trecho do prefácio das *Obras póstumas* de Espinosa que aborda o conteúdo desse primeiro escrito de Espinosa e seu índice, elaborado pelo editor Carl Hermann Bruder.

em um volume tão plural e diverso, sem perder de vista certa uniformidade textual, só foi possível graças à cuidadosa e eficiente revisão técnica de Ericka Itokazu e Luís César Oliva.

É bem provável que a conjunção dos títulos estampados na capa dessa publicação nos leve a pensar, com estranheza, que se trata de um volume que combina dois campos do conhecimento considerados muito distintos um do outro: a lógica e a medicina. Entretanto, conforme escreveu Adelino Cardoso na apresentação ao livro *Medicina dos afetos* – que contém a correspondência entre Descartes e Elisabeth – “*cuidar e cogitar* provêm de um mesmo étimo latino: *cogitare*”, e essa comunidade etimológica que abrange os dois termos “pelos quais se designa o ato médico e o exercício filosófico é um bom motivo de reflexão” (Cardoso, 2001, p. 13). Nada mais exato! As atividades mentais de entender o real, cuidar da saúde da mente e curar as doenças do ânimo estão em consonância e, por isso, o livro não esgota seus horizontes no papel de valioso instrumento de trabalho para especialistas em filosofia, história ou filosofia e história da ciência, mas se estende a psicólogos, educadores, médicos e amantes da literatura. Não será exagero afirmar que o livro se destina, em seu sentido mais profundo, a qualquer pessoa, embora saibamos que nem todo mundo terá facilidade de entendê-lo. Ele se destina a qualquer pessoa justamente por ser um ato de resistência às forças políticas e teológicas que, julgando-se especialistas ou não, desejam possuir a verdade apenas consigo mesmas, alcançando sozinhas a glória de conhecê-la enquanto os outros dela carecem. A arte de descobrir as coisas por nós mesmos não pode ser outra coisa senão uma ruptura com quem deseja manter a exclusividade do saber apenas na mente alguns. Se o livro vier a ser recebido com alguma dificuldade por quem desconhece o vocabulário e o modo de escrever dos filósofos do século XVII, essa dificuldade poderá ser desfeita pelas notas de tradução, pelos textos que abrem e fecham o livro e, finalmente, pelo conjunto de referências disponíveis nas páginas finais.

Convém lembrar as palavras do sábio Epicuro bem no início de sua epístola a Meneceu: nunca é cedo demais ou tarde demais para se entregar à filosofia. Nesse caso, podemos dizer: nunca é difícil demais se entregar

“por si mesmo” à experiência de descobrir conhecimentos. No tempo em que se tornou trivial a discussão sobre algo que chamam de “inteligência artificial”, é fundamental pensar a emenda do intelecto, a cura do ânimo e a saúde mental que naturalmente temos. Se as obras traduzidas eram fundamentais no tempo em que foram redigidas (pois a descoberta de novos conhecimentos era indesejável por todo poder teológico-político), ela é apropriada também nos dias atuais, momento em que notamos a existência de um número cada vez maior de pessoas sentindo incontida alegria e satisfação em deixar que um cérebro eletrônico pense por elas, ignorando as eventuais vantagens que oferecem os novos recursos tecnológicos.



REFERÊNCIAS

CARDOSO, Adelino. Os conselhos do médico-filósofo. In: CARDOSO, Adelino; Ferreira, Maria Luísa Ribeiro. **Medicina dos afectos** – Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth. Tradução de Inês Cardoso e Paulo de Jesus. Oeiras: Celta, 2001, p. 13-25.

CHAUÍ, Marilena. “**Fidelidade infiel:** Espinosa comentador dos *Princípios da Filosofia* de Descartes”. *Analytica* 3(1), p. 9-74, 1998.

CHAUÍ, Marilena. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DESCARTES, René. **Regras para a direção do espírito.** Tradução de António Reis. Lisboa: Estampa, 1971.

DESCARTES, René. **Discurso do método.** Tradução de Jacob Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Descartes, René. **Meditações metafísicas.** Tradução de Jacob Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ESPINOSA, Bento de. **Tratado da Emenda do Intelecto; Medicina da mente; Correspondência completa entre Espinosa, Tschirnhaus e Schuller e outras cartas conexas.** Prefácio, preparação dos textos latinos, tradução e notas de Samuel Thimounier. Introdução e posfácio de Cristiano Novaes de Rezende. Belo Horizonte: Autêntica. Coleção: Filô: Espinosa, 2023.

MEYER, Lodewijk. Prefácio. In: Espinosa, Bento de. **Princípios da filosofia cartesiana & Pensamentos metafísicos.** Tradução: Homero Santiago e Luís César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 33-41.





TRADUÇÃO

A ETERNIDADE DAS ALMAS NA FILOSOFIA DE SPINOZA*

VICTOR BROCHARD**

TRADUÇÃO DE WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA***

Os historiadores não estão de acordo sobre o sentido e o propósito que convém atribuir à doutrina da eternidade das almas¹ exposta na segunda metade da parte cinco da *Ética*. Que não se trata da imortalidade no sentido vulgar da palavra, isso é o que está expressamente atestado no texto da Proposição XXI, onde a memória e a imaginação são consideradas como relacionadas a vida presente. Além disso, é indiscutível que a existência da alma em sua relação com a duração cessa com a do corpo. A eternidade da alma, afirmada por Spinoza, é atribuída apenas à essência, e em toda a última parte da *Ética* é unicamente a essência oposta à existência que está em questão. Porém, essa eternidade da essência, como devemos compreendê-la? Pode-se, à primeira vista, ser tentado a acreditar que se trata de uma eternidade completamente impessoal, mais ou menos análoga àquela que Aristóteles atribui ao intelecto ativo que vem iluminar a alma humana por um tempo sem cessar de pertencer à divindade, ou ainda como uma centelha do fogo divino que, segundo os Estoicos, ilumina por um instante a alma humana e, com a morte do corpo, une-se ao fogo universal. Pode-se, também, acreditar que essa essência eterna, oposta à existência na duração, se reduz, em suma, a uma pura possibilidade. Certamente, um exame cuidadoso mostraria que seria incorreto aceitar essas duas interpretações. Isso é o que pretendemos demonstrar rapidamente antes de procurar alguma relação existente entre a teoria de Spinoza e a dos filósofos antigos que afirmaram, antes dele, a doutrina da imortalidade ou da eternidade das almas.

Inicialmente, a composição mesma da obra nos indica muito bem do que ela trata, na segunda metade do quinto livro, de uma eternidade individual e pessoal. De fato, a primeira metade, até a Proposição XX, trata da felicidade do homem na vida presente, e discorre evidentemente sobre a felicidade de todos os homens em particular. A segunda metade trata da beatitude na vida eterna. Como acreditar que não se trata ainda de um destino reservado ao mesmo ser, ou seja, do indivíduo e da pessoa, tais como eles aparecem na vida presente? – Além disso, expressões como beatitude e mais ainda a de salvação, ou a de glória, emprestadas da Escritura (Prop. XXXVI, Sch), não podem evidentemente ser aplicadas apenas a um modo de realidade onde o indivíduo subsiste e conserva a consciência de seu ser. Enfim, a célebre Proposição XLI, a penúltima da *Ética*: *Portanto, mesmo que nós não saibamos que nossa mente é eterna, nós não cessaremos de considerar como os primeiros objetos da vida humana a Piedade, a Religião, em uma palavra, tudo isso que se relacione, assim, como demonstrei na quarta parte, à Intrepidez e à Generosidade da alma*, se relaciona obviamente com a primeira metade que ela une de algum modo ao longo da segunda, e está bem claro aqui, como na Proposição XLII, é a perfeição e a beatitude individuais que está em questão.

* Texto publicado originalmente na *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 9, nº 6 (Novembre 1901).

** Filósofo francês nascido em 1848 e morto em 1907.

*** Professor da UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA. Coordenador do Grupo de Estudos Neo-Bio: ontologia, Corpo e Biopolítica. Coordenador do GT Benedictus de Spinoza - ANPOF 2024.

1 Mantivemos na tradução e no correr do texto o termo “alma” utilizado por Victor Brochard, em vez de mente (*mentis*). Se por um lado o uso do termo leva a muitas ambiguidades, especialmente quando se fala da filosofia de Spinoza, por outro lado mantém aspectos centrais do debate teológico que Brochard suscita ao apresentar sua leitura e interpretação sobre o tema. Reconhecendo a amplitude do debate e as diversas linhas filosóficas que produziram conceitos e ideias sobre a questão da relação da eternidade e a alma, Platão, Aristóteles, filósofos do Judaísmo, Neoplatonismo, Cristianismo, pensadores gnósticos *etc.*, pode-se observar que o termo alma, se afeta a compreensão de Spinoza, por outro lado insere sua filosofia no debate geral sobre o problema da imortalidade.

Em outra famosa fórmula empregada por Spinoza (Prop. XXIII, Sch): “*Sentimus experimurque, nos aeternos esse*”² ela não atesta exatamente a evidência de que a eternidade em questão é a do Eu de um ser individual que constata sua eternidade por meio de uma experiência consciente? A relação estabelecida entre esse modo de conhecimento e a experiência, embora não se deva confundi-lo com esta última, uma vez que, diz Spinoza, são as demonstrações que são os olhos da alma, provando ao menos a intenção do autor de mostrar uma analogia entre este conhecimento e a intuição empírica. Ora, na experiência, o conhecimento que nós temos de nós mesmos é evidentemente o de um ser determinado.

Isso é mais evidentemente confirmado pelo fato de que o conhecimento da essência eterna é do terceiro gênero. É característico desse conhecimento, de fato, relacionar-se sempre com objetos particulares e individuais. Ele se distingue precisamente, por isso, do conhecimento do segundo gênero, que tem por objeto apenas as noções comuns ou universais. Pode-se, então, assegurar reportando-se à essa definição do conhecimento do terceiro gênero que sempre se relaciona com uma essência particular afirmativa (*Ética*, II, Prop. XL, Sch.) e, sobretudo, com a passagem do escólio da Prop. XXXVI, parte V: “Eu pensei que seria importante fazer aqui essa observação afim de mostrar por este exemplo quanto do conhecimento das coisas particulares, que denominei intuitiva ou do terceiro gênero, é preferível e superior ao conhecimento das coisas universais que chamei de segundo gênero; pois, bem, eu havia demonstrado na primeira parte de uma maneira geral que todas as coisas e, por conseguinte, também a alma humana, dependem de Deus em sua essência e em sua existência, essa demonstração, por tão sólida e tão perfeitamente certa que seja, atinge certamente nossa alma muito menos que uma prova retirada da essência de cada coisa particular e resultante para cada um em particular a mesma conclusão.”³

Se isso é correto, então é absolutamente necessário que esta essência eterna da alma, cada uma dessas ideias de Deus que constituem a essência individual de cada alma, seja acompanhada pela consciência, e uma tal concepção não deixa de parecer-nos muito singular. Ela é, contudo, claramente afirmada por Spinoza. Deste modo, na Prop. XXX, nós encontramos as expressões: “*Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit*”⁴. E, não podemos supor que isso seja sem intenção que ele tenha repetidamente, na última parte da *Ética*, utilizado a palavra: “consciência de si”. Assim, “*Quo igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eo melius sui et Dei conscius est*”⁵ (Prop. XXXI, Sch.); ou ainda: “*Si ad hominum⁶ communem opinionem attendamus, videbimus, eos suae Mentis aeternitatis esse quidem conscios*”⁷. (Prop. XXXIV, Sch.). Observamos rapidamente que, de acordo com este último texto, a eternidade ou a imortalidade não é, segundo Spinoza, o privilégio de uma elite, mas pertence em comum a todos. (Cf. Prop. XXXIX, Sch). É, portanto, uma consciência distinta da consciência empírica, de uma consciência racional que não precisa de memória ou imaginação porque seu objeto está sempre e eternamente presente para ela. Spinoza, presumivelmente, nunca admitiu que o conhecimento pudesse existir, em qualquer grau que seja, sem está acompanhado pela consciência. Não existe para ele o inteligível sem inteligência, e é deste modo que na Proposição VII, parte II, Escólio, ele elogia

2 “[...] nós sentimos e nós experimentamos que somos eternos”.

3 Aqui a tradução de Brochard, aparentemente muito livre, suprime o termo Deus na última frase do Escólio citado: “*Nam quamvis in Primâ Parte generaliter ostenderit, omni (et consequenter mentem etiam humanam) à Deo secundum essentiam, et existentiam pendere, illa tamen demonstratio, tamesi legitima sit, et extra dubitationis aleam posita, nom ita tamen mentem mostram afficit, quam uando id ipsum ex ipsâ essentia re cujuscunque singulares, quam à Deo pendere dicimus, concluditur.*”.

4 Brochard não cita a Proposição completa, por isso, para maior compreensão do argumento a colocamos: “*Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessário habet, scitque se in Deo esse et per deum concipi.*” (Nossa Mente, na medida em que conhece a si e ao corpo sob o aspecto da eternidade, tem necessariamente o conhecimento de Deus, e sabe que está em Deus e se concebe por Deus).

5 “Quanto mais alto cada um se eleva nesse gênero de conhecimento, mais de si e de Deus é consciente”.

6 No original ocorre um descuido e Brochard utiliza *hominem* (singular) no lugar de *hominum* (plural).

7 “*Si ad hominum communem opinionem attendamus, videbimus, eos suae Mentis aeternitatis esse quidem conscios, sed ipsos eamdem cum duratione confundere, eamque imaginationi seu memoriae tribuere, quam post mortem remanere credunt.*” (Se atentarmos à opinião comum dos homens, veremos, com certeza, que eles são conscientes da eternidade da sua Mente, mas a confundem com a duração e atribuem à imaginação ou à memória, que eles creem subsistir após a morte).

alguns hebreus por terem vislumbrado, como que através de uma nuvem⁸, esta verdade, cuja origem logo mostraremos.

Caso seja assim, se cada uma das ideias de Deus que constituem a essência eterna de cada uma de nossas almas for um pensamento acompanhado de consciência de si, é claro que a essência da alma não pode ser reduzida a uma simples possibilidade. Ela é realmente ativa e viva, eternamente presente a si mesma. Além disso, é inútil insistir sobre esse ponto, uma vez que temos a afirmação mesma de Spinoza em uma passagem muito curiosa do escólio da Proposição XXIX⁹: “*Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur: vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus*”¹⁰. Deste modo, existe para Spinoza dois mundos distintos, o mundo das essências e aquele das existências, e os dois são igualmente reais um ao outro, apesar de uma maneira diferente, um procedendo imediatamente dos atributos de Deus, o outro submetido às leis do tempo. Nós não precisamos examinar aqui a difícil questão de saber quais relações existem entre esses dois mundos, e como um participa do outro. (Cf. sobre este ponto Busse, *Ueber die Bedeutung der Begriffe “essentia” und “existentia” bei Spinoza. – Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Leipzig, 1886). Para nós é suficiente constatar que todos os dois são em ato.

Observamos unicamente que, nessa espécie de mundo inteligível onde cada alma é considerada em sua relação de dependência com Deus, ela não cessa de expressar, não mais, é verdade, a existência, mas a essência do corpo ao qual está ligado. Expressando sempre um corpo particular, ela é sempre particular. Isso é dito expressamente na Proposição XXII: “*In Deo necessario datur idea, quae hujus et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit.*”¹¹ Não é mais necessário que a essa expressão “ideia de Deus” pela qual Spinoza designa a essência eterna de cada alma humana nos iluda. Devemos sem dúvida estender *a fortiori* as ideias de Deus a isso que Spinoza diz repetidamente sobre as ideias humanas, que elas não são pinturas mortas em um quadro. Elas são ativas e vivas, e a inteligência está sempre acompanhada da vontade. Elas são, pode-se afirmar, pensamento em vez de ideias. Como quer que as designemos, elas são maneiras do ser eterno, como o diz expressamente o filósofo, dos modos eternos: “*Resulta desses princípios e todo conjunto da Prop. XXI, Parte I, e de alguns outros, que nossa alma, no tanto em que ela é inteligente, é um modo eterno do pensamento, que é determinado por um outro modo eterno do pensamento, e este por um terceiro, e assim ao infinito: de tal maneira que todos os modos tomados em conjunto constituem o entendimento eterno e infinito de Deus*”¹². (Prop. XL, parte V, Esch).

8 Brochard faz aqui referência ao Escólio da Prop. VII da Parte II da *Ética*.

9 Este texto nos parece decisivo contra o argumento, bem obscuro aliás, que Martineua (*Study of Spinoza*, London, 1882, p. 297), contrapõe a Camerer (*Dia Lehre Spnoza's*), que defende veementemente na segunda parte (ch. v, p.119-123) a mesma interpretação que nós propomos aqui.

10 Alertamos que Brochard suprime a passagem que destacamos a seguir: “*Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur: vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus et earum ideae aeternam et infinitam Dei essentiam involvunt, ut propositione 45. Partis 2. ostendimus, cujus etiam scholium vide*”. Segue tradução: Nós temos dois modos de conceber as coisas como atuais: ou na medida em que concebemos que elas existem em relação com um certo tempo e um lugar, ou bem quando concebemos que elas estão contidas em Deus e seguem a necessidade da natureza divina. Porém, aquelas que são concebidas como verdadeiras ou reais desta segunda maneira, nós concebemo-las sob o aspecto da eternidade, e suas ideias envolvem a essência eterna e infinita de Deus, como demonstramos na Proposição 45 da Parte 2, da qual se poderá observar o escólio.

11 “*In Deo tamen datur necessario idea, quae hujus, et illius Corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit.*”. Segue tradução: “Em Deus, contudo, necessariamente há uma ideia que exprime a essência deste ou daquele Corpo humano, sob o aspecto da eternidade.”

12 “*Haec sunt, quae de Mente, quatenus sine relatione ad Corporis existentiam consideratur, ostendere constitueram; ex quibus, et simul ex Prop. 21 p. 1 et aliis apparet, quod Mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur, et hic item ab alio, et sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei aeternum, et infinitum intellectum constituent.*”

Sendo tal a doutrina de Spinoza, não é sem interesse perguntar se ela teve antecedentes, e sobretudo, quais relações existem entre ela e as teorias dos antigos sobre a imortalidade da alma. Que haveria um parentesco estreito entre a fórmula de Spinoza: “Nós sentimos, nós experimentamos que nós somos eternos”, e a passagem de Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, X, 7, 1177, B, 31: οὐ χρὴ... ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητὸν ἀλλ’ ἐφ’ ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν¹³, é isso que ninguém seriamente poderá contestar e, qual quer que seja o número dos intermediários que se possa trazer para intercalar os dois filósofos, não se poderá atribuir a um mero acaso a importância de um tal encontro. Hamelin, em seu belo estudo *Sur une des origines du Spinozisme (Année philosophique, 1900)*, colocou precisamente à lume as linhas muito próximas que não se supõe ordinárias que relacionam o spinozismo com a filosofia grega. Ele estabelece com rigor que sobre uma quantidade de questões, e notadamente sobre esta que nos ocupa, Spinoza sofreu influência dos peripatéticos alexandrinos. Sem contestar, de nenhum modo a tese defendida pelo sábio historiador no que ela tem de essencial, eu não deixaria de observar que, se a doutrina de Spinoza apresenta com a de Aristóteles notáveis semelhanças, existe também diferenças muito importantes.

É perfeitamente verdadeiro, como Hamelin demonstrou, que a definição da alma em Aristóteles apresenta uma certa analogia com aquela de Spinoza. Afirma com Aristóteles que a alma é a *forma* do corpo, compreendendo o significado da palavra *forma* na filosofia de Aristóteles, não seria estranho dizer que a alma é a *ideia* do corpo no sentido cartesiano e spinozista da palavra. “A alma é a forma do corpo, diz com razão Hamelin, seria aí como um molde que estava mais do que meio pronto para fundir, depois de a ter refundido no cadinho do realismo, à noção cartesiana da alma”. E, é ainda exato dizer que a teoria do intelecto passou completamente de Aristóteles a Spinoza: a identidade do intelecto com seu objeto, e do intelecto em Deus e em nós, vida intelectual ou vida em Deus. Entretanto, quando Hamelin acrescenta: imortalidade impessoal e parcial, talvez haja motivos para algumas reservas, se a interpretação que demos anteriormente ao Spinozismo estiver correta. Resulta, segundo Spinoza, que a imortalidade sem dúvida é parcial, embora num sentido diferente daquele de Aristóteles, porém, não impessoal. Isto que em Aristóteles é o individual e relacionado à existência do corpo, ou seja, a alma, desaparece com ele; οὐς παθητικός¹⁴ em si mesmo é φθαρτός¹⁵. O que é imortal não é a alma, ou ao menos uma outra espécie de alma, que ela não tem nada de individual ou de pessoal: “Ἔουκε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι¹⁶ (*De anima*, II, 413, B, 25). Não há, propriamente, como falar da eternidade da alma em Aristóteles. Em Spinoza, ao contrário, e pudemos observar acima, é de fato a alma de cada um de nós, enquanto individual, que é eterna.

É sob este aspecto que Victor Delbos, no capítulo XI, página 193, de sua excelente obra, *Sobre o Problema Moral na Filosofia de Spinoza*, trouxe à luz com muita precisão: “Parece-nos, diz ele, que a doutrina de Spinoza aspira sobretudo a afirmar a vida eterna do indivíduo, e que ela transforma, deste modo, profundamente a teoria aristotélica... Nós somos desde toda a eternidade

13 Citamos a passagem indicada por Victor Brochard (utilizamos a tradução de Jean Voilquin da Classiques Garnier, 1950): “Se, portanto, o intelecto, com relação ao homem, é um atributo divino, uma existência conforme o intelecto será, por relação à vida humana, verdadeiramente divina. Logo, não é preciso dar ouvidos àqueles que nos aconselham, sob o pretexto de que nós somos homens, a nos limitar às coisas humanas e, a pretexto de que somos mortais, de renunciar as coisas imortais. Mas, na medida do possível, nós devemos nos tornar imortais e de tudo fazer para viver conforme a parte mais excelsa de nós mesmo, pois o princípio divino, por mais frágil que seja em sua proporção, importa, e excede sobre todas as coisas por sua potência e seu valor. [...] o que é próprio a tudo é por natureza o que há de mais excelente e mais agradável para cada indivíduo. Desse modo, para o homem será apropriado a vida segundo o intelecto, pois o intelecto constitui essencialmente o homem. Uma tal vida é perfeitamente a mais feliz.” (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, X, 7).

14 *Nous pathetikos*, o intelecto passivo.

15 *Phtartós*, aquilo que é corruptível.

16 “No que diz respeito ao intelecto e à capacidade de inquirir, nada ainda é evidente, mas parece ser um outro gênero de alma, e apenas isso admite ser separado, tal como o eterno é separado do corruptível.” (Aristóteles, *De Anima*, 413b24 -413b27). Utilizamos a tradução de Maria Cecilia Gomes dos Reis, *De Anima: livros I, II e III*. São Paulo: Autêntica, 2006.

Razões individuais”¹⁷. Há, portanto, uma grande distância entre Aristóteles e Spinoza para que um esteja diretamente associado ao outro.

Podemos encontrar, e é justa as observações de Hamelin, analogias entre Spinoza e Platão. Platão também distingue a parte imortal da alma da parte mortal τὸ θνητὸν τῆς ψυχῆς. Mas, sobretudo, parece difícil contestar a semelhança ou, para melhor dizer, a identidade do mundo inteligível de Platão e o mundo das essências que, segundo Spinoza, está eternamente em ato no intelecto divino. Contudo, aqui ainda nós encontramos entre os dois filósofos divergências bem importantes para nos permitir afirmar que uma doutrina procede diretamente da outra. Sem falar do número das almas que é finita, como Platão o demonstra, as almas não são ideias de Deus, e talvez, nem sequer sejam ideias. Elas apenas são da mesma natureza das ideias συγγενεῖς, em particular as almas humanas, como podemos observar pelo *Timeu*, elas estão bem longe da perfeição divina. Mas, acima de tudo, há duas diferenças essenciais entre o platonismo e o spinozismo: em primeiro lugar, não está provado que o mundo inteligível de Platão esteja contido num entendimento divino, e o contrário é provavelmente verdadeiro. Além disso, para Platão, as almas, em vez de estarem, como para Aristóteles e Spinoza, ligadas a um corpo e individualizadas por ele, podem indiferentemente passar para os mais diversos corpos e animá-los sucessivamente.

Se existe, portanto, entre Platão e Aristóteles, de um aparte, e Spinoza, de outra, um laço de filiação que nós estamos longe de contestar, existe também diferenças essenciais para que não haja lugar para supor uma doutrina intermediária. Este meio-termo não é tão difícil de descobrir. Nós acreditamos que é na teoria de Plotino que se pode encontrá-la, e é daí que, provavelmente, se passou às doutrinas de Jámblico e de Simplício, depois para a filosofia dos Sírios e para a escolástica árabe, da qual Hamelin trouxe à luz sua importância.

É, de fato, em Plotino que encontramos pela primeira vez essa doutrina de que as almas, antes de descerem aos corpos que moldaram e escolheram, existem individual e distintamente da Alma Universal. No capítulo VII da quinta *Enéada*, Plotino apresenta expressamente esta questão: Existem ideias de indivíduos? e responde afirmativamente: “É impossível,” diz ele, “que coisas diferentes tenham uma mesma razão. Não é suficiente que o homem em si seja o modelo dos homens que diferem uns dos outros, não apenas pela matéria, mas também pelas diferenças específicas, εἰδικαῖς διαφοραῖς. Não podem ser comparadas às imagens de Sócrates que reproduzem o seu modelo ἀρχέτυπον. A produção das diferenças individuais somente pode provir da diferença das razões”. E não só existem na alma universal, sem que a sua unidade seja quebrada, tantas almas distintas quantos indivíduos aqui abaixo, mas da mesma forma, na inteligência, existem tantas ideias distintas correspondentes a todas essas almas, a ideia de Sócrates, a ideia de Pitágoras. E como em Plotino a identidade do inteligível e da inteligência é proclamada por toda parte, essas ideias são chamadas de inteligências ou espíritos, οἱ νόες. É o que nos mostra a seguinte passagem (*Enéadas*, VI, III, 5): “Mas, perguntar-se-á, como pode a alma universal ser ao mesmo tempo a tua alma, a alma deste, a alma daquele? Ela será a alma deste por sua parte inferior, a alma daquele pela sua parte superior? Professar semelhante doutrina seria admitir que a alma de Sócrates viveria enquanto estivesse em um corpo, ao passo que seria aniquilada ao se perder no seio da Alma universal no exato momento em que, após sua separação do corpo, ela se encontraria no que há de melhor, ἀπολείται δέ, ὅταν μάλιστα γένηται ἐν τῷ ἀρίστῳ. Não, nenhum dos verdadeiros seres perece. As próprias inteligências não estão perdidas lá em cima na inteligência divina, porque elas não estão divididas à maneira dos corpos, e porque cada uma delas subsiste com seu caráter, unindo à sua diferença essa identidade que constitui o ser.”: κάκει οἱ νόες οὐκ ἀπολούνται, ὅτι μὴ εἰσὶ σωματικῶς μεμερισμένοι εἰς ἕν, ἀλλὰ μένει ἕκαστον ἐν ἑτερότητι ἔχον τὸ αὐτὸ ὃ ἐστὶν εἶναι. (Ver o Comentário de Marsile Ficin.). A doutrina de Plotino surge assim como uma conciliação entre a teoria das ideias de Platão e a afirmação tantas vezes repetida por Aristóteles de que a existência real pertence apenas aos indivíduos. Esta transformação da doutrina de Platão e Aristóteles somente foi possível graças à intervenção de uma ideia completamente

17 Cf., O capítulo “A vida eterna” do livro citado, p. 193-194 na edição da FGV tradução de Martha de Aratanha.

nova, estrangeira ao pensamento grego propriamente dito, a ideia do infinito. Nós a encontramos, de fato, em Plotino, na passagem que citamos, nela ele declara que não é preciso temer o infinito no mundo inteligível. (*Enéadas*, V, vii, 1). Τὴν δὲ ἐν τῷ νοητῷ ἀπειρίαν οὐ δεῖ δεδιέναι. Em várias ocasiões ele fala da infinitude do Uno, ἀπειρία. Sem dúvida que ele se apercebe de que esta noção é agora tomada num sentido muito diferente daquele que lhe foi dado por Platão e Aristóteles. Para estes últimos, de fato, o infinito, ἄπειρον, representa o degrau inferior da existência, ou mesmo um puro não-ser. Para Plotino, ao contrário, o infinito, sem cessar de ter a mesma significação que nos seus predecessores e de ser a essência da matéria, pode assumir, ao mesmo tempo, um sentido completamente novo, e tornar-se um atributo positivo do Uno, da Inteligência suprema e da Alma universal. É esta a diferença entre a concepção grega primitiva do infinito e o sentido próprio que Plotino faz alusão quando, na *Enéadas* II (vi, 15), ele distingue o infinito superior do infinito inferior: Πῶς οὖν ἐκεῖ καὶ ἐνταῦθα; ἢ διττὸν καὶ τὸ ἄπειρον. Καὶ τί διαφέρει; ὡς ἀρχέτυπον καὶ ἔιδωλον. É inútil entrar aqui no exame das distinções sutilíssimas que o filósofo alexandrino estabelece entre o infinito-arquétipo e o infinito-imagem. É suficiente constatar que o infinito torna-se para ele um atributo das três hipóstases, e é nesta condição apenas que se pode conceber um número indeterminado de almas ou de espíritos individuais contidos distintamente e em ato na Alma e na Inteligência universal. Καὶ γὰρ ἐν ἑστὶ καὶ ἄπειρον εὔ καὶ πάντα ὁμοῦ, καὶ ἕκαστον ἔχει διακεκριμένον καὶ αὐτὸ οὐ διακριθὲν χωρὶς (*Enéadas*, VI, iv, 14). Também seria supérfluo insistir longamente para demonstrar que não se encontra nada de semelhante na filosofia anterior. O Deus dos gregos sempre é finito, πεπερασμένος¹⁸, trate-se ele, em Platão, da ideia de Bem ou de Jupiter, do ato puro em Aristóteles, ou mesmo do Logos nos estoicos, confundido, é verdade, com o mundo, porém, com um mundo finito e de forma esférico.

Não podemos contestar, acreditamos, a importância e a novidade do elemento introduzido por Plotino na teologia alexandrina. Não nos propomos em procurar aqui como esta nova ideia introduziu-se na filosofia de Plotino. Porém, não seja muito difícil encontrar as doutrinas intermediárias estabelecendo uma linha de filiação sob este ponto de vista entre Plotino e Fílon, o judeu. A concepção de Deus como infinito e como absoluta-potência, é uma concepção oriental ou melhor, uma concepção judia. É porque sofreu, talvez de forma mais ou menos confusa, a sua influência que Plotino não temeu atribuir o infinito ao seu Deus e é provavelmente pela mesma razão que foi levado a dar à palavra potência, δύναμις¹⁹, um significado positivo, muito diferente da simples possibilidade de que Aristóteles falava.

Se estas considerações são corretas, é rigorosamente verdadeiro dizer que Spinoza, admitindo a doutrina da eternidade individual das almas, estava, segundo a justa expressão de Hamelin, sujeito à influência do peripatetismo alexandrino. Entretanto, talvez não seja sem interesse acrescentar que a doutrina aristotélica, para ser aceita por Spinoza e tornar-se de algum modo assimilável ao seu espírito, teve que ter sofrido a elaboração que lhe foi dada por Plotino. Foi somente da combinação das ideias de origem acadêmica com a ideia oriental do infinito que resultaria a doutrina do filósofo judeu. Porém, podemos dizer que Spinoza, reencontrando sob essa forma as ideias aristotélicas na filosofia alexandrina ou na escolástica árabe que daí provem, estava de algum modo retomando seu verdadeiro bem, permanecendo fiel ao espírito do seu povo, que, mesmo inspirando-se nos gregos, ele permaneceu Judeu.

Além disso, ao apontar o que Espinosa conseguiu emprestar aos gregos na doutrina da eternidade das almas, não devemos esquecer as profundas diferenças que separam a sua doutrina da dos Antigos, e tudo o que há também nele de origem cartesiana. Não encontramos entre os gregos nem a definição de corpo apenas por extensão, nem especialmente a afirmação da extensão como substância ou realidade existindo por si mesma da mesma forma que a alma. Mas acima de tudo, permanece entre a concepção grega da alma e a dos filósofos cartesianos uma diferença que por si só cria entre as duas concepções uma verdadeira oposição. Entre os gregos, a alma é uma causa motriz, que seja ela próprio móvel ou imóvel; é ela quem move diretamente o corpo

18 *Pepera'zmenos*: o limitado, um conjunto de finito de seres.

19 *Dýnamis*: capacidade ativa e passiva, significando tanto a potência e a potencialidade.

e tem a iniciativa do movimento. Com Descartes, pelo contrário, e especialmente com Spinoza, a alma não tem mais ação direta sobre o corpo; o movimento tem uma origem bem diferente. A alma é uma coisa cuja natureza consiste apenas em pensar, e o capítulo que Spinoza lhe dedica intitula-se: *De Mente humana*. A Alma Universal de Plotino não é a causa motriz do universo, ela é apenas inteligência, a segunda hipóstase à qual está vinculada a concepção spinozista. Consequentemente, talvez não seja exagero dizer que Spinoza permanece acima de tudo fiel ao espírito de Descartes, e que se nele encontrarmos vestígios do pensamento grego, as ideias que ele pôde tomar emprestadas são profundamente modificadas, e que, considerando todas as coisas, é ainda mais cartesiano do que peripatético ou Alexandrino.

No spinozismo, elementos de origens muito diferentes são reunidos, mantidos e sintetizados por um princípio comum que estabelece a unidade. Se não fosse a rigidez enganadora das fórmulas e a sua falsa exatidão, diríamos que nesta filosofia os modos são aristotélicos, os atributos cartesianos, a substância judaica.

Seja como for, parece-nos sem dúvida que o pensamento de Spinoza não foi interpretado adequadamente pelos historiadores que viam nele apenas a doutrina da eternidade impessoal. Sem dúvida é correto dizer que as almas humanas, segundo a *Ética*, não são substâncias ou seres independentes que existem por si mesmos desde toda a eternidade. São apenas os modos eternos da substância. Porém, esses modos são eternamente distintos. São conscientes, são indivíduos, têm tanta existência consciente e pessoal na vida eterna quanto podemos ter nesta vida presente. Talvez nisso exista algo que satisfaça os mais exigentes. Num certo sentido, talvez tenha pouca importância se somos eternos como substâncias ou como modos, contanto que nossa consciência, tal como ela aparece na vida presente (no momento em que nossas faculdades são exercidas da maneira mais elevada), seja eterna. Portanto, é a doutrina da eternidade individual e pessoal que Spinoza sustentou à sua maneira, e esta teoria já se encontra inteiramente em Plotino.

Conclusões semelhantes poderiam, ao que parece, ser justificadas no que diz respeito à própria divindade. Talvez seja interpretar o espinosismo de forma muito restrita ver em Deus, como às vezes foi feito, apenas a substância abstrata e impessoal. Sem dúvida o Deus de Spinoza é apenas conhecido por nós de uma forma clara e distinta como possuindo os dois atributos do pensamento e da extensão. Entretanto, não se pode esquecer que ele possui uma infinidade de outros atributos que nos escapam, ou que nós não conhecemos claramente e distintamente. Isso seria forçar o pensamento de Spinoza a ensaiar dizer alguma coisa destes outros atributos. Contudo, por mais diferentes que sejam o entendimento e a vontade de Deus do nosso entendimento e da nossa vontade, nada pode impedi-los de serem entendimento e vontade. Deste modo, como vimos acima, Spinoza não fala em nenhum lugar de ideias que não sejam acompanhadas de consciência, de inteligibilidade que não seja ao mesmo tempo inteligência, talvez não seja proibido supor que seu Deus possui uma consciência e uma personalidade, bem diferente da nossa, sem dúvida, tão diferente quanto o Cão, constelação celeste, do cão que late, mas certamente análogos de algum modo.

No *Tratado Teológico-Político*, que talvez se tenha isolado muito da *Ética*, no capítulo IV, Spinoza admite como possível que Deus comunique com seus Filhos de alma para alma, e encarrega-o de levar aos homens a revelação. Na *Ética* mesmo ele nos diz que Deus compreende-se a si mesmo, “*se ipsum intelligit*” (Parte II, Prop. III, corol)²⁰. No fim do escólio da Prop. XXXIII, parte I, dá também muito a refletir. Observa-se por aí que decididamente Spinoza prefere a doutrina cartesiana de uma vontade anterior e superior à inteligência, à concepção platônica e aristotélica de um modelo ideal que a vontade divina se esforçaria por imitar. Se ele corrige e transforma a teoria cartesiana, ele pretende não abandonar dela o essencial. Certamente ele identifica à esta vontade o entendimento divino, porém vemos bem que o Deus lhe aparece sobretudo como

20 Brochard aqui, na realidade, se refere ao Escólio da Proposição citada: “[...] *Deum eadem necessitate agere, qua seipsum intelligit, hoc est, sicuti ex necessitate divinae sequitur (scut omnes uno ore statuunt), ut Deus seipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur; ut Deus infinita infinitis modis agat.*”. Segue tradução: “que Deus age com a mesma necessidade com que se entende a si próprio, isto é, assim como a necessidade da natureza divina segue (como todos afirmam a uma só voz) que Deus se entende a si mesmo, se segue também que Deus faz infinitas coisas de infinitos modos.”

vontade e como Potência. Basicamente, seu pensamento dominante é que tudo deve ser explicado pela potência divino. Como filósofo, ele vê claramente em Deus apenas o pensamento e a extensão infinitos; mas talvez este Deus que só se deixa descobrir sob estas duas ideias seja o mesmo que só permitiu a Moisés ver a orla do seu manto, o ser inefável e terrível que nenhum ser humano poderia contemplar sem ser atingido pela morte. O seu panteísmo é apenas o exagero do seu monoteísmo, e talvez não seja exagero dizer que, em última análise, o Deus de Spinoza apresenta algumas semelhanças com este Jeová que disse: *Ego sum qui sum*.



RESUMOS DOS ARTIGOS

UMA ANÁLISE DAS INTERSECÇÕES ENTRE IMAGINAÇÃO, RAZÃO E SERVIDÃO NA ÉTICA DE SPINOZA

Brena Katia Xavier da Silva

RESUMO

Este trabalho explora as complexas camadas do pensamento de Spinoza, conforme apresentadas em sua obra “*Ética*”, destacando a relevância dos três gêneros de conhecimento: imaginação, razão e intuição intelectual. A análise enfatiza como esses tipos de conhecimento interagem com as noções de liberdade e servidão, afetando a dinâmica social e o comportamento individual. Ao delinear a progressão do conhecimento da imaginação, frequentemente falho e suscetível à superstição, para a razão e a intuição intelectual, Spinoza revela como o entendimento adequado das causas pode elevar o ser humano a uma liberdade autêntica, contrastando com a servidão imposta pela ignorância e pelas emoções descontroladas. O texto aborda ainda a influência da hierarquia e da autoridade em sociedades religiosas, discutindo como o medo e a esperança manipulam a percepção pública e consolidam o poder. Por fim, discute-se a dinâmica entre o povo e a multidão, a utilidade mútua e a ética comunal, concluindo que a verdadeira liberdade e a cooperação são essenciais para o progresso e a harmonia social. Spinoza enfatiza a importância de um conhecimento verdadeiro baseado em causas reais, em contraste com as crenças baseadas em percepções errôneas e influências externas.

PALAVRAS-CHAVE

Ética. Conhecimento. Imaginação. Liberdade. Servidão.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage explore les couches complexes de la pensée de Spinoza, telles que présentées dans son ouvrage « *Éthique* », en soulignant la pertinence des trois genres de connaissance : l’imagination, la raison et l’intuition intellectuelle. L’analyse met l’accent sur la manière dont ces types de connaissances interagissent avec les notions de liberté et de servitude, affectant la dynamique sociale et le comportement individuel. En décrivant la progression de la connaissance depuis l’imagination, souvent imparfaite et susceptible de superstition, jusqu’à la raison et l’intuition intellectuelle, Spinoza révèle comment la bonne compréhension des causes peut élever les êtres humains vers une authentique liberté, contrastant avec la servitude imposée par l’ignorance et par des émotions incontrôlées. Le texte aborde également l’influence de la hiérarchie et de l’autorité dans les sociétés religieuses, en discutant de la manière dont la peur et l’espoir manipulent la perception du public et consolident le pouvoir. Enfin, la dynamique entre le peuple et la foule,

l'utilité mutuelle et l'éthique communautaire sont discutées, concluant que la véritable liberté et la coopération sont essentielles au progrès et à l'harmonie sociale. Spinoza souligne l'importance d'une véritable connaissance fondée sur des causes réelles, par opposition aux croyances fondées sur des perceptions erronées et des influences extérieures.

MOTS-CLÉS

Éthique. Connaissance. Imagination. Liberté. Servitude.

**SUICÍDIO: UM DESEJO IMPOSSÍVEL**

Fabíola da Silva Caldas

RESUMO

Neste texto buscamos apresentar a compreensão demonstrada por Benedictus de Spinoza acerca da morte deliberada (suicídio) com o objetivo de responder à pergunta que, talvez, acolha bem a substancialidade do que o holandês escreveu acerca do tema: é possível desejar matar a si mesmo? Para responder a esta questão, observaremos, primeiramente, qual o lugar ocupado pela morte no sistema spinozano; em seguida, exploraremos o complexo tema do desejo; e, finalmente, buscaremos demonstrar o porquê de, para Spinoza, o suicídio ser um desejo impossível.

PALAVRAS-CHAVE

Suicídio. Finitude. Desejo.

RÉSUMÉ

Dans ce texte, nous cherchons à présenter la compréhension démontrée par Benedictus de Spinoza à l'égard de la mort délibérée (suicide) dans le but de répondre à la question qui, peut-être, salue le caractère substantiel de ce que le Néerlandais a écrit à ce sujet: est-il possible de vouloir tuer soi-même? Pour répondre à cette question, nous observerons d'abord la place qu'occupe la mort dans le système spinozaniens; nous explorerons ensuite le sujet complexe du désir; et, enfin, nous chercherons à démontrer pourquoi, pour Spinoza, le suicide est un désir impossible.

MOTS-CLÉS

Suicide. Finitude. Désir.

**SOBRE A DEFINIÇÃO DE AFETO NA EIII DE BENEDICTUS DE SPINOZA**

Francisca Juliana Barros Sousa Lima

RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar as definições de afeto presentes na terceira parte da *Ética* de Benedictus de Spinoza (1632-1677). A primeira definição de afeto está no início da EIII, enquanto a segunda está no final da mesma parte (Definição geral dos Afetos). É importante salientar que, na EIII Def.3, a noção de afeto envolve paixões e ações. Na definição presente no final da EIII, o afeto é entendido como paixão do ânimo. A partir dessas considerações, resta-nos o seguinte questionamento: existem divergências entre as definições de afeto, apresentadas na EIII, ou essas se complementariam? Além disso, analisaremos

as especificidades que envolvem as noções de paixão (afeto passivo) e ação (afeto ativo).

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. Ética. Afeto.

ABSTRACT

The objective of this article is to analyze the definitions of affection present in the third part of the Ethics of Benedictus de Spinoza (1632-1677). The first definition of affection is at the beginning of EIII, while the second is at the end of the same part (General Definition of Affects). It is important to highlight that, in EIIIDef.3, the notion of affection involves passions and actions. In the definition present at the end of EIII, affection is understood as passion of the mind. Based on these considerations, we are left with the following question: are there divergences between the definitions of affection presented in EIII, or would they complement each other? Furthermore, we will analyze the specificities involving the notions of passion (passive affect) and action (active affect).

KEYWORDS

Spinoza. Ethic. Affection.



ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE OS AXIOMAS DA ÉTICA I DE SPINOZA RELATIVAMENTE AOS ELEMENTOS DE EUCLIDES

JORGE GONÇALVES DE ABRANTES

RESUMO

Vamos examinar e discutir a natureza e o conteúdo dos axiomas da primeira parte da *Ética* de Spinoza relativamente aos Elementos de Euclides. Nosso propósito principal consiste em assinalar que os axiomas spinozanos são distintos e discrepantes dos axiomas euclidianos em alguns aspectos significativos. A partir disso, apontaremos e consideraremos as diferenças e semelhanças que há entre o método geométrico euclidiano e o método geométrico spinozano, de maneira a problematizar a temática da presença do método geométrico na *Ética* de Spinoza.

PALAVRAS-CHAVE

Euclides. Elementos. Spinoza. *Ética* I. axiomas.

ABSTRACT

Let us examine and discuss the nature and content of the axioms of the first part of Spinoza's Ethics in relation to Euclid's Elements. Our main purpose is to point out that the Spinozan axioms are distinct and discrepant from Euclidean axioms in some significant aspects. From this, we will point out and consider the differences and similarities that exist between the Euclidean geometric method and the Spinozano geometric method, in order to problematize the theme of the presence of the geometric method in Spinoza's Ethics.

KEYWORDS

Euclid. Elements. Spinoza. Ethics I. axioms.



O DIDATISMO NA RESSIGNIFICAÇÃO DOS CONCEITOS EM SPINOZA

José Edinaldo Gomes Guimarães

RESUMO

Neste artigo se discute a ressignificação realizada pelo filósofo seiscentista Benedictus de Spinoza (1632–1677), na sua Obra Magna, *Ética*, demonstrada à maneira dos geômetras (1677), perante alguns conceitos da tradição filosófica empregados por Aristóteles, Hipócrates, Epiteto, dentre outros. Escrita a partir do modelo geométrico de Euclides, a *Ética* é um texto de grande originalidade articulando temas ontológicos, epistemológicos, psicológicos, éticos e políticos, tais como: Deus, substância, atributos, modos, mente, afetos, liberdade, natureza humana, felicidade, intelecto, etc. A obra está dividida em cinco partes e cada uma se articula e se integra ao todo. Ao conceituar os afetos na terceira parte da *Ética*, Spinoza realiza uma mudança radical nos termos do aristotelismo, da escolástica e do cartesianismo, como forma didática de aproximar o leitor às ideias acerca das paixões e da liberdade que o mesmo queria expressar. Dessa forma, nosso filósofo não somente ressignifica alguns conceitos, mas rompe radicalmente com a tradição filosófica.

PALAVRAS-CHAVEFilosofia. Spinoza. *Ética*. Educação. Afetos.**RIEPILOGO**

Questo articolo discute la riformulazione operata dal filosofo del secolo XVI Benedictus de Spinoza (1632–1677), nella sua Magna Opera, *Ética*, dimostrata alla maniera dei geometri (1677), a fronte di alcuni concetti della tradizione filosofica utilizzati da Aristotele, Ippocrate, Epitteto, tra gli altri. Scritta sulla base del modello geometrico di Euclide, l'*Ética* è un testo di grande originalità che articola temi ontologici, epistemologici, psicologici, etici e politici, quali: Dio, sostanza, attributi, modi, mente, affetti, libertà, natura umana, felicità, intelletto, eccetera. L'opera è divisa in cinque parti e ciascuna è articolata e integrata nell'insieme. Nel concettualizzare gli affetti nella terza parte dell'*Ética*, Spinoza opera un cambiamento radicale in termini di aristotelismo, scolastica e cartesianesimo, come un modo didattico per avvicinare il lettore alle idee sulle passioni e sulla libertà che voleva esprimere. In questo modo il nostro filosofo non solo risignifica alcuni concetti, ma rompe radicalmente con la tradizione filosofica.

PAROLE CHIAVEFilosofia. Spinoza. *Ética*. Formazione scolastica. Affetto.**A DINÂMICA DOS AFETOS, DA BUSCA DA LIBERDADE, DA FELICIDADE E DO PENSAMENTO ÉTICO EM BENEDICTUS DE SPINOZA**

Maria Aparecida de Oliveira

RESUMO

O presente trabalho apresenta algumas reflexões a respeito do método, dos conceitos e das categorias desenvolvidas por Benedictus de Spinoza (1632–1677), visando proporcionar a compreensão e a dinâmica dos afetos e da liberdade, enquanto indispensável à Felicidade em sua obra principal, a *Ética* – Demonstrada em ordem Geométrica.

PALAVRAS-CHAVES

Spinoza. Afetos. Liberdade. Felicidade.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage présente quelques réflexions sur la méthode, les concepts et les catégories développés par Benedictus de Spinoza (1632-1677), visant à fournir une compréhension et une dynamique des affections et de la liberté, indispensables au Bonheur dans son œuvre principale, l'Éthique – Démontrée dans l'ordre géométrique.

MOTS-CLÉS

Spinoza. Affections. Liberté. Bonheur.



BENEDICTUS DE SPINOZA E A RELAÇÃO ÉTICA DO CUIDADO DE SI

MARIA EUGÊNIA SILVA E SILVA

WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar o método desenvolvido por Spinoza em sua obra TIE (Tratado da Reforma do Intelecto) que determina uma grande alteração no modus operandi do pensamento com a realidade, o que resulta num tipo de vida na qual mente/corpo se posicionam uníssonas e o desenvolvimento dessa tese na sua obra central, a *Ética*, particularmente nas partes II e III. O estudo dessa pesquisa se aterá ao conceito de cuidado de si, termo amplamente divulgado por Michel Foucault, porém, de uso comum entre os filósofos antigos.

PALAVRAS-CHAVE

Método. Ética. Felicidade. Cuidado de si.

ABSTRACT

The present work aims to analyse the method developed by Spinoza in his work TIE (Treatise on the Reform of the Intellect) which determines a major change in the modus operandi of thought with reality, which results in a type of life in which mind/ body position themselves in unison and the development of this thesis in his central work, Ethics, particularly in parts II and III. The study of this research will focus on the concept of self-care, a term widely disseminated by Michel Foucault, however, in common use among ancient philosophers.

KEYWORDS

Method. Ethic. Happiness. Take care of yourself.





COMO PUBLICAR

A Revista Conatus - Filosofia de Spinoza destina-se a publicar textos originais de qualidade sobre a filosofia de Benedictus de Spinoza, ou de algum tema por ele abordado em suas obras, ou ainda de Autor que com ele tenha dialogado, escrito nas principais línguas ocidentais: francês, inglês, espanhol, alemão e italiano, além do português, obviamente. Sempre que possível, procuraremos garantir um percentual mínimo de 70% dos textos publicados serem originais e produzidos por autores de instituições diferentes da que edita a Revista.

Os textos a publicar podem ser ensaios, artigos originais ou resenhas de obras acerca de Spinoza ou de temas por ele abordados, bem como de traduções destas ou de comentadores de sua obra. Excepcionalmente, podemos publicar artigos já publicados noutras revistas que não sejam de fácil acesso, ou que estejam esgotadas.

No caso de ensaios, artigos ou resenhas originais, ou ainda traduções inéditas em português ou castelhano, os Direitos Autorais para os textos publicados na **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** permanecem com o autor, havendo apenas a cessão do direito de primeira publicação à nossa revista. No caso do texto ser publicado noutras revistas ou livros, solicitamos que o autor cite a **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** como local original de publicação.

No caso de traduções solicitamos que sejam observados os dispositivos legais pertinentes, aplicados no país do tradutor, para os Direitos Autorais do autor a ser traduzido, evitando com isto o desrespeito aos direitos do autor. No caso do Brasil, deve-se consultar a *LEI 9610, DE 19 DE FEVEREIRO DE 1998*, que prevê no Capítulo III, Artigo 29, inciso IV a necessidade de autorização prévia e expressa do autor para a utilização da obra, por quaisquer modalidades, como por exemplo, a tradução para qualquer idioma. O Artigo 41, do mesmo Capítulo III, prescreve que os direitos patrimoniais do autor perduram por setenta anos contados de 1º de janeiro do ano subsequente ao de seu falecimento, obedecida a ordem sucessória da lei civil.

Como os textos da **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** são integralmente disponibilizados ao público, solicita-se que os mesmos sejam utilizados apenas em aplicações educativas, de pesquisa e absolutamente não comerciais. Além disso, solicita-se também que seja sempre citada a fonte, bem como o(s) autor(es).



PERIODICIDADE E PRAZOS PARA SUBMISSÃO DE TEXTOS

A **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** será editada semestralmente, no mês de junho-julho e no mês de dezembro-janeiro. Os textos recebidos e aprovados até dez dias corridos antes da publicação (31 de julho e 31 de dezembro) serão incluídos na edição da **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** do semestre seguinte.



PROCESSO DE SUBMISSÃO DE ARTIGOS/TRADUÇÕES/RESENHAS/ENSAIOS

Os textos devem ser submetidos através do site da **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** <<https://revistas.uece.br/index.php/conatus/about/submissions>>, seguindo as instruções ali descritas. Na eventualidade de qualquer dificuldade na submissão, pode-se entrar em contato com os Editores nos seguintes endereços eletrônicos: **revistaconatus@terra.com.br** ou **conatus@uece.br**

As submissões serão enviadas pelo Editor, após análise prévia pela COMISSÃO EDITORIAL, aos membros do CONSELHO EDITORIAL, que irão ler, podendo recomendar ou não a sua publicação, solicitando ou não correções.

Adotamos o sistema duplo-cego como critério para a avaliação dos textos enviados para publicação, por ser o mais democrático e com maior possibilidade de imparcialidade. Neste sistema, o texto é enviado sem nenhuma identificação do seu autor a dois pareceristas. A aprovação para publicar ocorrerá após o retorno de no mínimo um parecer favorável à publicação. No caso de pareceres contrários, o texto será enviado para um terceiro parecerista analisar.



FORMATAÇÃO DO TEXTO A SER SUBMETIDO

Visando seguir uma padronização, e facilitar o trabalho de editoração final da *Comissão Editorial*, solicitamos aos autores que irão submeter seus textos à **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, que adequem seus artigos às seguintes orientações, conforme preconizam as Normas da ABNT:

1 Solicitamos aos autores/tradutores adequarem seus textos às novas regras da ortografia para a língua portuguesa.

2 Os textos devem estar digitados no formato A4, em espaço 1,5, fonte *CHARTER BT* (preferencialmente) tamanho 12 para o corpo do texto, 11 para as citações de mais de três linhas (DEVEM ESTAR SEM ASPAS) e 10 para as notas de rodapé (UTILIZAR OS RECURSOS DO PRÓPRIO EDITOR DE TEXTO). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em 1,0 cm. Na dúvida quanto aos espaços, margens, citações, etc., porventura empregados, deve-se consultar as normas da ABNT pertinentes.

3 Os artigos não devem exceder as 20 páginas e devem incluir na primeira página um RESUMO INDICATIVO (NBR 6028 - ABNT), com no máximo 300 caracteres com espaço e cinco PALAVRAS-CHAVE, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto, no idioma do texto. Além disso, deve-se incluir um *Résumé* ou *Abstract* e *Mots-Clés* ou *Keywords* com as mesmas formatações.

4 No ato da submissão do texto, deve-se incluir uma pequena apresentação do autor e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.

5 Para a citação das obras de **BENEDICTUS DE SPINOZA** recomendamos para a **ÉTICA** indicar as Partes em algarismos arábicos 1, 2, 3, 4 ou 5, seguida pela abreviatura das divisões internas destas, como por exemplo, DEF para definições, AX para axiomas, P para proposição, S para escólio, C para corolário, etc. acompanhado dos números das mesmas também em algarismos arábicos. Para as outras obras de Spinoza, recomenda-se citar o número dos capítulos e/ou dos parágrafos, conforme o caso. Por exemplo, para citar o escólio 2 da proposição 40 da parte três da **ÉTICA**, citamos entre aspas (menos de três linhas), com a referência logo após entre parênteses:

“O esforço por fazer o mal a quem odiamos chama-se ira, enquanto o esforço por devolver o mal que nos foi infligido, chama-se vingança.” (E3P40S2).

6 Deve-se também acrescentar as REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS, conforme os modelos a seguir:

6.1 LIVRO

FREUDENTHAL, Jacob. **Die Lebensgeschichte Spinoza's**. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1899.

6.2 ARTIGOS EM PERIÓDICOS

FERREIRA, Maria Luisa Ribeiro. Espinosa a partir de um poema. **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, v. 1, n. 2, p. 61-68, Dez. 2007.

6.3 LIVROS ORGANIZADOS OU COLETÂNEAS

TATIÁN, Diego (Comp.). **Círculo Spinociano de la Argentina - Spinoza: Segundo Coloquio**. Córdoba (Argentina): Altamira, 2006.

6.4 CAPÍTULO DE LIVROS SEM AUTOR ESPECÍFICO

DELEUZE, Gilles. Spinoza e as Três *Éticas*. In: DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, 1997. (Coleção Trans). p. 156-170.

6.5 CAPÍTULOS DE LIVRO COM AUTOR ESPECÍFICO

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *Spinoza, Descartes y Elisabeth. Una misma pregunta sobre el gobierno de los afectos*. In: FERNÁNDEZ, Eugenio; CÁMARA, María Luisa de la (Edición de). **El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza**. Prólogo de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Editorial Trotta, 2007. (Colección Estructuras y Procesos). p. 495-508.

6.6 TEXTOS CONSULTADOS NA INTERNET

COLERUS, Jean. **Vida de Spinoza: por Colerus**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <<http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>>. Acesso em: 18 dez. 2023.

6.7 PREFÁCIO E OUTRAS PARTES COM AUTOR ESPECÍFICO

KOYRÉ, Alexandre. Prefácio e Notas. In: SPINOZA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilíngue Latim-Português. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos). p. 11-19.



ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA ARGENTUM NOSTRUM EM
ANTIQUE NO 14, CASLON OPEN FACE, BWGRKL, DAVYS
DINGBATS 1, CHARTER BT, PCORNAMENTS E SIGNS MT
EM FORMATO PDF PARA O GT BENEDICTUS DE SPINOZA
EM JUNHO DE 2024.