



C Revista S ONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 17 - NÚMERO 28 - ANO DE 2025

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



© 2025 EdUECE/PPGFil/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>

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.52521/CONATUS.V17I28.17038](https://doi.org/10.52521/conatus.v17i28.17038)

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 –

Anual

ISSN: 1981 - 7517

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

CDD: 100



C Revista **S** **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista anual publicada pelo GT BENEDICTUS DE SPINOZA

APOIO:

LABORATÓRIO DE TRADUÇÃO ESPECIALIZADA EM FILOSOFIA - LETRAFIL

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFil - UECE

EDITORIA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - EdUECE

VOLUME 17 - NÚMERO 28 - ANO DE 2025

FORTALEZA, CEARÁ

Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 17 - NÚMERO 28 - ANO DE 2025

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ EM COEDIÇÃO COM O
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGFil) DA UECE E COM O GT
BENEDICTUS DE SPINOZA

CAPA /GRAPHICS EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO GERAL

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA

**IMAGEM DA CAPA: BENEDICTUS DE SPINOZA EM SEU GABINETE DE TRABALHO
COM A PENA NA MÃO E LIVRO ABERTO.**

**IMAGEM GERADA POR IA PELO APP MySTYLIST (CANVAS) A PARTIR DA IMAGEM
DO QUADRO DE SPINOZA NO WOLBUTTEL (HAMBURGO) EM SETEMBRO DE
2025.**

LOCAL DO PROGRAMA GERADOR: [HTTPS://WWW.CANVA.COM/DESIGN/](https://www.canva.com/design/)

CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US

Revista Conatus – Filosofia de Spinoza

PROF. DR. EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
gt_spinoza@terra.com.br

FABÍOLA SOARES GUERRA
fabiolasoaresguerra@gmail.com

FRANCISCA JOELMA DE OLIVEIRA FERREIRA
joelma.sorte@yahoo.com.br

Tel./Fax.: 55 - 085 - 3101 2033
Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima
CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil

Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 17 - NÚMERO 28 - ANO DE 2025

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



UECE

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

HIDELBRANDO DOS SANTOS SOARES

VICE-REITOR

DÁRCIO ITALO ALVES TEIXEIRA

PRÓ-REITORA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

ANA PAULA RIBEIRO RODRIGUES

CENTRO DE HUMANIDADES

KADMA MARQUES RODRIGUES (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 17 - NÚMERO 28 - ANO DE 2025

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

DANIELA RIBEIRO ALVES

ELAINY COSTA DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO

FABÍOLA DA SILVA CALDAS

FABÍOLA SOARES GUERRA

FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA

HENRIQUE LIMA DA SILVA

JAYME MATHIAS NETTO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

JOCILENE MATIAS MOREIRA

KARINE VIEIRA MIRANDA

KAUÊ FERREIRA SILVA

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 17 - NÚMERO 28 - ANO DE 2025

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

DOI: <https://doi.org/10.52521/CONATUS.v17i28.17038>

EDITORIAL

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO, p. 9-11

PSICODELIA CLÍNICA E EXPERIÊNCIA NARRATIVA: SPINOZA E A JORNADA DE APRENDIZAGEM DOS AFETOS

ALESSANDRO GONÇALVES CAMPOLINA, p. 13-21

SPINOZA E A CRÍTICA AOS LÍDERES RELIGIOSOS: UMA ABORDAGEM POLÍTICA DO FANATISMO

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA, p. 23-28

RELAÇÃO ENTRE ALEGRIA E APRENDIZAGEM: UM DIÁLOGO ENTRE ESPINOSA E VYGOTSKY

FÁTIMA MARIA ARAÚJO BERTINI, p. 29-34

AS PAIXÕES ALEGRES COMO CAMINHO PARA UMA AFETIVIDADE ATIVA

FLAVIO LUIZ DE CASTRO FREITAS

ZILMARA DE JESUS VIANA DE CARVALHO

ISNARA FRAZÃO, p. 35-45

UM BREVE ESTUDO SOBRE ESTATUTO ONTOLÓGICO DA LIBERDADE NO LIVRO I DA ÉTICA DE SPINOZA

FRANCISCO GABRIEL MARQUES DE ALMEIDA CAROBA, p. 47-51

O DÉBITO DE HANS JONAS À SPINOZA: A TEORIA DO ORGANISMO JONASIANA ENQUANTO DEPENDENTE DA ONTOLOGIA SPINOZANA

FRANCISCO VALE LIMA

CLÉVER LUIZ FERNANDES, p. 53-64

SPINOZA E TEORIA DOS SISTEMAS

GIONATAN CARLOS PACHECO, p. 65-67

A AMIZADE COMO RESISTÊNCIA: SPINOZA E LA BOÉTIE DIANTE DAS RELAÇÕES SERVIS

HENRIQUE LIMA DA SILVA, p. 69-73

SPINOZA, A EDUCAÇÃO E SEUS LIMITES: DA APRENDIZAGEM AO EXERCÍCIO DA DOCÊNCIA CURATIVA

KARINE VIEIRA MIRANDA

DANIELA RIBEIRO ALVES, p. 75-79

RAZÃO, CONATUS E AFETOS: O CAMINHO SPINOZANO PARA A LIBERDADE

KÍVINA DE OLIVEIRA RIBEIRO, p. 81-87

AS TRÊS LINGUAGENS DA ÉTICA DE SPINOZA

RAIS BUSOM ZABALA

(TRADUÇÃO DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO E WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA), p. 89-95

RESUMOS DOS ARTIGOS, p. 97-105

COMO PUBLICAR, p. 107-109





EDITORIAL

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.52521/CONATUS.v17i28.17037](https://doi.org/10.52521/CONATUS.v17i28.17037)

*Homo liber nunquam dolo malo
sed semper cum fide agit.¹*

BENEDICTUS DE SPINOZA
(*Ethica*, Pars IV, Prop. LXXII)

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

Devido às considerações dos critérios editoriais de nossa revista e visando um alinhamento com a organização administrativa-editorial do Setor de Periódicos da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE, retornamos nesta edição de 2025 da **Revista Conatus - FILOSOFIA DE SPINOZA** à periodicidade anual. E, visando a melhoria do fluxo editorial, passamos a adotar o sistema de “fluxo contínuo” com periodicidade anual, no qual os textos vão sendo publicados à medida em que a avaliação for finalizada e o texto aprovado. No início do ano seguinte, publicaremos uma edição integral com todos os textos publicados no ano anterior.

Neste número de nossa **Revista Conatus - FILOSOFIA DE SPINOZA**, estamos publicando onze (11) textos, sendo dez (10) artigos e uma (1) tradução.

O primeiro texto, de autoria de *Alessandro Gonçalves Campolina*, intitula-se **PSICODELIA CLÍNICA E EXPERIÊNCIA NARRATIVA: SPINOZA E A JORNADA DE APRENDIZAGEM DOS AFETOS**, no qual o autor descreve a “experiência psicodélica” como uma “aprendizagem experiencial que atravessa estágios de preparação, experimentação e integração, marcados por variações de intensidade afetiva”, visando demonstrar que a “psicodelia clínica” pode se afirmar como arte do encontro e cartografia do desejo, em consonância com a ética de Spinoza, na qual pensar é aumentar a potência de existir em intersecções narrativas.

A seguir, *Brena Kátia Xavier da Silva*, com o texto intitulado **SPINOZA E A CRÍTICA AOS LÍDERES RELIGIOSOS: UMA ABORDAGEM POLÍTICA DO FANATISMO**, analisa a relação entre religião, poder político e fanatismo a partir da filosofia de Benedictus de Spinoza, especialmente do *Tratado Teológico-Político*. Partindo da tese spinozana de que o medo e a esperança são os principais afetos que alimentam a superstição e a servidão humana, investigamos como líderes religiosos e agentes políticos instrumentalizam a fé para produzir obediência, silenciamento do dissenso e enfraquecimento da democracia. Para tal, demonstra que a fusão entre religião e governo favorece a proliferação do fanatismo, transforma dogmas em dispositivos de controle social e compromete princípios fundamentais como a liberdade de expressão e a laicidade do Estado, concluindo que a atualidade do pensamento spinozano reside em sua capacidade de desvelar os mecanismos afetivos e políticos que sustentam o obscurantismo religioso, oferecendo instrumentos conceituais para a defesa

¹ Tradução: “O homem livre não age nunca com dolo mau, mas sempre de boa fé.” (*Ética*, Parte 4, Proposição 72).

da autonomia do pensamento, da separação entre religião e poder civil e da liberdade como fundamento da vida democrática.

No terceiro texto, *Fátima Maria Araújo Bertini*, em seu artigo intitulado **RELAÇÃO ENTRE ALEGRIA E APRENDIZAGEM: UM DIÁLOGO ENTRE ESPINOSA E VYGOTSKY** aborda a relação entre o afeto de alegria e a aprendizagem, estabelecendo um diálogo entre as perspectivas filosóficas de Espinosa e a teoria de Vygotsky. Destacando a importância de compreender os próprios afetos de forma clara e distinta, associando a alegria ao conhecimento intuitivo e ao amor a Deus em Espinosa, e, enfatizando a afetividade, incluindo a alegria, como elemento central no processo de aprendizagem e desenvolvimento em Vygotsky, propondo que a educação deve ser um espaço de encontros alegres, que aumentem a potência de agir e promovam aprendizagens significativas.

A seguir, *Flavio Luiz de Castro Freitas, Zilmara de Jesus Viana de Carvalho e Isnara Frazão*, com o texto *As paixões alegres como caminho para uma afetividade ativa*, objetivam apresentar o problema das paixões alegres em Espinosa a partir da leitura proposta por Gilles Deleuze, adotando o método de análise textual, tendo como principais referências a obra-prima de Espinosa *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*, bem como *Espinosa: Filosofia Prática* (1972) e *Espinosa e o problema da expressão* (1968) de Gilles Deleuze.

No quinto texto, *Francisco Gabriel Marques de Almeida Caroba*, com o artigo intitulado **UM BREVE ESTUDO SOBRE O ESTATUTO ONTOLÓGICO DA LIBERDADE NO LIVRO I DA ÉTICA DE ESPINOZA**, partindo da consideração da liberdade como um conceito central da Ética filosófica e da defesa de Spinoza em sua Ética da liberdade como indissociável de sua própria explicação sobre o Real em sua totalidade, explicar a relação íntima entre a ontologia e a ética ou da relação fundamental e fundante do primeiro com relação à segunda que encontramos na Ética nos auxiliará a compreender como o conceito de liberdade em seu estatuto fundamentalmente ontológico, a partir das noções de “Substância” e “Modos”, se diferencia da noção de *libertas indifferentiae*.

A seguir, no sexto artigo, *Francisco Vale Lima e Cléver Luiz Fernandes*, com o artigo intitulado **O DÉBITO DE HANS JONAS À SPINOZA: A TEORIA DO ORGANISMO JONASIANA ENQUANTO DEPENDENTE DA ONTOLOGIA SPINOZANA**, pretendem demonstrar como a “teoria do organismo” de Hans Jonas é, em sua essência, dependente da ontologia de Baruch Spinoza, estabelecendo um paralelo entre esta teoria e a doutrina da substância de Spinoza, evidenciando as heranças diretas da teoria spinozana presentes na teoria jonasiana do organismo.

Na sequência, *Gionatan Carlos Pacheco*, com o artigo intitulado **SPINOZA E TEORIA DOS SISTEMAS**, busca mostrar que, em certa medida, Spinoza antecipou princípios de teorias atuais sobre sistemas, e como estas nos servem para jogar luz acerca de princípios utilizados por Spinoza, mas não explicitamente definidos. Buscamos na *Ética* princípios como do limiar de entropia, da interdependência, da não-linearidade de propagação, da homeostase, da entropia e da hierarquia de dependência.

A seguir, no oitavo texto, *Henrique Lima da Silva*, com o artigo intitulado **AMIZADE COMO RESISTÊNCIA: SPINOZA E LA BOÉTIE DIANTE DAS RELAÇÕES SERVIS**, analisa a noção de amizade em Étienne de La Boétie e Benedictus de Spinoza como alternativa ética e política às relações de servidão, por meio de uma leitura comparada entre os dois autores, destacando como a amizade pode operar como uma forma de resistência ativa contra a dominação e um fundamento

positivo da liberdade coletiva. Em sua obra *Discurso da Servidão Voluntária*, La Boétie apresenta a amizade como vínculo entre iguais que preservam a memória da liberdade, em contraposição às relações servis que sustentam o poder do tirano, baseando-se na reciprocidade e na virtude, e não em idolatria ou submissão. Spinoza, por sua vez, compreende a amizade como um afeto alegre que fortalece os homens por meio da razão e da utilidade comum, fundando-se na firmeza e na generosidade: a primeira, voltada à conservação racional de si; a segunda, ao auxílio mútuo e à união entre os semelhantes.

A seguir, no nono artigo, *Karine Vieira Miranda* e *Daniela Ribeiro Alves*, com o texto intitulado **SPINOZA, A EDUCAÇÃO E SEUS LIMITES: DA APRENDIZAGEM AO EXERCÍCIO DA DOCÊNCIA CURATIVA**, objetivam explorar o lugar do ensino em sua filosofia, acompanhando a jornada do pensador holandês Benedictus de Spinoza de discente a docente, de aprendiz a mestre – com destaque para o pioneirismo desse viés pedagógico spinozano na obra *Spinoza como Educador* de William Louis Rabenort – culminando com a apresentação da filosofia spinozana como um projeto pedagógico e curativo, focado na “emenda do intelecto” e na “cura da mente” por meio da razão.

No décimo artigo, *Kívina de Oliveira Ribeiro*, em seu artigo intitulado **RAZÃO, CONATUS E AFETOS: O CAMINHO SPINOZANO PARA A LIBERDADE**, investiga a concepção spinozana de liberdade e beatitude, destacando o aperfeiçoamento do intelecto e a ordenação dos afetos a partir da consideração spinozana de que a verdadeira liberdade não é escolha arbitrária, mas compreensão racional da ordem necessária da Natureza, afastando-se dos afetos passivos.

Por fim, encerramos este número com a tradução do artigo escrito pelo pesquisador catalão *Rais Busom Zabala*² intitulada **ELS TRES LLENGUATGES DE L'ÈTICA DE SPINOZA (AS TRÊS LINGUAGENS DA ÉTICA DE SPINOZA)**, realizada por *Emanuel Angelo da Rocha Fragoso* e *Wandeilson Silva de Miranda*, publicado originalmente na *Revista Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* em seu número 3, p. 65-73, no ano de 1989.

Reiteramos o convite aos/às Colegas que se interessam pelo filósofo holandês, ou pelos temas por ele abordados, para que nos enviem seus textos para possível publicação na **Revista Conatus - FILOSOFIA DE SPINOZA**, lembrando que os mesmos devem estar adequados às regras de publicação.

Boa leitura!

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (Editor)



2 Aproveitamos para agradecer ao autor *Rais Busom Zabala* por gentilmente nos ter concedido permissão para traduzirmos seu texto.



PSICODELIA CLÍNICA E EXPERIÊNCIA NARRATIVA: SPINOZA E A JORNADA DE APRENDIZAGEM DOS AFETOS

ALESSANDRO GONÇALVES CAMPOLINA *

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.52521/CONATUS.V17I28.15508](https://doi.org/10.52521/CONATUS.V17I28.15508)

INTRODUÇÃO

A experiência psicodélica pode ser vista como uma jornada através do fluir de afetos que delineiam a conexão entre ideias pertinentes e ações apropriadas. Uma experiência expandida de vida, que se confunde com uma longa aprendizagem experiencial em que é possível identificar estágios que perpassam a “infância”, a “adolescência” e a “maturidade” de um processo de transformação¹.

O mais fundamental desses estágios é conhecido como a “preparação”, sendo que a primeira tarefa preparatória, nesta que poderia ser chamada a “infância psicodélica”, é estar à altura das travessias mais exigentes, destacando as perspectivas a serem contrastadas. Toda experiência psicodélica deveria começar e terminar na exploração do território existencial e de seus contornos, muitas vezes identificados com o conceito de “*set and setting*”². “Elaborar o mapa de um território, considerar suas estradas, contornos, geologia, clima, e a relação com os arredores, talvez ensinará mais sobre história e geografia do que qualquer conhecimento genérico de um determinado lugar”¹. Neste sentido, este estágio é a verdadeira idade para a exploração e romantização da vida. Uma aventura movida pelo interesse que prepara o manifestar da mente como um processo de

concrecência³. Um estudo cuidadoso do lugar exato da exploração, durante o estágio de “preparação”, assemelha-se à aventura de um romance, sem a qual, no melhor dos casos, se obtém apenas conhecimento inerte e, no pior dos casos, desprezo pelas ideias e ausência de conhecimento³.

Após o estágio de “preparação”, a conquista progressiva da precisão é a marca de um novo estágio nesta jornada: a “experiência” ou o que poderia ser chamado de “adolescência psicodélica”. Marcado pela administração da substância psicoativa propriamente dita, este estágio pressupõe processos de precisão que também representam uma adição ao conhecimento. Nesse estágio, a amplidão das relações contidas em uma dada perspectiva está subordinada ao caráter exato da formulação explorada no estágio anterior. Os fatos explorados, que inicialmente mostraram ideias com possibilidades de significação ampla, são então organizados em uma ordem sistemática, formando tanto uma revelação quanto uma análise da matéria geral da exploração inicial. O estágio da “experiência” é a ascensão e a apreensão dos princípios da aquisição de um conhecimento preciso dos detalhes muitas vezes imperceptíveis na experiência ordinária. Durante este estágio, a exploração constitui o pano de fundo. O palco é dominado pelo fato inexorável de que existem caminhos retilíneos e caminhos tortuosos, em suas verdades transitórias; mas o romance continua vivo, e a arte da clínica psicodélica está em animá-lo em meio às compreensões que emergem das percepções implicadas.

O estágio final pode ser considerado um estágio de “integração”; uma espécie de grande síntese alcançada através de um modo transformador de conexão da experiência psicodélica com a matriz sociocultural em que se está inserido. O estágio de integração

* Médico, pesquisador e professor no Instituto do Câncer do Estado de São Paulo/Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (USP). Participou de diversos treinamentos em Medicina Mente-Corpo no Brasil e no exterior (Centro Mente Aberta da Universidade Federal de São Paulo - Unifesp, Associação Brasileira de Hipnose, Centro de Musicoterapia Benenzon - Brasil, Instituto Félix Guattari - Brasil, Benson-Henry Institute - Harvard Medical School) e possui certificação internacional em Terapia Psicodélica pelo California Institute of Integral Studies (CIIS, EUA) e pela Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies (MAPS, EUA).
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0176903783847881>.
E-mail: alessandro.campolina@hc.fm.usp.br

pressupõe processos de generalização que caracterizam um período de “maturidade psicodélica”. Um estágio em que a consciência descarta detalhes em favor da aplicação ativa de princípios, transformando estes detalhes em hábitos subconscientes. De certa forma, é um retorno à exploração com a vantagem de se levar consigo novas conexões de ideias e técnicas relacionais relevantes. É o desfrute da finalidade da experimentação precisa, que pode conduzir a um êxito final nas mais diversas dimensões do existir. O processo de generalização que ocorre neste estágio é, portanto, a aquisição da arte de utilizar os conhecimentos, pondo de lado detalhes em favor de princípios, em uma espécie de “consenso especial” entre os mundos ordinários da preparação e os mundos não ordinários da experimentação psicodélica. Assim, o ideal de uma integração não é tanto o conhecimento, mas a força das tendências. Sua finalidade é transformar o que se apreende com a experiência em força de mudança, a partir da potência das conexões ampliadas.

Enfim, pode-se dizer que em um estágio de preparação, o “experimentante” eleva-se com dificuldade do particular para vislumbres de ideias gerais; já no estágio de integração, partindo de ideias gerais, procura estudar suas aplicações a casos concretos. Uma experiência psicodélica bem planejada não deixa de ser, de alguma forma, um estudo da grande extensão da generalidade, sem perder de vista a efetuação desta generalidade em fatos concretos.

A singularidade deste processo reside em desvelar neste caminho imprevisível, o delicado equilíbrio entre liberdade e disciplina, o compasso exato que conduz ao ápice do progresso sobre todos os enigmas a serem desdobrados. O segredo do êxito se revela na cadência, na batida que pulsa; e o segredo dessa batida reside na entrega total à “jornada do afeto”.

LÓGICA DO ENCONTRO E A POTÊNCIA DE AFETAR E SER AFETADO

O afeto “é o efeito do encontro entre corpos e, como tal, envolve aumento ou diminuição da potência de agir e da potência de afetar e ser afetado dos modos por ele implicados.”⁴. Para Spinoza, o corpo emerge da força dos encontros com outros corpos que compõem ou decompõem sua estrutura. O corpo está em interação com o universo na medida em que afeta e é afetado.

Um corpo pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam sua potência de agir nem maior nem menor. No postulado 1 da terceira parte da *Ética*, Espinoza afirma que o corpo humano pode sofrer muitas mudanças, sem deixar, entretanto, de preservar as impressões ou traços dos objetos e, consequentemente, as imagens das coisas (E3P1)⁵.

Neste sentido, o aumento da potência de agir do corpo constitui um afeto alegre, enquanto que sua diminuição, um afeto triste. Como estabelece Espinoza na proposição 28 da terceira parte da *Ética* “tudo o que imaginamos que conduz à alegria, esforçar-nos-emos por fazer de modo a que se produza; mas tudo o que imaginamos que lhe é contrário ou conduz à tristeza, esforçar-nos-emos por afastá-lo ou destruí-lo” (E3P28)⁵. Tal proposição “recorre justamente à igualdade e à simultaneidade entre a potência de pensar da mente e a potência de agir do corpo”⁴.

A filosofia da ação de Spinoza pressupõe, portanto, que o sujeito tenha uma atitude ativa no sentido de se esforçar para propiciar bons encontros, que produzam alegrias, aumentem a potência de agir, afastem-no das tristezas que a diminui. Para Spinoza, agir livremente não consiste em submeter-se a uma finalidade transcendente, movido por paixões como o medo ou a esperança, mas em exercer a potência de selecionar e organizar os encontros que compõem a experiência, de modo a aumentar a própria capacidade de existir e compreender. A liberdade, nesse sentido, não é uma escolha arbitrária, mas a expressão ativa da razão ao reconhecer as causas que nos afetam e ao integrá-las numa ordem própria, imanente aos próprios encontros⁶.

Assim, na filosofia de Espinoza, podemos encontrar o conceito de “conatus” que traduz o esforço para experimentar alegria, ampliar a potência de agir, imaginar e encontrar o que é causa de alegria, o que mantém e favorece essa causa; mas é também esforço para exorcizar a tristeza, imaginar e encontrar o que destrói, a causa de tristeza. Quanto maior é a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição. Segundo Espinoza, o conatus é o esforço de “perseverar em seu ser por uma duração

indefinida, e estar consciente desse seu esforço” (E3P7)⁵, pois “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (E3P6)⁵.

Na lógica dos afetos, a interioridade psicológica não é distinta da exterioridade corpórea, ou seja, os afetos são concebidos como uma modalidade de pensamento que não passa pela representação. Segundo Silva, os afetos são o registro mental dos efeitos das intensidades sobre o corpo⁴. Os afetos manifestam de modo privilegiado a simultaneidade entre o que se passa no corpo e na mente e seu estudo propicia a Espinosa a ocasião de descartar a impressão de uma alternância ou de uma correspondência em que houvesse uma defasagem temporal (e, portanto, uma prioridade de um dos termos)⁴.

A filosofia de Espinosa mostra, assim, que o corpo pode ser afetado de muitas maneiras ao mesmo tempo. Neste sentido, a capacidade de ser afetado relaciona-se à possibilidade de tornar-se ativo e livre. “Por outro lado, tal capacidade deixa-nos vulneráveis porque sujeitos às oscilações que dependem do acaso, da fortuidade dos encontros com corpos que podem ora nos afetar de alegria, ora de tristeza”⁵.

ESTILO DE APEGO E JORNADA DO AFETO

Na “jornada do afeto”, podemos nos deparar com o conceito de apego, desenvolvido pelo psiquiatra inglês John Bowlby em 1969, logo tornando-se uma das ideias mais influentes da psicanálise moderna. Segundo a teoria de Bowlby, o apego é um sistema comportamental inato que se ativa em situações de ameaça ou desconforto⁷. Nessas circunstâncias, uma criança busca proteção e segurança junto a seus cuidadores, em especial os pais. Conforme a teoria, o tipo de resposta que a criança recebe na interação com os cuidadores influencia diretamente a qualidade de seu vínculo emocional e sua forma de se relacionar com outras pessoas ao longo da vida.

Se os cuidadores oferecem suporte constante e confiável, a criança tende a desenvolver o que Bowlby descreveu como “apego seguro”. Esse tipo de apego permite à criança explorar o mundo ao seu redor com confiança, sabendo que pode retornar a uma base segura quando necessário. Por outro lado, em situações onde essa proteção não é adequadamente oferecida,

a criança desenvolve um “apego inseguro”. Por exemplo, ao começar a engatinhar ou dar os primeiros passos, a criança precisa sentir que pode se afastar fisicamente do cuidador, mas que este estará disponível para protegê-la e acolhê-la caso algo dê errado. Sem essa segurança, a criança pode desenvolver medos profundos, dificuldades de exploração e desconfiança em relação ao ambiente e às pessoas. A ausência dessa base segura, portanto, pode comprometer não apenas o bem-estar emocional da criança, mas também sua capacidade de construir relações saudáveis na vida adulta. Uma experiência afetiva estabelecida a partir de um tipo de vínculo que gera insegurança e desconfiança, sentimentos que muitas vezes acompanham o indivíduo durante toda a vida, influenciando negativamente seus relacionamentos interpessoais⁸.

Segundo Bowlby, o vínculo estabelecido na infância também exerce profunda influência sobre a autoimagem da criança⁷. Quando uma criança não se sente amada pelos pais, muitas vezes não consegue compreender a falta de afeição como uma limitação dos próprios cuidadores. Em vez disso, ela tende a internalizar essa rejeição, acreditando que está agindo de forma errada ou insuficiente. Essa percepção leva a um esforço constante para tentar “merecer” o amor dos pais; um processo que, na maioria das vezes, resulta em frustração. Em termos psicodinâmicos, esse esforço pode marcar profundamente a infância e criar um padrão de busca por validação externa, além de dificuldade para estabelecer limites saudáveis em relações futuras. A criança cresce tentando desvendar os motivos da falta de amor parental; mas muitas vezes, suas tentativas de compreensão não chegam a resultados satisfatórios⁸.

De uma maneira geral, a Teoria do Apego proposta por Bowlby enfatiza que o desenvolvimento psicológico e emocional saudável depende de a criança estabelecer uma relação estável, confiável e duradoura com pelo menos um cuidador nos primeiros anos de vida⁷. Com base nos fundamentos desta teoria, os pesquisadores Bartholomew e Horowitz, em 1991, ampliaram a compreensão sobre os impactos desse vínculo inicial, desenvolvendo um sistema de classificação para os estilos de apego na vida adulta⁹. Esses estilos, derivados

das experiências biográficas na infância, influenciam como os indivíduos estabelecem relacionamentos interpessoais e sociais e foram divididos em quatro tipos principais:

1 APEGO SEGURO

Indivíduos com apego seguro tiveram experiências de cuidado consistentes, afetuosas e previsíveis na infância. Essas pessoas desenvolvem uma autoconfiança sólida e uma visão positiva dos outros, sentindo-se merecedoras de afeto e capazes de confiar em suas relações. Elas equilibram bem suas necessidades de afeto e independência, sentindo-se confortáveis para pedir e receber ajuda quando necessário. Em seus relacionamentos, mostram-se abertas à intimidade e capazes de resolver conflitos de forma saudável.

2 APEGO PREOCUPADO

Esse estilo é formado em contextos onde o cuidado foi inconsistente, alternando entre presença e ausência de suporte emocional, embora sem abusos explícitos. Crianças que vivenciaram esse tipo de cuidado tendem a crescer com baixa autoestima e uma necessidade constante de validação externa. Como adultos, esses indivíduos frequentemente se tornam excessivamente dependentes de seus parceiros, priorizando as necessidades dos outros em detrimento das próprias. Eles apresentam alta sensibilidade ao medo de rejeição ou abandono, o que pode levar a comportamentos como ciúmes excessivos, ansiedade nas relações e estresse constante. Muitas vezes, sua vida emocional é marcada pela tentativa de evitar conflitos e agradar aos outros, mesmo que isso signifique renunciar a seu próprio bem-estar.

3 APEGO EVITATIVO

O estilo evitativo surge em situações onde as necessidades emocionais da criança foram ignoradas ou negligenciadas. Isso ocorre, por exemplo, em contextos onde os cuidadores enfrentam dificuldades como vícios, transtornos psicológicos ou outras condições que os impedem de responder adequadamente às demandas emocionais dos filhos. Adultos com esse estilo de apego desenvolvem uma autossuficiência exagerada, confiando apenas em si mesmos e evitando depender de outras pessoas. Eles costumam enxergar o afeto como um sinal de

fraqueza e têm dificuldade em compreender ou atender às necessidades emocionais dos outros. Embora muitas vezes sejam ambiciosos e bem-sucedidos profissionalmente, podem apresentar uma falta de empatia e uma tendência a evitar intimidade emocional.

4 APEGO TEMEROSO

Esse estilo é associado a experiências de abuso, negligência grave ou violência na infância. Indivíduos com apego temeroso possuem uma visão negativa tanto de si mesmos quanto dos outros. Apesar de desejarem contato social, têm um medo profundo de rejeição, o que os impede de se conectar verdadeiramente com as pessoas. Em relacionamentos, essas pessoas tendem a se afastar quando a intimidade cresce, priorizando metas individuais como forma de proteger-se emocionalmente. Sua infância é muitas vezes marcada pela busca incessante de explicações para o abuso ou negligência sofridos, mas essa busca raramente resulta em respostas satisfatórias.

As classificações propostas por Bartholomew e Horowitz, assim como os fundamentos da Teoria do Apego de Bowlby, destacam a profunda relação entre os padrões emocionais desenvolvidos na infância e os estilos de relacionamento na vida adulta^{7,8}. Indivíduos com visão negativa dos outros (como no apego evitativo e temeroso) tendem a evitar pedir apoio e a manter distância emocional. Por outro lado, aqueles com visão negativa de si mesmos (como no apego preocupado) muitas vezes sacrificam suas próprias necessidades para agradar aos outros, o que pode gerar sofrimento emocional e financeiro. Assim, a Teoria do Apego não apenas ilumina a dinâmica dos primeiros vínculos, mas também fornece uma estrutura poderosa para compreender como as experiências afetivas iniciais moldam os padrões de relacionamento ao longo da vida⁷.

EXPERIÊNCIA NARRATIVA E TONALIDADES AFETIVAS

No cinema, um dos grandes desafios para os roteiristas é enxergar as formas narrativas como variações afetivas da construção de personagens de modo flexível e adaptável¹⁰. Na contação de histórias, não se trata de simplesmente escolher um molde pré-definido — como uma tragédia ou uma farsa — e aplicá-lo à estrutura narrativa, mas sim de explorar os dilemas do cotidiano com profundidade e criatividade. A

elaboração de um roteiro cinematográfico se depara com questões imagéticas, mas também investiga as questões humanas que permeiam a vida, buscando ângulos únicos de reflexão e abordagens que revelem aspectos mais amplos ou ocultos da experiência¹¹.

Essa tarefa exige experimentação contínua e atenção a uma questão decisiva: quais tratamentos narrativos podem ampliar a compreensão do tema central? Um recurso valioso nesse processo é a variação afetiva ao longo da estrutura do enredo. Uma comédia, por exemplo, pode se enriquecer ao incorporar elementos explosivos e absurdos da farsa, dialogar com a intensidade emocional do melodrama ou até criar momentos que toquem na gravidade da tragédia, onde o confronto com um limite irreversível parece inevitável¹². Essa exploração de afetos não apenas amplia a complexidade da narrativa, mas também desafia o roteirista a equilibrar diferentes registros sem perder a coesão da obra.

Para tanto, a construção de personagens que encarnem a complexidade afetiva dos diferentes estilos de apego que caracterizam os relacionamentos humanos faz com que a potência clínica do cinema se apresente, ao mesmo tempo em que se torna grande o entusiasmo pela incomensurável contribuição das artes para uma perspectiva de trabalho em psicodelia clínica. Assim, cabe destacar a tipologia ética, estética e clínica de 4 personagens que remontam não só a história do cinema, mas da própria dramaturgia de uma maneira geral¹².

O PERSONAGEM CÔMICO

O personagem cômico não apenas entretém ou provoca risos, mas desempenha um papel essencial na narrativa ao explorar e solucionar conflitos de maneira que harmonize as tensões. A comédia, enquanto forma narrativa, se diferencia de outros gêneros pela sua capacidade de promover reconciliações provisórias e destacar as relações humanas de forma inclusiva e flexível.

O personagem cômico, com seu olhar realista e habilidade de transitar entre diferentes perspectivas para alcançar a conciliação, guarda uma relação interessante com o estilo de apego seguro. Assim como indivíduos com apego seguro têm confiança em suas relações e equilibram intimidade e independência,

o personagem cômico demonstra uma capacidade similar de conectar-se com outros personagens e compreender seus pontos de vista, promovendo a harmonia necessária para o desenlace da história. Sua atuação não é impulsionada por conflitos irreconciliáveis ou pela busca de vingança, mas pela crença de que é possível resolver os dilemas de forma prática e criativa, refletindo uma postura confiante e aberta que ressoa com a estabilidade emocional e a flexibilidade das pessoas com apego seguro.

Tonalidades Afetivas do Personagem Cômico:

1 FLEXIBILIDADE E ADAPTABILIDADE:

O personagem cômico é capaz de se mover entre diferentes pontos de vista, ajustando sua abordagem para superar conflitos sem rupturas definitivas. Ele simboliza a capacidade humana de negociar e improvisar diante de desafios.

2 BUSCA PELA CONCILIAÇÃO:

Em vez de confrontar diretamente as contradições da vida ou dramatizá-las como em uma tragédia, o personagem cômico trabalha para driblá-las. Seu objetivo final é estabelecer um equilíbrio, ainda que temporário, que permita a continuidade da vida e das relações.

3 PERSPECTIVA RELACIONAL:

O personagem cômico é apresentado “em situação”, ou seja, suas ações são sempre influenciadas pelo olhar e pelas reações de outros personagens. Ele não é um indivíduo isolado, mas parte de uma rede social em constante interação.

4 EXPLORAÇÃO DO COTIDIANO:

O personagem cômico lida com problemas comuns e universais, tornando sua jornada acessível e identificável. Ele transforma questões ordinárias em oportunidades para o humor, reflexão e empatia.

O PERSONAGEM TRÁGICO

O personagem trágico se define por sua agência ativa e por enfrentar uma contradição insolúvel que o conduz à destruição. Ele não é vítima de um destino caprichoso ou de uma conspiração cósmica, mas arquiteto de seu próprio desfecho. Suas decisões e ações são o motor de sua ruína, e a narrativa trágica, ao contrário de ironias ou conciliações habilidosas,

busca expor e explorar as forças sociais ou existenciais que sustentam esse desfecho.

O personagem trágico, cuja ação irreparável e conflito interno o conduz à destruição, pode ser relacionado ao estilo de apego evitativo, pois ambos tendem a fugir da vulnerabilidade emocional e da conexão profunda com os outros. Assim como indivíduos com apego evitativo evitam a intimidade e a dependência. O personagem trágico frequentemente se isola emocionalmente, tomando decisões que o afastam dos outros e, ao mesmo tempo, o condenam. Sua tragédia surge, em grande parte, da incapacidade de lidar com suas próprias emoções e de buscar apoio, levando-o a um confronto solitário com o destino, onde suas ações têm consequências devastadoras, refletindo a autossuficiência exagerada e a dificuldade de lidar com as relações interpessoais características do apego evitativo.

Tonalidades Afetivas do Personagem Trágico:

1 AGÊNCIA E AÇÃO:

O personagem trágico age de forma decisiva, impulsionado por valores, crenças ou paixões que desafiam as ordens estabelecidas. Essas ações, irreparáveis e desmedidas, desencadeiam uma cadeia de eventos que podem culminar em sua destruição.

2 CONFLITO INSOLÚVEL:

O herói trágico enfrenta uma situação que não pode ser resolvida sem um sacrifício extremo. Essa contradição não decorre de coincidências ou acasos, mas de tensões profundas na ordem social, cultural ou moral em que vive.

3 REVELAÇÃO E REFLEXÃO:

O percurso trágico frequentemente revela verdades ocultas sobre o mundo ou sobre o próprio personagem. Essa catarse pode surgir de um reconhecimento tardio de suas falhas, mas a consequência é sempre inevitável.

4 ISOLAMENTO E DESTRUIÇÃO:

A dimensão trágica se manifesta no isolamento final do personagem, tanto em relação aos outros quanto ao mundo. A morte do herói trágico não é um fim gratuito, mas parte de um movimento maior que expõe as contradições da sociedade ou da condição humana.

O PERSONAGEM MELODRAMÁTICO

O personagem melodramático é uma figura central nas narrativas que exploram emoções exacerbadas e dilemas existenciais intensos. Sua identidade é construída em torno de uma luta constante contra forças opressivas que o isolam e o colocam em um estado de sofrimento contínuo.

O personagem melodramático, marcado por uma forte sensação de vitimização e excesso de emoção, pode ser associado ao estilo de apego preocupado, que se caracteriza pela constante busca por aprovação e insegurança em relação aos outros. Assim como indivíduos com apego preocupado tendem a se sentir ansiosos e excessivamente dependentes nas relações. O personagem melodramático é consumido por seus dilemas emocionais, frequentemente se colocando como vítima de forças externas e sendo incapaz de lidar com suas emoções de forma equilibrada. Esse tipo de personagem busca incessantemente a validação dos outros e teme a rejeição; o que o leva a entrar em ciclos de sofrimento, sempre à espera de uma resolução que, no fundo, parece distante, refletindo a dependência emocional e a necessidade constante de “reassurance” do apego preocupado.

Tonalidades Afetivas do Personagem Melodramático

1 ISOLAMENTO E SOLIDÃO EXAGERADOS:

O personagem melodramático está sempre desconectado do “mundo”, que surge como uma entidade impessoal, caótica e indiferente. Ele é o sofredor por excelência, separado de qualquer apoio genuíno, o que reforça a sensação de desamparo e vulnerabilidade. Esse isolamento simbólico não é apenas uma condição narrativa, mas uma amplificação da percepção de abandono emocional típica do apego preocupado.

2 HIPÉRBOLE EMOCIONAL:

No melodrama, as emoções do protagonista transbordam, atingindo o espectador com intensidade. O sofrimento é elevado a uma dimensão quase mítica: o protagonista não apenas sente a dor, mas vive para expressá-la em cada gesto e palavra. Essa dramatização reflete o hiperfoco emocional do indivíduo com apego preocupado, cuja ansiedade e angústia dominam suas interações e escolhas.

3 OPOSIÇÃO AO MUNDO CRUEL:

O mundo do melodrama é cruel, imprevisível e repleto de forças que conspiram contra o protagonista. Cada desafio, traição ou adversidade reforça a narrativa de que o herói está sozinho em sua luta por validação e sobrevivência emocional. Essa visão de um universo hostil encontra eco no apego preocupado, onde o indivíduo interpreta a inconsistência alheia como um reflexo de sua inadequação, sentindo-se constantemente em conflito com os outros.

4 BUSCA DE RECONHECIMENTO E PUREZA MORAL:

O protagonista melodramático é frequentemente apresentado como uma figura moralmente superior, cuja dor o eleva acima das banalidades do mundo. Ele busca, através do sofrimento, validar sua pureza de coração e dignidade. Esse traço dialoga com o apego preocupado, onde o indivíduo, embora se sinta inferior, tenta incessantemente conquistar a aceitação dos outros por meio de sacrifícios e submissão emocional.

5 SOFRIMENTO COMO IDENTIDADE:

No melodrama, o sofrimento não é apenas um estado transitório; ele é a essência do personagem. Cada desafio enfrentado é uma reafirmação de sua condição de vítima do destino ou das circunstâncias. Essa característica se assemelha ao apego preocupado, onde o sofrimento emocional se torna parte integral da identidade do indivíduo, alimentado pela necessidade constante de aprovação e medo do abandono.

6 RELAÇÃO DRAMÁTICA COM O OUTRO:

O personagem melodramático frequentemente constrói relações que amplificam sua dor: amores impossíveis, traições devastadoras e decepções que reafirmam sua visão de um mundo hostil. Da mesma forma, o indivíduo com apego preocupado estabelece vínculos marcados por dependência, ansiedade e medo, perpetuando ciclos de sofrimento emocional que reforçam sua visão negativa de si mesmo e dos outros.

O PERSONAGEM FARSESCO

O personagem farsesco é uma figura que, em sua essência, desestrutura a seriedade do mundo ao seu redor por meio do exagero,

do absurdo e da caricatura. Diferentemente do melodrama, que convida à identificação emocional, a farsa gera distanciamento, permitindo que os espectadores riam das falhas, infortúnios e contradições do protagonista.

O personagem farsesco, caracterizado por um comportamento exagerado, descompromissado e muitas vezes repleto de ações impulsivas e irracionais, pode ser relacionado ao estilo de apego temeroso, que envolve uma estranha mistura de desejo de intimidade e medo de rejeição ou abandono. Assim como o indivíduo com apego temeroso oscila entre a busca por aproximação e o receio de ser ferido ou rejeitado; o personagem farsesco utiliza do humor, do exagero e de comportamentos excêntricos para encobrir suas inseguranças e medos, muitas vezes criando uma fachada de autossuficiência ou despreocupação. Esse personagem evita confrontar diretamente suas vulnerabilidades, recorrendo à distração e à fuga por meio de comportamentos teatrais, como forma de proteger-se das ameaças emocionais que percebe, refletindo o medo e a ambivalência típicos do apego temeroso.

Tonalidades Afetivas do Personagem Farsesco

1 EXAGERO E CARICATURA:

O personagem farsesco é construído a partir de traços exagerados de personalidade, comportamento ou aparência, que o tornam risível e, muitas vezes, tragicômico. Essa ênfase no ridículo reflete o apego temeroso, onde a visão negativa de si mesmo é amplificada, projetando uma autoimagem que pode parecer absurda e contraditória até para o próprio indivíduo.

2 O MUNDO COMO CAOS:

Na farsa, o caos reina. As situações se desdobram sem lógica ou consequência, criando um universo onde tudo é possível, mas nada é previsível. Esse cenário reflete a experiência emocional do indivíduo com apego temeroso, que enxerga as relações como perigosas e instáveis, repletas de armadilhas emocionais imprevisíveis.

3 INCONSEQUÊNCIA DAS AÇÕES:

O protagonista farsesco pode enfrentar desventuras intermináveis, mas o sofrimento nunca é duradouro ou significativo. Ele levanta

após cada queda, pronto para a próxima confusão. Essa inconsequência narrativa contrasta com a realidade do apego temeroso, mas também serve como um comentário irônico: o afastamento emocional desses indivíduos pode ser visto como uma tentativa de minimizar as consequências das conexões profundas.

4 DISTANCIAMENTO EMOCIONAL:

O riso gerado pela farsa depende do distanciamento emocional entre o espectador e o personagem. Esse distanciamento espelha a própria dificuldade do indivíduo com apego temeroso em estabelecer vínculos profundos. Ao evitar a intimidade, o personagem farsesco mantém os outros – e a audiência – a uma distância segura, transformando suas dores e defeitos em entretenimento.

5 REVERSÃO DA TRAGÉDIA EM COMÉDIA:

Situações que poderiam ser trágicas no melodrama são transformadas em eventos cômicos na farsa. Essa inversão pode ser lida como uma manifestação da luta interna do indivíduo temeroso: a necessidade de proteger-se da dor emocional pode levar a uma atitude cínica ou autocondescendente, onde até as experiências mais dolorosas são tratadas com humor ou indiferença aparente.

6 CICLOS DE FALHAS E FRUSTRAÇÕES:

O personagem farsesco é constantemente pego em situações que reforcem sua impotência, incompetência ou inadequação. Ele se torna um reflexo das inseguranças do indivíduo com apego temeroso, que, apesar de buscar conexão, se sente preso em um ciclo de falhas e frustrações nas relações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A finalidade de contrastar o desenvolvimento de estilos de apego e a construção de personagens em diferentes estruturas narrativas é frisar o caráter de “jornada do afeto” da experiência psicodélica. A concatenação de processos ao longo destas experiências caracteriza o seu aspecto de vitalidade que pode ser marcado pela expressão “aprendizagem experiencial”. Deste modo, uma experiência psicodélica se assemelha aos estágios mais elevados da consciência, colocando o despertar inicial, a disciplina e o desfrute no plano mais alto. Neste caminho, a

estrada que leva à aprendizagem psicodélica é a liberdade em presença da “sabedoria prática”; mas o único meio que conduz a esta “sabedoria prática” é o da disciplina na conexão de acontecimentos emergentes, com sua consequente aplicação nas atividades ordinárias. Liberdade e disciplina são, assim, os dois elementos essenciais da experiência em estados não ordinários de consciência.

Em termos narrativos, uma ética que conjugue liberdade e disciplina pode fazer da farsa uma vivência de caráter anárquico, enquanto a tragédia pode ser vista como revolucionária, o melodrama como um reduto assistencial da moralidade e a comédia como uma representação da democracia formal¹². Embora essas categorizações tenham uma conotação política, é importante perceber que, dentro da experiência narrativa, elas desempenham um papel fundamental na maneira como as histórias se desdobram e se conectam, especialmente em experiências psicodélicas.

Indo além, durante uma jornada em estado intensificado de consciência, a experiência de percepção fragmentada e alterada do mundo pode se alinhar com a necessidade de se explorar múltiplos pontos de vista, como na comédia, onde o foco narrativo é descentralizado e a compreensão das perspectivas externas é essencial. Nesse contexto, as narrativas não apenas se desdobram de maneira multifacetada, mas também se tornam um meio vital para integrar a complexidade das experiências sensoriais e emocionais, fornecendo uma estrutura de compreensão que pode auxiliar na exploração do próprio eu em conexão permanente com o mundo ao seu redor.

Em resumo, pode-se dizer que na jornada psicodélica, os estágios se conjugam em processos de exploração, precisão e generalização; e isso é suficiente para traçar os três compassos da unidade rítmica do desenvolvimento das conexões psicodélicas nas fases de preparação, experimentação e integração. Em termos mais amplos, o tempo das experiências de intensificação da consciência é comandado por essa tríade de ritmos da dança psicodélica do aprendizado.

Nesse sentido, o conceito de afeto em Spinoza oferece uma chave ontológica e ética para compreender a dinâmica da jornada

psicodélica. Para o filósofo, os afetos não são meras emoções subjetivas, mas variações na potência de existir do corpo e da mente — aumentos ou diminuições de nossa capacidade de agir. Como ele define na *Ética*, “por afeto entendo as afecções do corpo pelas quais a potência de agir do corpo é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e ao mesmo tempo as ideias dessas afecções” (E3,Def3)⁵. Quando aplicamos esse entendimento à experiência psicodélica, vemos que ela opera como um campo de intensificação afetiva, onde a potência de ser é modulada por encontros com narrativas, sensações, memórias e imagens que emergem de forma não linear. A liberdade e a disciplina, articuladas no texto como elementos essenciais da jornada psicodélica, podem ser pensadas, à luz de Spinoza, como modos de afetar e ser afetado que aumentam nossa potência de agir — isto é, nossa capacidade de compreender, integrar e transformar os encontros que compõem a experiência. Assim, a aprendizagem experiencial que marca os estados não ordinários de consciência é inseparável de uma ética dos afetos, onde a expansão da consciência corresponde ao cultivo de modos mais potentes de existir em relação.



REFERÊNCIAS

- 1- WHITEHEAD, A. N. **Os fins da educação**. 1. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1969.
- 2 - HARTOGSOHN, I. *Constructing drug effects: A history of set and setting*. **Drug Science, Policy and Law**, v. 3, n. 1, 2017, p.1-17.
- 3 - WHITEHEAD, A. N. **Process and Reality** (*Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-28*). New York: Free Press, 1979.
- 4 - SILVA, C. V. **Corpo e Pensamento: Alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa**. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.
- 5 - SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Trad. De Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- 6 - DOS SANTOS, V. R.; RIBEIRO, W. L. Spinoza, uma filosofia da imanência dos afetos. **Kínesis**, v. 12, n. 33, 2020, p. 198-212.
- 7 - BOWLBY, J. **Attachment and loss, v. 1: Attachment**. London: Hogarth Press, 1969.
- 8 - GARCÍA-CAMPAYOA, J.; NAVARRO-GILB, M., DEMARZO, M. *Attachment-based compassion therapy*. **Mindfulness & Compassion**, v. 1, 2016, p. 68-74.
- 9 - BARTHOLOMEW, K., HOROWITZ, L. M. *Attachment styles among young adults: A test of a four-category model*. **Journal of Personality and Social Psychology**, v. 61, n. 2, 1991, p. 226.
- 10 - FIELD, S. **Manual do Roteiro: os fundamentos do texto cinematográfico**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- 11 - SEGER L. **Como Criar Personagens Inesquecíveis**. Trad. de Marisa Lopes, Maria Silvia Junqueira. São Paulo: Bossa Nova, 2006.
- 12 - SARAIVA L, CANNITO N. **Manual de Roteiro: ou manual, o primo pobre dos manuais de cinema e TV**. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2004.





SPINOZA E A CRÍTICA AOS LÍDERES RELIGIOSOS: UMA ABORDAGEM POLÍTICA DO FANATISMO*

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA **

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.52521/CONATUS.V17I28.15953](https://doi.org/10.52521/CONATUS.V17I28.15953)

A persistência da superstição e do fanatismo religioso em nossas sociedades contemporâneas revela a atualidade do pensamento spinozano. Benedictus de Spinoza – o filósofo excomungado, assombrado pela intolerância de seu tempo – erguia na Amsterdã do século XVII a bandeira da liberdade de pensar e de falar por meio do *Tratado Teológico-Político*¹ e de sua *magnum opus*, a *Ética*. Ele denunciava que o “preconceito dos teólogos” era o maior impedimento à dedicação filosófica do homem. Essa luta pela autonomia intelectual atravessa séculos para encontrar, no Brasil de hoje, contornos assombrosos. A instrumentalização da fé por líderes políticos populistas ergue muros de silenciamento sobre vozes dissonantes e corrói o tecido da democracia. Spinoza apontou, há quase quatro séculos, que o medo e a esperança ensandecem os homens e dão origem à superstição, que, por sua vez, engendra um poder religioso subserviente ao Estado autoritário. Ao retomarmos essa lição, enxergamos que o obscurantismo religioso alimentado pelo medo continua a ser a fundação soturna sobre a qual se erguem prisões do pensamento e da liberdade social. Nesta reescrita crítica, aprofundaremos a análise filosófica spinozana em três eixos principais – liberdade de expressão, separação entre religião e governo e fanatismo religioso – relacionando cada um à realidade política e religiosa contemporânea.

* Uma versão resumida desse trabalho foi apresentada no XX Encontro ANPOF em 2024.

** Doutoranda em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC), bolsista CAPES e membro do GT Benedictus de Spinoza.

1 Utilizamos esta obra e a citamos conforme a seguinte abreviatura e sigla: por exemplo, TTP 7, p. 222 [98] = *Tratado Teológico-Político* (*Tractatus Theologico-Politicus*), Capítulo 7, página 222 da tradução de Diogo Pires Aurélio vide referências e [6] para a numeração da página equivalente na edição de referência de Gebhardt.

FÉ E PODER: UMA FUSÃO PERIGOSA

Spinoza já observava com olhar crítico a tendência humana de misturar religião e política em um amálgama que alimenta o fanatismo. Em seu *Tratado Teológico-Político*, escrito em 1670, o filósofo denunciou a forma como líderes religiosos e governantes astutos exploravam a superstição e o medo para manter as massas subjugadas. O prefácio dessa obra já traz um alerta sombrio

Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro, ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas de alguma superstição. Mas, como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão-de tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a acreditar seja no que for. (TTP, Prefácio, p. 127 [5]).

Nessa instabilidade de crenças, fruto de paixões confusas, floresce a superstição que – como o próprio Spinoza sublinha – “não há nada mais eficaz que a superstição para governar a multidão” (TTP, Prefácio, p. 129 [6]). A ironia é cáustica: uma religião que se diz fundamentada na verdade e no amor pode converter-se em ferramenta de tirania quando manipulada por mentes ambiciosas.

Spinoza viu de perto como a fusão entre fé e poder político gera terrores e violências. Para ele, a credulidade cega e a inconstância emocional das multidões formam um campo fértil onde políticos inescrupulosos e profetas do engano semeiam o medo, colhendo obediência servil. A condição humana, em sua visão, é marcada por essa vulnerabilidade – queremos esperança em meio ao caos e tememos o desconhecido, e assim nos agarramos às promessas dos autointitulados salvadores. Nesse cenário, a

religião organizada, quando captura o Estado, torna-se um instrumento de dominação, uma potência obscura que sufoca a razão.

SUPERSTIÇÃO E MEDO COMO ARMAS DE CONTROLE

Na análise spinozana, a superstição nasce do medo e da esperança² desenfreados. Quando as pessoas oscilam entre a expectativa de benefícios divinos e o pavor de castigos sobrenaturais, perdem o equilíbrio racional e tornam-se presa fácil de quem sabe explorá-las.

[...] os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo; todas essas coisas que alguma vez foram inutilmente objecto de culto religioso não são mais do que fantasmas e delírios de um ânimo triste e amedrontado; finalmente, era quando o Estado se encontrava em maiores dificuldades que os adivinhos detinham o maior poder sobre a plebe e eram mais temidos pelos seus reis. (TTP, Prefácio, p. 128 [6]).

Líderes autoritários compreendem bem essa dinâmica psicológica coletiva: ao incutir temor – seja do inferno, do demônio ou do “inimigo” político – e simultaneamente prometer salvação milagrosa ou prosperidade, eles mantêm o povo em perpétuo estado de dependência emocional. O resultado é um rebanho de fiéis prontos a sacrificar o próprio julgamento crítico em troca da ilusão de segurança e sentido.

Spinoza, lembra que nada é mais conveniente a um tirano do que sujeitos que se ajoelham voluntariamente. Regimes despóticos se apoiam em manter os homens enganados, “disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser mantidos, para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação” (TTP, Prefácio, p. 129 [7]). A fórmula da tirania é travestir a opressão de devoção, fazendo da obediência cega uma suposta virtude. Sob a capa da fé, fanatizam-se corações e justificam-se violências. Institui-se um poder

² Ambas as paixões, a esperança e o medo, devem ser compreendidas como formas inconstantes de afeto, cuja natureza é, por definição, transitória e incerta. Tais afetos surgem da faculdade da imaginação, especificamente quando esta se ocupa de um evento futuro, ou mesmo passado, cujo desfecho não se apresenta com clareza. A esperança, com efeito, fundamenta-se em uma imagem à qual se associa uma alegria possível, enquanto o medo, inversamente, ancora-se na representação de uma tristeza igualmente possível. Elas estão ligadas à imaginação e à insegurança, sendo afetos passivos que indicam nossa dependência da fortuna e da ignorância sobre as verdadeiras causas.

teocrático não declarado, em que dogmas servem de lei e dissidências são tratadas como heresia ou traição. À luz da *Ética*, podemos dizer que tais paixões tristes (como o medo servil, o ódio ao diferente e a esperança passiva por um milagre) diminuem a potência de agir do ser humano e o mantêm em servidão voluntária. O fanático, movido por afetos confusos, acredita servir a Deus quando na verdade serve aos desígnios bem terrenos de seu suposto guia espiritual.

FANATISMO E PODER NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

A crítica de Spinoza ressoa de forma alarmante no cenário brasileiro atual. Nas últimas décadas, assistimos à ascensão de líderes religiosos que adentram a esfera política clamando possuir mandato divino, do parlamento ao executivo. Templos transformam-se em palanques eleitorais; sermões dominicais viram comícios inflamados, repletos de “inimigos de Deus” a serem derrotados e de promessas de redenção nacional. O fenômeno não é casual: uma parcela significativa da população, fragilizada por desigualdades sociais e medo da violência, busca na religião não apenas conforto espiritual, mas soluções políticas milagrosas. Esse caldeirão emotivo é explorado por pastores-deputados e apóstolos das redes sociais que, sob o verniz da moralidade, promovem uma agenda de poder e intolerância.

A “bancada evangélica” e outros grupos fundamentalistas empunham a Bíblia como arma política, buscando impor dogmas sectários à legislação de um Estado teoricamente laico. Assim como Spinoza observou na Holanda do século XVII, também no Brasil do século XXI a superstição é instrumentalizada para governar as multidões. O medo do “mal” – reembalado agora em figuras contemporâneas como o comunista, o herege secularista, ou minorias vistas como ameaçadoras – é agitado incessantemente, enquanto se promete uma era de prosperidade e ordem sob leis pretensamente divinas. Nessa narrativa fanática, adversários políticos não são apenas opositores legítimos, são emissários do diabo; a pluralidade democrática é retratada como caos pecaminoso a ser banido pela “guerra santa” cultural.

As consequências para a democracia são nefastas. A liberdade de expressão e de crença

começam a minguar quando uma única visão religiosa busca ditar as normas sociais. Surgem censuras morais à arte e à ciência, perseguições veladas ou abertas a minorias dissidentes, e um ambiente de medo em que muitos se autocensuram para não incorrer na ira dos novos inquisidores midiáticos. A paz que esses pretendidos “governantes de almas” trazem é apenas a paz dos cemitérios: a aparente ordem baseada na supressão violenta do dissenso e da diversidade. Tal ordem é insustentável, pois está edificada não na harmonia racional, mas nas areias movediças das paixões irracionais.

LIBERDADE DE EXPRESSÃO

Um dos pilares dessa crítica é a defesa da liberdade de opinião e expressão. Isso porque é impossível controlar os ânimos, assim como as línguas: as crenças e opiniões pertencem ao “direito individual” de cada um, do qual ninguém pode legalmente eximir-se. Assim, qualquer poder que busque coagir a consciência privada é, evidentemente, “violento”. Porém, nem toda expressão pode correr solta sem restrições sociais; a questão crucial é estabelecer limites racionais entre falar e agir. Todos devem ter o direito de pensar, julgar e dizer o que quiser – desde que a manifestação se limite a expor razões, sem apelar à fraude, cólera ou ódio, nem invocar sua autoridade pessoal para impor ideias sobre o corpo social. Em outras palavras, admite-se o dissenso tácito, o puro debate de ideias, mas condena-se o discurso de ódio que procura transformar crenças subjetivas em mandamentos oficiais.

Essa distinção é ilustrada no capítulo XX do TTP: se alguém demonstra racionalmente que uma lei é injusta e pede sua revogação de modo pacífico, submetendo sua opinião ao arbítrio do poder civil e mantendo-se legalmente dentro dos parâmetros, é considerado um “bom cidadão”. Por outro lado, se esse mesmo indivíduo age de modo sedicioso – acusando magistrados sem provas ou convocando revolta contra a autoridade civil – torna-se a sombra do fanatismo, o “agitador” ou “rebelde. Com fina ironia, Spinoza mostra que os “verdadeiros agitadores” não são os que propagam ideias contrárias ao estabelecimento, mas sim aqueles que desejam cercear a liberdade de expressão em nome de um suposto bem comum. Os

censores e inquisidores, afinal, desempenham aqui o papel de agitadores do pensamento humano, mantendo o povo na ignorância e na servidão pela proibição do debate racional.

Essa defesa da expressão livre possui enorme atualidade. Em terras brasileiras, a retórica do “combate à cristofobia” tem sido usada para desacreditar críticos da aliança entre poder civil e lideranças religiosas conservadoras. Spinoza alertaria que tais discursos procuram afastar justo o contrário do que dizem pretender: ao restringir quem pode falar contra o arbítrio teocrático, eles denunciam seu próprio medo da razão alheia. Pois, não se deve “mandar nas línguas”; ao contrário, a prova do vigor político de uma república é a pluralidade de opiniões sustentadas pela razão, garantidas até o limite da ação – pois a verdadeira paz social exige apenas que às palavras não sigam ações ilícitas.

SEPARAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E GOVERNO

Outro tema central em Spinoza é a independência do Estado em relação às doutrinas religiosas. No TTP, ele advoga uma separação nítida entre o poder secular e o espiritual, equiparando isso à separação entre razão e fé. Essa ideia é sintetizada no capítulo XV, “nem a teologia está a serviço da razão, nem a razão da teologia” (TTP 15, p. 315 [180]). Essa máxima rejeita tanto a submissão do Estado às autoridades religiosas quanto o modelo inverso em que a religião fosse mero instrumento do Estado. Em termos políticos, cada esfera deve cumprir sua função: a religião não deve impor obstáculos à investigação racional, nem a razão limitar a fé autêntica, mas o Estado soberano precisa manter o monopólio sobre as estruturas públicas de poder.

Segundo o capítulo XIX do TTP, em uma república legítima, todas as prerrogativas do “direito religioso” pertencem às autoridades civis soberanas. Em outras palavras, ele admite que o Estado possui autoridade para regular ritos e cultos, nomear intérpretes e vigiar pregações – mas somente em virtude de um pacto social original, não por um mandato divino independente. Aliás, o próprio conceito de direito divino se torna dependente da decisão humana: o direito divino só existe enquanto suspensão tácita do direito natural pelo consentimento dos governados, ou seja,

que até o suposto desígnio divino depende, afinal, da vontade das autoridades políticas. Isso não significa que o soberano possa criar doutrinas dogmáticas de onde bem entender. Ao contrário, fora do pacto civil nenhum direito existe senão o natural: ninguém pode estabelecer uma religião ou excomungar cidadãos a não ser por autorizações do poder civil. Assim, ele chancelou formalmente o laicismo estatal ao garantir que qualquer direito fora do natural é mediado por um acordo comum – e, portanto, a Igreja institucional não possui poder autônomo sobre o Estado, nem vice-versa.

No Brasil atual, essa tese ecoa em debates sobre laicidade e moral pública. A suposta “defesa do cristianismo” pelas autoridades tende a confundir destino individual com projeto estatal, chegando-se a um paradoxo: enquanto afirmam preservar “o povo escolhido de Deus”, tais governantes usurpam a autonomia civil e misturam o foro íntimo com a lei civil. As análises contemporâneas apontam que a administração do país caminha perigosamente para uma nova teocracia, em que o discurso religioso se articula à autoridade política, erodindo a clareza da separação. A Filosofia Teológico-Política nos ensina que a saúde de uma república depende justamente de limitar a interferência recíproca entre Igreja e Estado: cada um cumprindo seu ofício, sem que o fanatismo ou o apelo sentimental distorçam as instituições do outro.

FANATISMO RELIGIOSO, SUPERSTIÇÃO E SERVIDÃO

Spinoza encontra no fanatismo e na superstição os maiores entraves à liberdade política e ao progresso social. No prefácio do TTP, ele caracteriza a superstição como produto direto do medo: o homem sujeito a incertezas sobre o futuro alterna compulsivamente esperança e medo, tornando-se “propenso a crer em qualquer coisa”. Em sua formulação contundente: “o medo é a causa que origina e alimenta a superstição”. A superstição, por sua vez, não surge de uma ideia errada de Deus, mas é a própria fonte da ignorância religiosa – ela é “não um efeito, mas uma causa da ignorância sobre o divino”. Na prática política, isso se traduz em um círculo vicioso: ao se sentir impotente diante da Fortuna (a contingência, os eventos naturais e sociais que escapam ao controle), o homem busca narrativas sobrenaturais que

o tranquilizem. Mas tais narrativas apenas o mantêm num estado passivo de “servo” ao medo. Assim, não há instrumento mais eficaz de dominação do que manter os homens nos afetos de medo e esperança.

Os líderes religiosos – ou qualquer autoridade espiritual – exploram esse mecanismo instintivamente. Delegam às Escrituras e aos profetas a tarefa de fixar as paixões mutantes dos fiéis: eles prometem benefícios terrenos em troca de obediência, acreditando representar a vontade de um Deus que pune e recompensa. “Oficiais de culto, senhores da moral dos fiéis e intérpretes autorizados da revelação” agem assim para dar consistência às “formas transitórias e conteúdos incertos dos bens e males” da vida humana. A eficácia desse controle aumenta justamente quando a revelação é percebida como vontade explícita de um Deus transcendente – quanto mais os crentes acham que qualquer sofrimento ou bonança decorre de um decreto divino, menos questionam e mais se submetem. Spinoza aponta ainda que a monolatria exacerbada (o fanatismo pelo “povo eleito” e pelo “Deus revelado”) produz o quadro mais poderoso de submissão: numa religião monoteísta, quando fiéis se consideram povo escolhido de um deus que lhes promete fortuna e salvação, torna-se um matiz de fanatismo difícil de romper. Em suma, o fanatismo religioso passa a ser um dos mais eficazes pilares do poder autoritário: ele origina a servidão dos súditos pela fé, em cuja couraça de certeza se imobiliza toda vontade autônoma.

Spinoza vincula diretamente a superstição à servidão humana. Homens supersticiosos não são apenas crédulos, mas dominados pelas paixões tristes; vivem “como bestas ou autômatos” submetidos ao exterior. A única política verdadeira, argumenta, deveria romper esse ciclo liberando o entendimento. No capítulo XX do TTP, é mostrado que o papel do poder civil não é transformar homens em “bestas ou autômatos”; ao contrário, o soberano legítimo deve promover a liberdade natural de todos. Logo,

[...] dos fundamentos da república [...] resulta com toda a evidência que o seu fim último não é dominar nem conter os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é,

pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que ele preserve o melhor possível, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e a agir. O fim da república, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autómatos, é, pelo contrário, fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles usem livremente da razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem sejam intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim da república é, de facto, a liberdade. (TTP 20, p. 385 [240-241]).

Ou seja, uma república não existe para subjugar, mas para permitir que cada indivíduo exerça seu “direito natural a existir e agir” de forma racional, sem sofrer calúnia ou violência por pensar diferente. Caso contrário, a humanidade permanecerá em impotência: incapaz de dominar sequer seus medos, tende a conviver resignada sob tiranos que se valem de sua fraqueza.

Em termos contemporâneos, o fanatismo religioso se reflete, por exemplo, na transformação de debates éticos em confrontos maniqueístas, onde qualquer crítica a práticas religiosas é rotulada como heresia política. O discurso da “cristofobia” no Brasil ilustra bem isso: ao acusar de perseguição qualquer contestação da pregação conservadora, bolsonaristas reforçam uma construção polarizante de “nós versus eles”, colocando minorias sociais como inimigas da fé majoritária. Essa retórica camufla um “governo cristão” que favorece apenas uma fatia social, usando o termo “liberdade” para autorizar censura. Com isso, a ideia de liberdade de religião torna-se estratégia discursiva onde em nome da liberdade de um único grupo, restringe-se a de todos os demais.

Além disso, os vícios inerentes ao fanatismo religioso adquirem, na contemporaneidade, uma projeção global. Relatos acadêmicos recentes, como os de Joanildo Burity, demonstram que o conservadorismo religioso transcende as fronteiras nacionais, articulando-se em um movimento político transnacional. Burity identifica uma “inflexão crescente no perfil dessa emergência pentecostal”, que abandona uma postura pragmática para assumir “um perfil de confrontação com a agenda de ampliação dos direitos das minorias”. Este fenômeno, centrado em uma “direita cristã” neopentecostal, não

se restringe a um contexto local, mas emula modelos internacionais, como o “Tea Party” americano, para impor uma “representação totalizante do povo sobre os demais grupos em nome de uma lógica majoritária cristã”. Tal movimento, que segundo estimativas já congrega centenas de milhões de seguidores, tem sido instrumental na elevação de figuras como Trump e Bolsonaro ao poder, propondo uma “cruzada global” por uma ordem moral ultraconservadora.

Trata-se, em essência, da mundialização de uma mentalidade espiritualista-autoritária, na qual se promete a salvação eterna enquanto se instaura, na Terra, o domínio político de poucos. Em todos esses casos, reencontramos a dinâmica que Espinosa descreveu com precisão no TTP: num sistema de crença onde a revelação é tida por absoluta, quem afirma falar em nome de um Deus único e se apresenta como seu intérprete exclusivo, promete tudo e, em contrapartida, exige controle absoluto. O fanatismo, nesse arranjo, converte o medo e a esperança em combustível para a ação política, e qualquer crime perpetrado em nome dessa agenda é justificado como uma “obra de Deus”, um desígnio da providência contra os inimigos da fé.

A *Ética* sugere que a única saída real seria a formação de indivíduos sábios, dedicados ao conhecimento verdadeiro das causas naturais e ao conhecimento das próprias paixões. Mas tal sábio não nasce facilmente em solos fanáticos: exige uma educação e uma política que alimentem o pensamento crítico, pois, quem procura viver “como um sábio” escapa à oscilação ansiosa entre medo e esperança, pois não mais crê em fantasmas exteriores, mas entende as leis naturais por trás dos eventos. Para a maioria, contudo, a superstição é sedutora: pois, até o rico – por sentir-se seguro quanto aos bens da fortuna – pode tornar-se supersticioso em outra forma, deixando de procurar as causas das coisas e age pela vontade própria como se “soubesse tudo”.

Diante disso, Spinoza nos legou algumas armas conceituais. Ele defende que um bom governo deve diminuir a exposição dos cidadãos à incerteza – por exemplo, pela garantia de segurança material e de leis estáveis – para desviar a atenção do calvário interior que gera credices. E, sobretudo, advoga a

crítica filosófica como forma de desmontar racionalmente a superstição, apontando suas falácias e frustrações. Em uma sociedade onde vozes discordantes são silenciadas sob pretexto de proteger “os valores cristãos” ou a “segurança espiritual”, não há pulverização de superstição; ao contrário, fortalece-se o mito de que a verdade política está engessada em dogmas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ler Spinoza hoje exige tal densidade e atenção quanto ele dedicou a desmontar as ilusões de sua época. Sua análise rigorosa do medo e da dinâmica social da superstição oferece um espelho implacável: revela que lideranças religiosas servas do poder secular dão-se menos aos ensinamentos de amor e mais à manutenção de hierarquias por terror moral. Enquanto os homens permitirem que o medo lhes dite condutas – crendo no sobrenatural como única explicação plausível – continuarão politicamente impotentes. A saída, segundo ele, não está em mais autoridade divina, mas no inverso: na expansão da razão individual. A maior ironia spinozista é que o “certo” Deus revelado, onipotente e iracundo, será inútil se continuarmos escravos dos próprios sentimentos.

No Brasil contemporâneo, é possível identificar várias manifestações dessas tramas denunciadas por Spinoza: do estímulo ao ódio eleitoral por pregadores midiáticos, à mitificação de líderes como ungidos de Deus para impor leis puritanas, passando pelo receio paranoico de uma suposta perseguição aos “verdadeiros cristãos”. Cada uma delas reduz a nossa potência de agir de acordo com o próprio juízo, transformando o corpo político em massa dominada por “paixões tristes” (como inveja, cólera e superstição) em vez de forças vitais criativas. A tarefa, então, é cultivar o pensamento livre e a investigação crítica como antídotos contra a servidão religiosa. Isso implica, na prática, defender que a liberdade de expressão permaneça irrestrita até o nível da razão pura, e que o laicismo do Estado seja respeitado, impedindo que qualquer instituição abuse do medo metafísico para se perpetuar.



REFERÊNCIAS

- BURITY, Joanildo. ¿Ola conservadora y surgimiento de la nueva derecha cristiana brasileña? La coyuntura postimpeachment en Brasil. **Ciências Sociais e Religião**, Campinas, v. 22, e020015, p. 1-24, 2020.
- PASSOS, Enilton Caiana dos. **A questão da superstição em Espinosa**. Goiânia: UCG, 2004.
- JULIÃO, Luanda Gomes dos Santos. Imaginação e superstição no *Tratado teológico-político*. **Ipseitas**, São Carlos, v. 4, n. 1, p. 131-150, jan.-jul. 2018.
- SPINOZA, Baruch de. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- SPINOZA, Baruch de. **Tratado Teológico-Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 3. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.



RELAÇÃO ENTRE ALEGRIA E APRENDIZAGEM: UM DIÁLOGO ENTRE ESPINOSA E VYGOTSKY

FÁTIMA MARIA ARAÚJO BERTINI *

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.52521/CONATUS.V17I28.16992](https://doi.org/10.52521/CONATUS.V17I28.16992)

A ALEGRIA ESPINOSANA

Espinosa, considerado o filósofo da Alegria, acreditava no alcance da felicidade, uma vez que esta pode ser alcançada pelo ser humano a partir da compreensão do lugar na ordem natural no exercício de também compreender pela razão os seus próprios afetos de maneira adequada. A alegria, para o filósofo, é o aumento da perfeição, portanto, o aumento da existência, da potência do ato e do pensamento. Juntamente com o sentimento de eternidade e união com Deus, agimos no conhecimento intuitivo do terceiro gênero, daí a felicidade. Paula (2017) cita uma comunicação de Espinosa com Willen van Blijenbergh: “[...] eu gozo e busco passar a vida, não na aflição e no lamento, mas na tranquilidade, na alegria e no contentamento, com o que ascendo um grau mais” (*Ep* 21, G IV, 127). O autor coloca que Espinosa vivia aquele momento em meio à guerra e à praga e, ainda assim, optava por buscar viver a alegria e o contentamento, sendo a sua luta e resistência.

A busca pela alegria, por Espinosa, torna-se a busca pela evitação do que lhe levava à infelicidade que a incerteza do bem incerto e da superstição, do medo e a tristeza, o que resulta da escolha do bem incerto. (Breve Tratado e Tratado da emenda do Intelecto):

Depois que a experiência me ensinou ser vãs e fúteis todas as coisas o que ocorre frequentemente na vida comum, e vi que todas as coisas que temia e me fazia temer não tinham em si nada de bom nem de mau, a não ser enquanto o ânimo é movido por elas, decidi enfim perguntar se haveria algo que fosse um verdadeiro bem e pudesse comunicar-se, e

que, rejeitados todos os outros, fosse o único a afetar o ânimo. Mais ainda, se haveria algo que, descoberto e adquirido, fizesse-me fruir para sempre uma alegria contínua e suprema (TIE §1)

Desde antes da *Ética* e já a preparando, Espinosa diz no *Tratado da Emenda do Intelecto* sobre o caminho da alegria, sendo esta o desejo da existência de todos nós enquanto positividade de existência, enquanto permanência na vida e busca de expansão. Esta é a busca por um intelecto perfeito que leva a perfeição da mente. Para Espinosa, perfeição é o mesmo que realidade, portanto, potência, existência. (E2Def.6).

A busca desse bem verdadeiro apontado no tratado da Emenda do Intelecto é tal que de um lado e de outro todos nós tentamos considerar como sendo a alegria, considerando a busca incessante de aumento de potência do corpo e da mente para a existência.

Apesar dos bens incertos serem sempre presentes, Espinosa propõem essa busca do bem verdadeiro e afirma ser possível na leitura da *Ética*. Cito Espinosa E5P4S:

Não há nenhuma afecção do Corpo de que não possamos formar um conceito claro e distinto.

E, desta maneira, todos os apetites ou Desejos são paixões apenas enquanto se originam de ideias inadequadas; ao passo que os mesmos são associados à virtude quando excitados ou gerados por ideias adequadas. Com efeito, todos os Desejos pelos quais somos determinados a agir podem originar-se tanto de ideias adequadas quanto de inadequadas (ver prop. 59 da parte IV). E (para voltar ao ponto de onde fiz a digressão) não se pode excogitar para os afetos nenhum outro remédio, que dependa de nosso poder, mais excelente do que este que consiste no conhecimento verdadeiro, visto que não se dá nenhuma outra potência da Mente além da de pensar e formar ideias adequadas, como mostramos acima (pela prop. 3 da parte III).

* Doutora em Psicologia Social pela (PUC/SP). Mestre em Psicologia pela UFC. Professora da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB.

A capacidade de todos nós de reordenarmos os nossos afetos e resinificá-los nos levando a uma ideia adequada do que nos acontece é o que Espinosa nos fala quando nos diz quando explica-nos que não há nenhuma afecção do corpo sobre a qual a mente não possa formar uma ideia clara e distinta – (E5P4) “Não há nenhuma afecção do Corpo de que não possamos formar um conceito claro e distinto.”

Essa garantia, Espinosa nos dá na *Ética* V, quando nos diz que quando entendemos clara e distintamente os nossos afetos e a nós mesmos mesmos, as imagens das coisas podem se referir a Deus (E5P15): “Quem entende clara e distintamente a si e a seus afetos ama a Deus, e tanto mais quanto mais entende a si e a seus afetos”. E em (E5P15D)

Quem entende clara e distintamente a si e a seus afetos alegra-se (pela prop. 53 da parte III), e isso conjuntamente à ideia de Deus (pela prop. preced.); e, assim (pela 6ª def. dos Afetos), ama Deus, e (pela mesma razão) tanto mais quanto mais entende a si e a seus afetos.

Para Espinosa, a felicidade consiste na virtude de manter-se forte, ativo e livre para conseguirmos moderar as nossas paixões, conseguirmos ter uma imagem clara e distinta do que nos acontece, tem a ideia de Deus como causa, se alegra. Conhecer a causa das nossas paixões e referir as nossa ideia tendo deus como causa é se alegrar é levar a mente a um conhecimento ativo da compreensão das próprias afecções do corpo. Cito (E5P16) “Este Amor a Deus deve ocupar a Mente ao máximo.” (E5P16D): “Com efeito, este Amor é unido a todas as afecções do Corpo (pela prop. 14 desta parte), por todas as quais é fomentado (pela prop. 15 desta parte); por isso (pela prop. 11 desta parte) deve ocupar a Mente ao máximo”. Nesta parte da *Ética*, Espinosa nos fala da Suma Alegria, que é na demonstração da proposição 27 (E5,P27D):

A suma virtude da Mente é conhecer Deus (pela prop. 28 da parte IV), ou seja, entender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento (pela prop. 25 desta parte); virtude que decerto é tanto maior quanto mais a Mente conhece as coisas por esse gênero de conhecimento (pela prop. 24 desta parte); e por isso quem conhece as coisas por esse gênero de conhecimento passa à suma perfeição humana e, conseqüentemente

(pela 2ª def. dos Afetos), é afetado pela suma Alegria, e isso (pela prop. 43 da parte II) conjuntamente à ideia de si e de sua virtude, e portanto (pela 25ª def. dos Afetos) desse gênero de conhecimento origina-se o sumo contentamento que pode ser dado.

Esse maior contentamento é o que Espinosa nos diz no Escólio da Proposição 31 da mesma parte V da *Ética* (E5P31S): “Assim, quanto mais cada um é forte neste gênero de conhecimento, tanto mais é consciente de si e de Deus, isto é, tanto mais é perfeito e feliz [...]”.

É uma diferença aqui entre o conceito de alegria e de suma alegria, a felicidade. Alegria como passagem de uma realidade menor para uma realidade maior e a felicidade como realização máxima.

Segundo Teixeira: “Na *Ética*, a felicidade aparece como sinônimo para a maior satisfação da mente que pode existir, da maior alegria possível e de uma beatitude que consiste na mente estar dotada de sua própria perfeição, porque a felicidade é a realização perfeita do *conatus*.”

Na Proposição 42 da parte V da *Ética* (E5P42) vemos que:

A felicidade consiste no amor a Deus. Amor que certamente se origina do terceiro gênero de conhecimento, e, portanto, esse Amor deve ser referido à Mente enquanto ela age; por isso, ele é a própria virtude, o que era primeiro. Em seguida, quanto mais a Mente goza deste Amor divino ou felicidade, tanto mais entende, tanto maior potência tem sobre os afetos, e tanto menos padece dos afetos que são maus. E assim, porque a Mente goza deste Amor divino ou felicidade, ela tem o poder de coibir a lascívia. E como a potência humana para coibir os afetos consiste no só intelecto, logo ninguém goza da felicidade porque coibiu os afetos, mas, ao contrário, o poder de coibir a lascívia origina-se da própria felicidade.

A felicidade é o extremo da alegria quando um conhecimento claro e distinto de nossa essência e das coisas. Assim, não é recompensa nem estado passivo, mas expressão ativa da mente enquanto age e compreende, coincidindo com a própria virtude. Quanto mais a mente entende, mais livre ela se torna das paixões tristes, por fortalecimento de sua potência de existir.

ALEGRIA E APRENDIZAGEM PARA ESPINOSA E VYGOTSKY

A alegria é fundamental tanto na filosofia de Spinoza quanto na teoria de Vygotsky para a aprendizagem e o desenvolvimento. Para Spinoza, a alegria é um estado que aumenta a potência do indivíduo, tornando-o mais capaz de compreender e interagir com o mundo. Já para Vygotsky, a afetividade, incluindo a alegria, é crucial para o processo de aprendizagem, impulsionando o desenvolvimento cognitivo e a tomada de consciência. A alegria, para ambos os autores, constitui um fator ativo que impulsiona o aprendizado e o desenvolvimento humano. Faço abaixo uma comparação:

ESPINOSA E A ALEGRIA COMO POTÊNCIA:

- Para Spinoza, a alegria é um afeto que aumenta a potência do indivíduo, ou seja, sua capacidade de agir e compreender o mundo.
- A alegria é um estado de maior perfeição da mente, contrastando com a tristeza, que a leva a uma perfeição menor.
- A alegria é essencial para o desenvolvimento humano, pois aumenta nossa capacidade de pensar, agir e entender a realidade.
- Em sua filosofia, a alegria é o estado que acompanha o aumento do poder do ser, tornando-o mais forte e capaz de lidar com as dificuldades.

VYGOTSKY E A AFETIVIDADE NO APRENDIZADO:

- Vygotsky destaca a importância da afetividade, incluindo a alegria, no processo de aprendizagem e desenvolvimento.
- A emoção é um elemento fundamental que acompanha a experiência humana e que influencia a forma como aprendemos e interagimos com o mundo.
- As emoções positivas, como a alegria, impulsionam o aprendizado e a tomada de consciência, tornando o processo mais eficaz.
- A alegria de aprender algo que faz sentido para o indivíduo é um fator importante para o desenvolvimento, pois aumenta a motivação e o interesse pela aprendizagem.

- Vygotsky, em sua teoria, destaca que a educação deve potencializar os afetos, incluindo a alegria, para ações transformadoras.

CONVERGÊNCIAS E APLICAÇÕES:

- A teoria de Vygotsky se alinha com a filosofia de Spinoza ao enfatizar a importância da afetividade e da experiência subjetiva no processo de aprendizagem.
- Na prática, a alegria pode ser cultivada na escola por meio de atividades que despertam o interesse e a curiosidade dos alunos, que promovem a interação e o trabalho em grupo, e que valorizam a experiência subjetiva de aprender.

A partir do diálogo entre Spinoza e Vygotsky pode inspirar a criação de ambientes de aprendizagem que sejam mais afetivos e que valorizem a alegria de aprender, contribuindo para o desenvolvimento integral dos alunos.

VYGOTSKY E A AFETIVIDADE NA EDUCAÇÃO

A afetividade é fundamental para o desenvolvimento humano e a aprendizagem, influenciando a relação entre professor e aluno. Teóricos como Piaget, Wallon e Vygotsky destacaram a indissociabilidade entre cognição e afetividade no processo educativo. Vygotsky argumenta que a vida emocional está conectada a outros processos psicológicos e que as reações emocionais influenciam o comportamento e a aprendizagem.

A afetividade é vista para o autor como uma função psicológica superior. A vida emocional está ligada a outros processos psicológicos. Pensamento e sentimento se interconectam, influenciando a vontade. A educação deve promover encontros que potencializem ações criativas e críticas, aumentando a potência de agir implica em maior consciência e felicidade na aprendizagem e promover encontros alegres para emancipar alunos e professores, tornando a escola um espaço de prazer e aprendizado.

A teoria histórico-cultural de Vygotsky, enfatizando a importância das interações sociais no desenvolvimento humano e na aprendizagem, entende a construção do conhecimento como um processo mediado por interações culturais e sociais, sendo influenciado por interações sociais e contextos históricos e culturais.

A construção do conhecimento ocorre através da mediação social, por meio da qual a aprendizagem se efetiva. A mediação docente é essencial para o desenvolvimento das funções psicológicas superiores. Constitui um conceito central na teoria de Vygotsky, que descreve como as interações sociais e os instrumentos culturais facilitam a aprendizagem. O professor desempenha um papel crucial na mediação entre o aluno e o conhecimento. A mediação é o processo que conecta o indivíduo ao mundo através de instrumentos e signos.

O CONCEITO DE VIVÊNCIA EM VYGOTSKY

A vivência é uma categoria central na psicologia sócio-histórica, que explica como experiências se transformam em consciência e afetam a relação do indivíduo com o mundo. A vivência envolve tanto aspectos racionais quanto afetivos.

- A vivência é a unidade dinâmica da consciência.
- A vivência permite a compreensão dos afetos e a atribuição de sentido às experiências.
- A vivência é influenciada pela situação social e pelas especificidades do indivíduo.

“Vivência” (*pereživânie*) é uma experiência emocional significativa, distinta de mera experiência. Vigotski utiliza o conceito para explicar a relação entre consciência e meio social no desenvolvimento infantil. A vivência é uma unidade de análise que integra aspectos emocionais e cognitivos. Vivência e afetação são mediadores do desenvolvimento da consciência em atividades de ensino.

Vygotsky propõe que a vivência é uma unidade indissolúvel de elementos internos e externos ao sujeito, refletindo um caráter monista. Essa vivência é composta por um interjogo entre aspectos internos e externos, que se influenciam mutuamente. A vivência é um interjogo entre aspectos internos e externos. Os processos psíquicos são formados por sentidos subjetivos no espaço de vida. A psique e o comportamento são interdependentes e formam uma unidade. Vygotsky critica a dicotomia entre cognição e emoção, propondo que ambas estão interligadas e são essenciais para a vida emocional e o desenvolvimento da consciência.

A ALEGRIA E A RELAÇÃO COM A APRENDIZAGEM

Nesta parte da nossa reflexão, vamos tentar compreender a relação entre a Alegria e a relação com a aprendizagem a partir da perspectiva Espinosana da Alegria e de Vygotsky como ponto de referência da compreensão histórica-social do desenvolvimento.

Segundo Oliveira (2019), Espinosa nos aponta a educação para o desenvolvimento inteiro:

No capítulo 27, um pouco mais adiante, Espinosa reafirma que a utilidade das coisas exteriores ao ser humano se aplica, sobretudo, para a conservação do corpo; as coisas mais úteis para a manutenção da vida corporal são tiradas daquilo que pode “alentar e nutrir o corpo para que todas as suas partes consigam cumprir corretamente suas funções”. Ao nutrir por igual todas as partes do corpo, continuamente, o ser humano estará apto a ser afetado por outros corpos e a afetar também outros corpos de múltiplas maneiras; consequentemente, tanto mais apta sua mente será para pensar. Portanto, conclui o filósofo, é preciso nutrir o corpo com “muitos alimentos de natureza diversa”, de tal maneira que ele tenha todas as suas muitíssimas partes igualmente satisfeitas, bem como uma mente igualmente apta a conceber muitas coisas.

Uma educação libertária que produza encontros e que o professor é um “legítimo mediador”, onde aja a cooperação mútua, que conecte os educandos entre si e ao processo no processo do conhecimento motivados pela liberdade do conhecer. A liberdade no processo do aprender, de forma que a educação seja um organizador dos nexos afetivos para a permanência do aumento da potência do corpo e da mente, favorecendo o processo de aprendizagem.

Essa formação de nexos decorre do papel importante do professor como o legítimo mediador no processo de aprendizagem quando leva os alunos a interagirem com o social, nas trocas e na busca de uma compreensão das coisas de forma ampla, a partir da compreensão do contexto, portanto, além do conteudista. Vygotsky acentua o papel do professor enquanto mediador do processo do conhecimento e dos processos de aprendizagem. Para Vygotsky, o professor, como figura de mediador, em situações de aprendizagem, também motiva o aluno para a construção do seu ser. Podemos dizer também

para a sua liberdade e para a conexão com as ideias mediante o alcance de um conhecimento mais amplo: uma educação libertária, no mesmo sentido Espinosista, citado por Oliveira.

Sendo a Alegria, uma passagem de uma realidade menor para uma realidade maior, essa educação libertária, que envolve os indivíduos no processo do aprender de forma ativa, produz alegria, na medida em que potencializa o ser, aumenta a noção de si, a identidade, a capacidade de acreditar em si e superar a situação do não ter aprendido algo para continuar tentando acertar, seja o problema de matemática, seja a palavra que ainda não consegue escrever corretamente. Assim, a potência de agir é influenciada pela capacidade de afetar e ser afetado, essencial para o processo educativo. Encontros alegres na sala de aula aumentam a potência de agir de alunos e professores, promovendo aprendizagens significativas.

O papel do professor, além de mediador posto por Vygotsky, poderá também se realizar como mediador da conexão dos nexos causais afetivos no processo de aprendizagem. Isto seria a proposição de um diálogo que a motivasse a pensar sobre a própria alegria ou a própria tristeza, quando sentidas. A alegria, como sendo o afeto que aumentamos a existência, a tristeza como o afeto que diminuímos a nossa existência.

O professor atua como mediador no processo de aprendizagem, influenciando os alunos por meio de suas atitudes e sentimentos. A maneira como o professor se comporta e se comunica afeta diretamente a motivação e o desempenho dos alunos.

A aprendizagem dos nexos afetivos causais proporcionada pelo professor como mediador será mediante a ação de promover a reflexão no aprendiz de forma que se compreenda que a alegria consiste em alcançar o aprendizado ou a boa nota pelo reconhecimento no sujeito como um ser capaz de pensar e agir ou no crédito da própria capacidade da mesma ter alcançado um objetivo. Assim, o estudante será levado ao costume de pensar, de refletir, desde a tenra infância, a depositar ou a procurar a alegria não em algo externo a ela, mas no que ela é como potência de vida e de existência. Assim, como a mediação da compreensão acerca

da tristeza sentida. Mediar um processo de compreender a tristeza, é permitir ao estudante vivenciar esse afeto, sem censurá-lo em negá-lo, mas ajudá-lo a compreender as saídas da sua tristeza, a potencializá-lo para isso, sendo mediador da compreensão da sua capacidade de conexão ou reconexão dos afetos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Findo aqui este texto usando a expressão de Oliveira (2014), levantando a bandeira Espinosana da educação libertária. Somando também a perspectiva da aprendizagem mediada nos ensinada por Vygotsky.

A educação para liberdade se constitui também quando nos propomos como ajudantes nesta organização dos nexos afetivos para a permanência do aumento da potência do corpo e da mente. De fato, este exercício do pensar sobre os nossos afetos e se somos causa adequada ou não no incessante trânsito das afecções em nós, da passagem contínua dos afetos ativos e passivos (que a cada momento vivenciamos como ser por toda a duração da nossa potência de existir) é um exercício contínuo por toda a nossa existência.

É o que vai nos levar a um estado de tristeza ou de alegria ou de suma alegria. Esta, possivelmente quando, um dia, tenhamos a felicidade como estado de compreensão máxima do que nos ocorre, no corpo, mente e todas as afecções em nós.



REFERÊNCIAS

ESPINOSA, Baruch de. **Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar**. 2. ed. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

ESPINOSA, Baruch de. **Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

OLIVEIRA, F. B. Espinosa revolucionário. **Cadernos Espinosanos** (USP), São Paulo, v. 1, p. 192-202, 2014.

OLIVEIRA, F. B. Marilena Chaui e o debate sobre ideologia e educação no Brasil. **Cadernos Espinosanos** (USP), São Paulo, v. 36, p. 199-218, 2017.

OLIVEIRA, Fernando. B. O. O espinosismo é uma forma de educação libertária? **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 45, 2019, p. 1-17.

PAULA, Marcos Ferreira de. **Alegria e Felicidade**: A presença do Processo Liberador em Espinoza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

PAULA, Marcos Ferreira de. Quando Marilena Chaui encontrou o Deus de Espinosa. **Cadernos Espinosanos** (USP), São Paulo, v. 36, p. 157-164, 2017.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Edição bilíngue latim-português. Tradução de Tomaz Tadeu. 3. ed. São Paulo: Autêntica, 2010.

VYGOTSKY, L. S. **A formação social da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VYGOTSKY, L. S. **Pensamento e Linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.



AS PAIXÕES ALEGRES COMO CAMINHO PARA UMA AFETIVIDADE ATIVA

FLAVIO LUIZ DE CASTRO FREITAS *

ZILMARA DE JESUS VIANA DE CARVALHO **

ISNARA FRAZÃO ***

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.52521/CONATUS.V17I28.16001](https://doi.org/10.52521/CONATUS.V17I28.16001)

1 INTRODUÇÃO

A filosofia de Espinosa constituiu uma das mais originais concepções de afetividade na história do pensamento. Espinosa não reduz os afetos a meros estados psicológicos, mas os insere em uma dinâmica imanente à própria estrutura do ser, onde o afeto exprime, de modo singular, a variação da potência de existir de um modo finito. Portanto, a investigação filosófica acerca das paixões exige uma abordagem que alie ontologia e teoria do conhecimento, pois as paixões, na tradição inaugurada por Espinosa, não se limitam a um domínio psicológico ou subjetivo, mas dizem respeito à forma como os indivíduos são afetados no seio da realidade.

Na ontologia Espinosana, tudo o que existe é expressão da substância única, Deus ou Natureza (*Deus sive Natura*), cuja imanência implica que os modos finitos não existem separadamente, mas como determinações da potência divina. Nesse sentido, os corpos e as mentes são afetados continuamente por outros corpos e ideias, e é nesse entrelaçamento que se constituem as afecções e os afetos. As paixões, como afetos dos quais o indivíduo não é causa adequada, resultam de ideias confusas e revelam a passividade do ser humano diante de sua própria condição ontológica.

Nesse contexto, as paixões alegres ocupam um lugar conceitualmente ambíguo, pois, embora derivem de causas externas e,

portanto, impliquem passividade, são também capazes de aumentar a potência de agir do indivíduo. Essa ambivalência suscita uma indagação fundamental: em que medida essas paixões, ainda que passivas, podem contribuir para a formação de uma afetividade ativa?

É precisamente a partir dessa problemática que este trabalho se desenvolve, guiado pela leitura de Gilles Deleuze, cuja interpretação da filosofia espinosana acentua a positividade das paixões alegres sem que isso implique uma oposição à razão. Para tal empreendimento, adota-se o método de análise textual, com ênfase na obra central do pensador holandês, *Ética* demonstrada segundo a ordem geométrica, em articulação com as obras *Espinosa: Filosofia Prática* (1972) e *Espinosa e o Problema da Expressão* (1968) de Gilles Deleuze, que iluminam a atualidade e a força conceitual da filosofia espinosana.

O percurso argumentativo que propomos tem início com a elucidação do conceito de paixão, tal como formulado no livro III da *Ética*, destacando sua origem em ideias inadequadas e a condição passiva do corpo diante da ação de causas exteriores. Em seguida, o problema das paixões alegres será situado no âmbito da gnosiologia espinosana, evidenciando a intrincada relação entre teoria do conhecimento e modulação dos afetos. Por fim, destacaremos como as paixões alegres, ainda que passivas, detêm uma potencialidade afirmativa, sendo capazes de inaugurar trajetórias de transformação subjetiva que culminam em uma afetividade ativa, não mais determinada por forças externas, mas constituída a partir de encontros e composições que elevam a potência de existir e de pensar. Desse modo, as paixões estão longe de serem obstáculos à razão, na verdade existem paixões, as alegrias passivas, que podem condicionar caminhos

* Doutor em Filosofia, professor do Departamento de Filosofia da UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO e professor permanente do Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade (mestrado e doutorado) da UFMA.

** Doutora em Filosofia, professora do Departamento de Filosofia da UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO e professora permanente do Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade (mestrado e doutorado) da UFMA.

*** Graduada em Filosofia e mestranda em Cultura e Sociedade pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA.

potentes para uma afetividade ativa. Contudo, buscaremos examinar o problema das paixões alegres em Espinosa com base na leitura deleuziana enfatizando a possibilidade de passagem da passividade à atividade por meio do fortalecimento da potência de agir através de alegrias passivas.

2 CONCEITO DE PAIXÃO NO LIVRO III DA ÉTICA

Tratar acerca das paixões requer um estudo ontológico e gnosiológico visto que, a paixão pressupõe uma condição ontológica afetiva¹ e uma inadequação² do ponto de vista gnosiológico. Espinosa pensa a totalidade ontológica a partir da imanência, ela é o nexa entre a causa e o efeito. Deus é imanente ao mundo, é causa eficiente que produz e se diferencia dos seus efeitos sem se separar deles, assim tudo é em Deus. “Todo caminho da *Ética* se faz na imanência” (Deleuze, 2002, p. 35). Os modos expressam de forma definida e determinada a potência de Deus, por meio da qual ele existe e age (E1P6D). Assim, os modos finitos participam em graus diversos dessa ontologia total, através da sua essência que consiste em um grau de potência, dessa forma, as coisas particulares produzem efeitos

1 Na base ontológica Espinosana, Deus é causa primeira e eficiente de todas as coisas; e se expressa a partir de seus modos, sejam eles modos infinitos imediatos ou mediatos e modos finitos. O conjunto infinito de corpos e ideias consiste no modo infinito mediato de Deus. Os diferentes modos explicam a produção das coisas singulares, estas têm sua essência e existência determinadas por Deus, além disso uma coisa singular passa a existir pela determinação de outra, pois todas as coisas finitas são determinadas a existir e operar por outra coisa finita e determinada (E1P28). Dado esta condição ontológica enquanto ser existente e finito as coisas singulares estão necessariamente passivas a sofrer ação de outros corpos externos a ela. Contudo, a partir do momento em que um modo finito passa a existência então ele é necessariamente determinado pelo conjunto infinito de corpos e ideias, isto é a sua potência varia de acordo com as afecções que sofre.

2 Considerando nossa condição ontológica podemos compreender facilmente o fato de que os modos finitos têm uma perspectiva parcial acerca das coisas pois compreendem, em sua perspectiva particular, a partir da forma como são afetados. Portanto, quanto mais são capazes de experimentar afetos, sua capacidade de compreensão da realidade de modo menos fragmentado aumenta simultaneamente. Entretanto as coisas particulares padecem justamente devido ao fato de que elas consistem apenas em uma parte da natureza, são finitas, assim não podem ser explicadas a partir de si mesmas. Dado essa condição o homem está sempre, necessariamente submetido a paixões (E4P5c).

imanentes proporcionais ao seu grau de potência.

Os modos finitos são determinados de duas formas: pela sua essência, pois expressa um grau de potência da substância; e pelo entrelace necessário com os outros modos finitos. Entretanto, à medida que consideramos apenas a própria coisa e não as causas exteriores, não poderemos encontrar nela nada que possa destruí-la, assim, nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior, pois a definição de uma coisa qualquer afirma a sua essência; ela não a nega. Ou seja, ela põe a sua essência; ela não a retira (E3P4). Dado ao encontro necessário com outros corpos e ideias, a potência das coisas singulares se configura como *conatus*, ou seja, como esforço que explica nossa perseverança na existência.

Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser. Demonstração. Com efeito, as coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada (pelo corol. da prop. 25 da P. 1), isto é (pela prop. 34 da P. 1), são coisas que exprimem de uma maneira definida e determinada a potência de Deus, por meio da qual ele existe e age. E nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual possa ser destruída, ou seja, que retire a sua existência (pela prop. 4); pelo contrário, ela se opõe a tudo que possa retirar a sua existência (pela prop. prec.). E esforça-se, assim, tanto quanto pode e está em si, por perseverar em seu ser. C. Q. D. (Spinoza, 2013, p. 173-175).

Dessa forma, buscamos preservar nossa essência, que é constantemente atualizada pelo encontro necessário com outros modos finitos. Essa rede afetiva que conecta todas as coisas singulares, expressam diversos graus de potências, formam um único plano de imanência. Assim, a afetividade se apresenta como uma condição ontológica do ser humano, visto que estamos em conexão necessária com outros modos finitos, à medida que afetamos e somos afetados por outros que determinam nossa existência.

Nesse sentido, os efeitos dos outros corpos sobre o nosso, chamamos de afecções, estas são efeitos dos corpos em suas relações, são aquilo que um corpo imprime sobre o outro, em um encontro, essa imagem envolve não só o estado em que o corpo afetado se encontrava, mas também o estado daquele que afetou, o corpo

afetado em sua ideia acerca do objeto que lhe afetou, considera somente a modificação que o outro corpo lhe causou e não a sua natureza. Desse modo, é também, impossibilitado de conhecer seu corpo adequadamente, pois tem apenas uma ideia parcial, estando passivo nesta relação, assim, nós só sofremos as paixões à medida que imaginamos.

Sobre o conceito de imagem, Espinosa afirma: chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas. E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina (E2P17s). As imagens são produzidas pelos encontros entre os corpos, são a marca de um corpo sobre o outro, assim elas representam os corpos exteriores como presentes à nós. É somente através das ideias das afecções de seu próprio corpo, que a mente pode perceber os corpos exteriores, dizemos que a mente humana imagina quando ela considera os corpos externos através das ideias das afecções de seu próprio corpo (E2P26). Entretanto, essas imagens estão sempre ligadas ao nosso primeiro gênero de conhecimento, imaginativo no qual só temos ideias confusas e parciais, que envolvem a natureza dos corpos, mas não as explicam. As imagens derivam do embate entre os corpos, e mantém a imagem acerca desse corpo, considerando o objeto externo a partir da sua relação com ele. Contudo, as afecções do nosso corpo fazem com que a nossa capacidade de existir no mundo varie, esta variação chamamos de afeto. Espinosa define os afetos da seguinte forma:

Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções. Explicação. Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão (Spinoza, 2013, p. 163).

Nessa perspectiva, as afecções consistem nos efeitos dos outros corpos sobre o nosso e quando essas afecções, fazem a nossa potência de existir variar, chamamos essa atualização em nosso corpo de afeto. E ainda, quando nossas afecções só dependem de nós, temos uma ação,

um afeto ativo, e quando somos causa apenas parcial, nós temos uma paixão, um afeto passivo. Portanto, os afetos podem ser ativos ou passivos, quando somos causa adequada dos nossos efeitos, dizemos que o corpo age, é ativo e tem afetos ações, já quando é causa parcial dos seus efeitos, dizemos que o corpo padece, é passivo e tem afetos paixões. Dessa forma, a nossa potência é efetivada através dos afetos que podem favorecer ou desfavorecer a nossa potência.

Além disso, quando a potência de agir, de existir é aumentada temos o afeto de alegria, que vai de encontro com o esforço de perseverar na existência, quando nosso desejo é constrangido passamos a uma menor perfeição, temos assim a tristeza, esta é contrária a nossa natureza, visto que não nos esforçamos para nos limitar e sim para nos expandir, ou seja, nos esforçamos por aquilo que nos alegra, que nos traz um ganho de potência e não por aquilo que nos entristece, que nos traz uma perda de potência, sendo assim, a tristeza, e todos os afetos que derivam deste, contrários a nossa natureza. Portanto existem três afetos primitivos, o desejo que é nossa própria essência, a alegria, que é o favorecimento da nossa essência e a tristeza que é o enfraquecimento dela.

Portanto, no âmbito das paixões, ou seja, daquele afeto do qual eu não sou causa, estamos sujeitos ao acaso dos encontros e podemos experimentar paixões tristes, mas também paixões alegres. A alegria e todos os afetos que derivam deste, vão de encontro com o nosso esforço em perseverar, fortalecem nossa potência de agir e existir, isto significa que mesmo uma paixão, há oportunidades de nos tornar ativos. Entretanto, as paixões consistem sempre na passividade do corpo tomado por forças externas a ele, trata-se de um corpo que está afastado da sua própria potência de agir. As paixões decorrem exclusivamente de ideias confusas, nas quais o corpo é constantemente afetado por causas externas, tal condição torna o indivíduo sujeito à contingência, uma vez que sua potência de agir pode ser ampliada gerando alegria, ou reduzida resultando em tristeza.

3 PRESSUPOSTOS GNOSIOLÓGICOS

Para Espinosa, não há oposição entre mente e corpo, tampouco uma hierarquia entre razão e afeto. A potência da mente é diretamente

proporcional à potência do corpo, de modo que o aperfeiçoamento das relações afetivas implica, necessariamente, em um refinamento da forma de pensar. A razão e os afetos não se opõem, pois a ação, no âmbito afetivo, está intrinsecamente vinculada à atividade racional. Portanto, o próprio conhecimento resulta da elaboração de noções afetivas derivadas das interações físicas entre os corpos.

Nessa perspectiva, se existem afetos que mesmo sendo passivos, podem nos encaminhar à atividade, é porque para Espinosa, não há cisão entre razão e afetividade, tal como observa Gleizer: “se o conhecimento intelectual pode interagir com as paixões, moderando-as e transformando nossa vida afetiva é exatamente porque ele tem a mesma raiz que as paixões, a saber, o desejo” (Gleizer, 2005, p. 51). Desse modo, o desejo que impulsiona as coisas singulares a realizarem encontros que lhes favoreçam, é o mesmo desejo pelo qual a mente busca conhecer através de ideias adequadas.

As ideias adequadas³ são a expressão da nossa potência de pensar, na medida em que nos tornam causa adequada de nossos próprios efeitos, uma vez que emerge exclusivamente da nossa potência. Por conseguinte, os afetos correspondentes a essas ideias não se opõem com a essência do indivíduo. Em contraposição, as paixões originam-se unicamente das ideias inadequadas, ou seja, da passividade frente às afecções externas. Assim, a redução das paixões exige, necessariamente, a superação dessas ideias inadequadas que lhes dão origem.

A passagem às ideias adequadas é um problema central tendo em vista nossa condição enquanto modos finitos pois somos constantemente marcados pela força das paixões, logo, questionamos: como chegamos a formar ideias adequadas, nós que parecemos condenados às ideias inadequadas? O problema das alegrias passivas está intimamente ligado a essa questão, pois embora resultem da passividade diante das afecções externas, elas representam o primeiro esforço ético e racional para nos aproximar daquilo que podemos, segundo nossa própria potência.

3 “Por ideia adequada compreendo uma ideia de que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira” (E2D4).

Dentre os três gêneros de conhecimento⁴, apenas o primeiro nos fornece ideais inadequadas. As ideias que surgem do segundo e terceiro tipo de conhecimento, são ideias adequadas. O conhecimento de primeiro gênero é a única causa de falsidade, enquanto o conhecimento de segundo gênero e o de terceiro são necessariamente verdadeiros (E2P41). Nessa perspectiva, a mente tem ideias inadequadas à medida que o corpo é determinado pelo acaso dos encontros tal como esclarece Espinosa:

[...] a mente não tem, de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso, sempre que percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza, isto é, sempre que está exteriormente determinada, pelo encontro fortuito com as coisas, a considerar isto ou aquilo. E não quando está interiormente determinada, por considerar muitas coisas ao mesmo tempo, a compreender suas concordâncias, diferenças e oposições. Sempre, com efeito, que está, de uma maneira ou outra, interiormente arranjada, a mente considera as coisas clara e distintamente (Spinoza, 2013, p 123).

Sendo assim, para não estarmos sujeitos ao acaso dos encontros, é necessário termos ideias adequadas que nos habilite a agenciar nossos encontros de forma ativa. Nessa perspectiva, trataremos aqui da relevância das ideias adequadas para alcançar afecções ativas, logo apresentaremos como as ideias

4 O primeiro gênero de conhecimento é a opinião ou imaginação, esta deriva das coisas singulares que percebemos de forma confusa e parcial. Neste gênero de conhecimento só somos capazes de perceber os efeitos, por isso nos leva a ilusão acerca do mundo. O nosso corpo é modificado por outro, sem sermos capazes de ter um conhecimento adequado dos corpos envolvidos nesse encontro, dado que só é considerado os efeitos da confusa relação entre esses corpos. O segundo gênero de conhecimento chamado de razão, é construído por noções comuns, que são o fundamento da nossa capacidade de raciocínio, no qual temos ideias adequadas da propriedade das coisas comuns na parte e no todo, ou seja, ainda não se trata de conhecer os objetos em sua singularidade, mas de compreendê-lo como uma instância particular de uma lei geral da natureza. Neste segundo gênero de conhecimento podemos não só conhecer pelas causas, mas também visualizar o nexos necessário que há entre as ideias. O terceiro gênero de conhecimento ou ciência intuitiva é um conhecimento direto que parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento da essência das coisas singulares. O conhecimento do segundo e terceiro gênero só envolvem ideias adequadas, e são necessariamente verdadeiros.

inadequadas passam às ideias adequadas, consequentemente dando lugar a afetos ativos. Contudo, enfatizaremos o segundo gênero de conhecimento, que consiste na razão ou noções comuns, sobretudo para identificar a passagem de ideias inadequadas às ideias adequadas. Dito isto, apresentaremos esse percurso das ideias adequadas e sua relevância do ponto de vista afetivo para experimentarmos afecções ativas.

O salto para ideias adequadas depende de condições externas que sejam favoráveis ao exercício da nossa potência de agir. Tal transição exige que o indivíduo não esteja afetivamente enfraquecido, pois os afetos tristes implicam uma diminuição de potência de existir e, por conseguinte, da capacidade de pensar com clareza. Nesse contexto, as noções comuns constituem as primeiras ideias adequadas das quais a mente é capaz, e representam o aspecto prático da ética espinosana, uma vez que pressupõem a experiência de encontros que fortalecem a potência do corpo e da mente. Por meio dessas noções, torna-se possível apreender o que é comum entre os corpos, estabelecendo relações que nos conduzem à atividade.

Nesse sentido, podemos observar que a razão não é instantânea, seu primeiro esforço consiste em experimentar o máximo de alegrias com o intuito de fortalecer a potência da mente, para que o indivíduo tenha conhecimento adequado acerca das relações físicas entre os corpos, isto o torna apto a organizar seus encontros de forma ativa. Portanto, o estudo físico é central para começarmos a ter ideias adequadas através das noções comuns, pois esses elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo, não podem ser concebidos senão adequadamente (E2P38). Existem certas ideias ou noções comuns a todos os homens, todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos, os quais devem ser percebidos todos adequadamente, ou seja, clara e distintamente (E2P38c). Nesse sentido:

Será adequada na mente, além disso, a ideia daquilo que o corpo humano e certos corpos exteriores pelos quais o corpo humano costuma ser afetado têm de comum e próprio, e que existe em cada parte assim como no todo de cada um desses corpos exteriores. Corolário. Segue-se disso que a mente é tanto mais capaz de perceber mais coisas adequadamente quanto

mais propriedades em comum com outros corpos tem o seu corpo (Spinoza, 2013, p. 129).

Desse modo, o segundo gênero de conhecimento corresponde à apreensão das relações pelas quais os corpos se compõem entre si, já não se trata mais da parcialidade das afecções de um corpo, como ocorre nas ideias inadequadas, mas na forma como as relações características de um corpo se compõem ou se decompõem com outro. Quanto maior for a correspondência entre as propriedades dos corpos em interação, maior será a capacidade da mente de formar ideias adequadas acerca desses corpos.

Portanto, através do conhecimento dos corpos, das relações corporais, saímos das ideias inadequadas para o segundo tipo de conhecimento do qual derivam ideias adequadas. Contudo, as noções comuns em Espinosa consistem em identificar a relação entre os corpos e a forma pela qual participamos da ontologia total.⁵ As ideias adequadas advindas das noções comuns levam o indivíduo a reconhecer que cada singularidade está integrada a natureza inteira, esta composição entre os corpos realiza o objetivo inicial da filosofia de Espinosa.⁶

Além disso, reconhecer a realidade de forma necessária consiste em uma ideia adequada que expande a potência de agir

5 É importante ressaltar que, as noções comuns não são abstratas. Na verdade, compreender a partir de ideias abstratas é próprio das ideias inadequadas, que recolhe apenas efeitos e julga que a toda realidade funciona com base em uma perspectiva parcial. Espinosa critica as ideias universais, pois elas desconsideram as coisas singulares, a ideia universal de homem, por exemplo, não explica os corpos singulares. Além disso, Espinosa não diferencia os seres por gênero ou espécie mas pela sua potência, assim, a razão ou as noções comuns são aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo, não podem ser concebidos senão adequadamente (E2P38), não são ideias parciais que generalizam um efeitos, mas são ideias que através de um exercício afetivos buscam o que há de comuns entre os corpos, e a partir daí reconhecem a perfeição que há no conhecimento da união com a natureza inteira. As ideias universais são a generalização de um ponto de vista particular, portanto são inadequadas.

6 O fortalecimento da potência humana se dá através da união da mente com toda a natureza, tal como Espinosa afirma no *Tratado da Emenda do Intelecto*: “o conhecimento da união da mente com a natureza inteira” (TdIE [13]). Neste trecho, Spinoza destaca que a busca pelo bem consiste em alcançar, junto com outros, o conhecimento dessa unidade essencial com o todo natural.

dos indivíduos pois reduz a possibilidade de sofrer paixões, estas estão atreladas ao que é contingente imparcial, nesse sentido afirma Espinosa:

Vemos, assim, que 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. Pelo mesmo raciocínio, poderia demonstrar que as paixões estão referidas às coisas singulares da mesma maneira que estão referidas à mente, e que não podem ser percebidas de outro modo (Spinoza, 2013, p. 173).

Por outro lado, quanto mais ideias adequadas, mas compreendemos de forma necessária as noções comuns que regem os corpos, nos percebendo como parte da ontologia total pois é da natureza da razão considerar as coisas não como contingentes, mas como necessárias (E2P44). Através da razão a natureza é compreendida de forma necessária, e os afetos não flutuam⁷ com a incerteza da contingência. Portanto, à medida que a mente compreende as coisas como necessárias, ela tem um maior poder sobre os seus afetos, ou seja, deles padece menos (E5P6). Para esclarecer esta proposição, Espinosa apresenta o seguinte exemplo prático:

Com efeito, vemos que a tristeza advinda da perda de um bem diminui assim que o homem que o perdeu dá-se conta de que não havia nenhum meio de poder conservá-lo. Vemos, igualmente, que ninguém sente pena de uma criança por ela não saber falar, andar, raciocinar e, por viver, enfim, tantos anos como que inconsciente de si mesma. Se, por outro

lado, os homens, em sua maioria, nascessem já adultos e apenas alguns nascessem crianças, então todos sentiriam pena das crianças, pois, nesse caso, a infância seria considerada não como algo natural e necessário, mas como um defeito ou uma falta da natureza. Poderíamos, ainda, fazer muitas outras observações desse tipo (Spinoza, 2013, p. 375).

Portanto, muitos afetos tristes decorrem da forma contingente de perceber a realidade, quando consideramos as coisas como contingentes julgamos que elas poderiam ser diferentes do que é, em última instância, esta é a causa de entristecimentos como: falta, culpa, ansiedade, arrependimento, entre outros.

Doravante, o cerne da *Ética* consiste na relação entre razão e alegria ativa. A razão é a via pela qual podemos ter alegrias ativas, entretanto, são as paixões alegres que possibilitam a razão. Através da razão, toda alegria passiva pode se tornar uma alegria ativa, tendo em vista a mudança de causas. A todas as ações às quais somos determinados, em virtude de um afeto que é uma paixão, podemos ser determinados, sem esse afeto, pela razão (E4P59). Assim, ser ativo é operar segundo nossa própria natureza, tendo ideias adequadas acerca das coisas e sendo causa adequada dos nossos afetos. Nessa perspectiva, Espinosa afirma:

Por isso, se um homem afetado de alegria fosse levado a uma perfeição tamanha que concebesse adequadamente a si próprio e as suas ações, ele seria capaz, e até mesmo mais capaz, dessas mesmas ações às quais é, agora, determinado por afetos que são paixões. Ora, todos os afetos estão relacionados à alegria, à tristeza ou ao desejo (veja-se a explicação da def. 4 dos afetos), e o desejo (pela def. 1 dos afetos) não é senão o próprio esforço por agir. Logo, a todas as ações às quais somos determinados, em função de um afeto que é uma paixão, podemos ser conduzidos, sem esse afeto, exclusivamente pela razão (Spinoza, 2013, p. 333-334).

Sendo que as paixões têm raiz no conhecimento inadequado, quando passamos a ter ideias adequadas suprime-se também as paixões, nessa perspectiva afirma Espinosa:

Todos os apetites ou desejos são paixões apenas à medida que provêm de ideias inadequadas, enquanto os mesmos desejos são considerados virtudes quando são suscitados ou gerados por ideias adequadas. Com efeito, todos os desejos que nos determinam a fazer algo podem provir

⁷ Estamos nos referindo ao termo latino *anima fluctuans*, *Anima*: alma, mente, espírito. *Fluctuans*: participação presente de *fluctuare*, que significa *flutuar, vacilar, oscilar, estar em agitação* se remete a algo instável, em movimento incerto. Seu sentido filosófico é mais específico pois refere-se a um estado de instabilidade afetiva, onde a mente oscila entre diferentes afetos, movida por forças contraditórias. Esta expressão aparece explicitamente na *Ética*, na proposição 17, Escólio (E3P17s) onde Espinosa está tratando das situações em que a mente (*mens*) é afetada por impulsos opostos (ex: amor e ódio por um mesmo objeto), produzindo um estado de *vacilação afetiva*, um conflito interno que impede a mente de se afirmar com clareza, pois a potência de agir é enfraquecida pela indecisão e confusão. Portanto, trata-se de um momento de paixão intensa em que a mente não é causa adequada de seus afetos e está à mercê da contingência de forças externas.

tanto de ideias adequadas quanto de ideias inadequadas (veja-se a prop. 59 da P. 4). E, por isso (voltando ao ponto em que estávamos antes dessa digressão), não se pode imaginar nenhum outro remédio que dependa de nosso poder que seja melhor para os afetos do que aquele que consiste no verdadeiro conhecimento deles, pois não existe nenhuma outra potência da mente que não seja a de pensar e de formar ideias adequadas, tal como, anteriormente (pela prop. 3 da P. 3), demonstramos (Spinoza, 2013, p. 373).

Doravante, para Espinosa, não há cisão entre sua teoria do conhecimento e teoria da afetividade para uma vivência ativa. O itinerário ético tem início nas paixões, uma vez que o indivíduo amplia sua potência de agir à medida que aumenta suas alegrias passivas. A composição com outros corpos contribui para esse fortalecimento, pois estes encontros envolvem sempre um ganho de alegria. Em contrapartida, a tristeza emerge quando há decomposição parcial do indivíduo, resultante de um encontro que desfaz ou enfraquece sua constituição.

Nessa perspectiva, o pensamento se desenvolve de forma mais eficaz quando a potência de agir do indivíduo está favorecida. A alegria, neste contexto, não apenas intensifica a capacidade de compreender, mas consiste também no afeto que impulsiona o exercício da razão e direciona para a afetividade ativa. Deleuze destaca a forma radical com que Espinosa denuncia as paixões tristes: “Espinosa não é daqueles que pensam que as paixões tristes têm algo de bom” (Deleuze, 2002, p. 32), portanto, Deleuze juntamente com Espinosa denunciam as paixões tristes e indicam a alegrias ativas como caminho ético e político.

O fortalecimento proporcionado pelas paixões alegres é o que nos capacita a, simultaneamente, fortalecer nossa mente para que tenha ideias adequadas e produzir alegrias ativas, tornando-nos causa adequada dos nossos próprios afetos. No entanto, o problema das paixões alegres está intimamente vinculado ao esforço ético e racional em regular as paixões, pois mesmo as alegrias passivas contribuem para o aumento da potência de agir e abrem caminho para a transição rumo a uma afetividade ativa.

Portanto, esta passagem pressupõe a busca pelo máximo de paixões alegres pois é na alegria que conseguimos reconhecer a realidade, isto é, a perfeição que existe em todas as coisas (E2D6). A possibilidade do conhecimento, em Espinosa, está diretamente enraizada na condição humana enquanto seres de afetos, a mente só pode formar ideias porque o corpo é continuamente afetado. Assim, é pela alegria, enquanto afeto que expressa um aumento de potência, que o indivíduo realiza composições que favorecem o pensamento, revelando o aspecto afetivo inerente a toda ideia. Contudo, sem a alegria, não há verdadeira compreensão, pois, compreender exige a capacidade de se compor com aquilo que nos afeta de modo positivo, ou seja, que aumenta nossa potência de agir e nos permite formar ideias adequadas sobre os objetos.

Entre todos os afetos que estão relacionados à mente à medida que ela age não há nenhum que não esteja relacionado à alegria ou ao desejo (E3P59), os afetos ativos são sempre alegres, só a alegria nos encaminha às ideias adequadas, logo, sempre que temos ideias adequadas, somos ativos, não experimentamos nenhum afeto triste. Desse modo, para todos os afetos de alegria e desejo que experimentávamos enquanto paixão, há outro afeto de alegria e desejo que estão relacionados a nós à medida que agimos (E3P58). Portanto, a alegria ativa é de outra espécie, diferente da alegria passiva, o que as diferencia o sentimento ativo do passivo são as qualidades das nossas ideias, um afeto que é uma paixão pode ser uma ação assim que formamos uma ideia clara e distinta (E5P3). Portanto, tomamos posse dos nossos afetos quando melhor o conhecemos. Trata-se também da mudança da causa dos afetos:

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. 2. Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é (pela def. prec.), quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial (Spinoza, 2013, p. 163).

Assim, as afecções ativas e passivas se distinguem pela sua causa. As paixões alegres decorrem da composição com um objeto que convém com o nosso corpo, aumentando nossa potência de agir, porém é um afeto do qual ainda não temos uma ideia adequada, não sendo causa adequada desses afetos. Já as alegrias ativas, se seguem de ideias adequadas, elas decorrem da nossa própria potência de agir. Assim, a mente à medida que tem ideias adequadas, ela necessariamente age; à medida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente padece. Desse modo, quanto mais temos ideias adequadas, tanto mais agimos e somos causa adequada dos nossos afetos.

Contudo, sempre que um indivíduo é atravessado por afetos tristes como o ódio, a inveja ou a mágoa, encontra-se sob o domínio das paixões pois não é o caso que alguém possa sentir tristeza sendo causa adequada de seus afetos. Portanto, os afetos ações são necessariamente positivos, afirmativos, alegres e necessários, isto porque é impossível que uma coisa seja causa de algo que lhe enfraqueça ou destrua a si mesmo, nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior (E3P4). Desse modo, à medida que um indivíduo é causa adequada de seus afetos, possui apenas afetos positivos, que afirmam sua existência e ampliam a sua capacidade de agir e compreender.

4 O PROBLEMA DAS PAIXÕES ALEGRES

Do ponto de vista afetivo, a capacidade de reconhecer as noções comuns entre os corpos depende de um indivíduo nutrido de alegria, pois a alegria, enquanto afeto que expressa o aumento da potência de agir do indivíduo, está associada à composição entre os corpos⁸. Em contrapartida, a tristeza resulta da decomposição ou desarmonia entre os corpos, o que acarreta um afastamento do conhecimento adequado do corpo que produziu o afeto. Assim, a constituição do conhecimento parte de uma dinâmica afetiva em que a alegria funciona como condição propícia para a formação de ideias adequadas, especialmente no que diz

⁸ A composição é sempre alegre pois ela surge da conveniência entre os corpos, quanto mais alegria, mais potência temos pois mais integrados, estamos com a natureza inteira. A alegria nos torna capazes de reconhecer o que há de comum entre os corpos, sendo assim, ela realiza a meta do *conatus* pois a potência é expandida através das composições.

respeito às noções comuns. Nessa perspectiva, afirma Deleuze:

Quando encontramos um corpo que convém à nossa natureza e cuja relação se compõe com a nossa, diríamos que sua potência se adiciona a nossa: as paixões que nos afetam são de alegria, nossa potência de agir é ampliada ou favorecida. Essa alegria é ainda uma paixão visto que tem uma causa exterior; permanecemos ainda separados de nossa potência de agir, não a possuímos formalmente. Essa potência de agir não deixa de aumentar de modo proporcional, “aproximamo-nos” do ponto de conversão, do ponto de transmutação que nos tornará senhores dela, e por isso dignos de ação, de alegrias ativas (Deleuze, 2002, p. 33-34).

Nesse sentido, um encontro alegrador ocorre quando há a conveniência entre dois corpos, sempre que se experimenta alegria, mesmo que passiva, é favorecida a formação da ideia adequada daquilo que é comum entre o corpo afetado e o corpo que afeta. Isso explica porque, no livro V da *Ética*, Espinosa é levado a reconhecer o privilégio das paixões alegres na formação das noções comuns, no segundo gênero de conhecimento, a razão:

Enquanto não estamos atormentados por sentimentos contrários à nossa natureza, sentimentos de tristeza provocados por objetos contrários que não nos convêm, durante esse tempo a potência do espírito, pela qual ele se esforça para compreender as coisas, não é impedida, e, por conseguinte ele tem, durante esse tempo, o poder de formar ideias claras e distintas (Spinoza, 2013, p. 379).

Portanto, as paixões alegres caracterizam-se pelas diferentes maneiras pelas quais são experimentadas, seja no modo como afetam com tristeza, ou com alegria. Nos afetos passivos, ainda que haja variação na potência de agir – por aumento (alegria) ou diminuição (tristeza) –, permanece-se no âmbito da paixão, uma vez que o indivíduo não é a causa adequada do afeto experimentado, mas padece a ação de outro corpo. No entanto, quando há um aumento da potência de agir, ainda que passivamente, isso indica um menor distanciamento da própria essência, na medida em que a alegria está em conformidade com o *conatus*, isto é, com o esforço de perseverar no ser.

Contudo, as alegrias passivas nos servem como um trampolim para termos ideias menos parciais, e assim sermos causa adequada dos

nossos afetos. Sobre como as alegrias passivas podem se converter em alegrias ativas, afirma Deleuze:

Na medida em que as alegrias passivas aumentam nossa potência de agir, elas convêm com a razão. Mas, sendo a razão a potência de agir da alma, as alegrias supostamente ativas nascem da razão. Quando Espinosa sugere que aquilo que convêm com a razão também pode nascer dela, ele quer [254] dizer que toda alegria passiva pode dar lugar a uma alegria ativa que só se distingue dela pela causa (Deleuze, 2017, p. 307).

Portanto, o que determina se uma alegria é ativa ou passiva, é a sua causa. No caso das alegrias passivas, elas derivam unicamente do gênero imaginativo, elas pressupõem um padecimento, portanto, a alegria passiva ocorre quando somos causa parcial dos nossos efeitos. Para sermos preenchidos por alegrias ativas, é necessário ser causa adequada dos nossos afetos, fazendo uso da razão para alcançar um conhecimento adequado acerca dos seus afetos.

As paixões alegres possuem a capacidade de aumentar a potência de agir do indivíduo, ao mesmo tempo em que favorecem o exercício da potência de compreender. Nesse sentido, as paixões alegres mostram-se compatíveis com a razão, uma vez que conduzem o indivíduo a uma melhor compreensão da realidade. Em termos práticos, observa-se que, quando dominados por afetos tristes, nossa capacidade de compreender e de reconhecer a ordem e a necessidade imanentes à realidade se encontra significativamente reduzida. No escólio da proposição 10 da parte V da *Ética*, Espinosa apresenta o seguinte exemplo: “Da mesma maneira, também os que foram mal acolhidos pelas suas amantes não pensam senão na inconstância, na perfídia e nos outros proclamações defeitos das mulheres, todos os quais são imediatamente esquecidos tão logo são de novo acolhidos pela amante” (Spinoza, 2013, p. 381).

Portanto, o pensamento se exercita de modo mais eficaz quando a potência de agir encontra-se favorecida, isto é, sob o domínio dos afetos alegres. A alegria, enquanto afeto que aumenta a potência do corpo e da mente, torna o indivíduo mais apto à compreensão, revelando-se como o caminho privilegiado tanto da razão quanto da ética. Espinosa é radical em

sua denúncia das paixões tristes “Espinosa não é daqueles que pensam que as paixões tristes têm algo de bom” (Deleuze, 2002, p. 32). Dessa forma, é por meio do fortalecimento proporcionado pelas paixões alegres que o indivíduo se torna capaz de, simultaneamente, consolidar a razão e transitar para alegrias ativas, tornando-se causa adequada dos afetos que o constituem.

Contudo, as paixões decorrem exclusivamente das ideias inadequadas; por isso, sua redução exige a supressão ou reconfiguração dessas ideias, que lhes são causa. À medida que diminuirmos o domínio das ideias inadequadas, tornamo-nos mais capazes de compreender os afetos que nos atravessam. No entanto, a passagem às ideias adequadas constitui um problema central na filosofia de Espinosa, dada a nossa condição de modos finitos, sempre expostos à ação de causas externas. Assim, somos incessantemente afetados pelas paixões, o que nos leva a questionar: como chegamos a formar ideias adequadas, nós que parecemos condenados às ideias inadequadas? É nesse ponto que as alegrias passivas ganham importância, pois, embora ainda sejam paixões, representam o primeiro esforço ético e racional de aproximação daquilo que efetivamente podemos. Elas tornam-se, portanto, um ponto de partida possível para a transição à atividade e para a constituição de uma causalidade adequada em relação aos nossos próprios afetos.

Por fim, podemos caracterizar as paixões alegres a partir das diferentes formas de experimentar os afetos, isto é, segundo aquilo que nos entristece ou nos alegra. Ainda que a alegria, enquanto afeto passivo, represente um aumento de potência, ela permanece no domínio da paixão na medida em que decorre da ação de uma causa externa – o que implica que não somos a causa adequada desse afeto. Do mesmo modo, a tristeza, ao diminuir nossa potência, também evidencia essa condição de passividade. No entanto, quando somos afetados por uma alegria, mesmo que passiva, aproximamo-nos de nossa potência de agir, pois esse aumento de potência está em consonância com o *conatus*, o esforço em perseverar no ser. Nesse sentido, as alegrias passivas, servem como trampolim ético e cognitivo: são um primeiro passo em direção à formação de ideias menos

inadequadas e, portanto, à possibilidade de nos tornarmos causa adequada dos nossos próprios afetos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida ao longo deste trabalho permitiu compreender que, as paixões alegres consistem no ganho de potência de agir, ainda que sob condição passiva. A partir da leitura de Deleuze, torna-se possível reposicionar essas paixões não como meros efeitos externos, mas como forças afirmativas fundamentais no processo de constituição de uma afetividade ativa. Portanto, demonstrou-se que a alegria, mesmo enquanto paixão, pode funcionar como um modo de passagem: um afeto que, ao elevar a potência do corpo e da mente, propicia o ambiente ideal para que o indivíduo alcance conhecimento adequado e atividade, do ponto de vista afetivo.

Nesse sentido, a transição do estado passivo ao ativo não se dá por uma negação das paixões, mas por sua transformação interna, orientada por uma racionalidade imanente à própria vida afetiva. Deleuze, ao destacar a potência das paixões alegres, oferece uma chave de leitura que valoriza não apenas a superação das paixões tristes, mas a afirmação de modos de existir mais potentes e criativos, nos quais o desejo não é reprimido, mas elaborado. Assim, as paixões alegres, longe de serem descartadas por sua passividade inicial, revelam-se como recurso para a produção de uma vida ética, fundada na expansão da capacidade de afetar e ser afetado de maneira ativa.

Conclui-se, portanto, que a alegria, mesmo quando passiva, carrega em si uma positividade que, sob determinadas condições, pode servir de alicerce para a formação de afetos ativos. Tal constatação nos convida a repensar as fronteiras entre passividade e atividade, entre paixão e ação, à luz de uma ética da potência, na qual a transformação dos afetos é inseparável do próprio exercício do pensamento.

As paixões, enquanto afetos passivos derivados de ideias inadequadas, não apenas exprimem o estado do corpo afetado, mas também limitam sua capacidade de agir. No entanto, a mesma estrutura que expõe o indivíduo à passividade contém os elementos para sua superação: a alegria, enquanto

aumento da potência, mesmo quando passiva, pode funcionar como vetor para a atividade.

Dessa forma, a proposta Espinosana não se limita a um diagnóstico da condição afetiva humana, mas aponta para um caminho ético. Através do conhecimento adequado, que rompe com o primeiro gênero de conhecimento, baseado na imaginação e na experiência confusa, o indivíduo pode tornar-se causa adequada de seus afetos, transformando-os em manifestações ativas da sua potência. Assim, ao analisarmos o problema das paixões alegres em Espinosa a partir da leitura Deleuziana, identificamos a proposta de uma concepção rigorosa e inovadora da afetividade, segundo a qual o ser humano não está encerrado à passividade das forças externas, mas pode, a partir da própria dinâmica afetiva, efetivar sua potência de agir de forma ativa uma vez que as alegrias passivas contribuem para o aumento da potência e, assim, favorecer a transição para uma vivência ativa dos afetos.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real: imanência**. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

CHAUÍ, Marilena. **Espinosa. Uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o problema da expressão**. São Paulo: Editora 34, 2017.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: Filosofia prática**. São Paulo: Ed. Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)**. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. 3. ed. Fortaleza: EDUECE, 2019.

FREITAS, Flávio Luiz de Castro. Pressupostos Espinosanos da crítica histórico-psicológica. **Revista Conatus**, vol. 7, n. 13, 2013, pp. 33 – 44.

FREITAS, Flávio Luiz de Castro. **Pressupostos filosóficos da crítica histórico-psicológica**. Orientador: José Fernando Manzke. 2012. 137 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade). Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2012. Disponível em: < <https://tedebc.ufma.br/jspui/handle/tede/34>>. Acesso em 20 de dezembro de 2025.

GLEIZER, Marcos André. **Espinosa & a afetividade humana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

GUINSBURG, J.; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto. Spinoza: **Obra Completa II Correspondência Completa e Vida**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

NEGRI, Antônio. **Anomalia Selvagem**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

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

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução de Tomáz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

SPINOZA, Baruch. **Tratado da Reforma do Entendimento**. São Paulo: Escuta, 2007.





UM BREVE ESTUDO SOBRE ESTATUTO ONTOLÓGICO DA LIBERDADE NO LIVRO I DA *ÉTICA* DE ESPINOZA

FRANCISCO GABRIEL MARQUES DE ALMEIDA CAROBA *

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.52521/CONATUS.V17I28.15033](https://doi.org/10.52521/CONATUS.V17I28.15033)

1 INTRODUÇÃO

No campo da *Ética*, o tema da liberdade e seu conceito é o núcleo de suas discussões. Ao refletirmos sobre a ação humana, somos compelidos necessariamente em nossa investigação à busca do motor da ação. Ou seja, nos fazemos a pergunta sobre o que compele o homem agir. Note-se que, nesse sentido, não se trata de uma problematização sobre uma fundamentação moral da ação. Não se trata de uma discussão sobre o dever, o sobre o como devemos agir. A questão aqui se refere a determinação do homem enquanto ser livre, ou ao que determina a ação humana como livre. Em contrapartida, não se trata de qual seja o conteúdo desta ação. Tendo isso em vista, o que está em jogo aqui é saber o que caracteriza o homem enquanto ser livre.

Tratando-se do caráter ou dimensão estrutural da ação humana, e não de sua dimensão normativa ou teleológica, encontramos muitas posições sobre esta questão na tradição filosófica. Dentre elas, a que predomina não só no pensamento filosófico, mas também na civilização ocidental, é a que considera a liberdade humana enquanto vontade. Esta posição quanto a liberdade humana é mais conhecida na sua nomenclatura mais corrente intitulada de *livre-arbítrio*. O livre-arbítrio se caracterizaria pela completa indeterminação da vontade humana de agir, sendo o homem, assim, um ser capaz de agir completamente por si mesmo, sem ser determinado ou condicionado por nada em suas escolhas. Muitos filósofos rebateram esta posição, e um dos seus mais notáveis rebatedores é Baruch

de Spinoza, filósofo holandês do séc. XVII cuja reflexão contribuiu em muito para nossas discussões no campo da *Ética*.

A noção spinozana de liberdade se distancia em muito da noção da liberdade humana enquanto livre-arbítrio. O principal motivo desta distância é posição de Spinoza no tocante a definição de liberdade ou do que é algo livre. Para que se veja qual é a definição spinozana de liberdade, precisamos ver onde ela se encontra dentro do contexto do pensamento do filósofo holandês. A obra que sintetiza o sistema do pensamento do filósofo e que indispensável e primordial para empreendermos um estudo sobre o filósofo é a sua obra intitulada *Ética*.

Nesta obra, encontramos o todo do pensamento do filósofo, tendo como fundamento de seu sistema a sua ontologia, que é apresentada no Livro I desta obra. Dentro do seu itinerário argumentativo, podemos ver que o conceito de liberdade para Spinoza está envolvido ou está intrinsecamente ligado a sua ontologia. A razão disto é que a sua definição de liberdade que está presente já nas primeiras páginas está conectada a sua consideração acerca do Real enquanto identificada com Deus. Desse modo, o conceito de liberdade em Spinoza é indissociável de suas categorias ontológicas, em especial, as de substância e modos.

Vista deste ponto de vista, ao tratarmos do estatuto da liberdade humana em Spinoza somos levados às vezes a ter conclusões precipitadas. Sua discussão neste âmbito tem várias nuances próprias que devem ser vistas mais a fundo para que não cheguemos a considerações que se distanciem do pensamento do autor presente na obra, pois ele tem suas particularidades, tanto metodológicas, quanto conteudistas no que diz respeito às suas posições, principalmente no que diz respeito a sua ontologia.

* BACHAREL E MESTRE EM FILOSOFIA PELA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ (UECE).

Pensando esta relação entre as categorias ontológicas e a liberdade humana, em suma, entre ontologia e ética, o objetivo deste trabalho é elucidar acerca do fundamento ontológico da liberdade humana no primeiro livro da *Ética* de Spinoza. Para que façamos isso principiaremos acerca de sua ontologia, explicitando o que seja o Real para Spinoza com suas categorias correspondentes, vendo como entende a liberdade em sua relação intrínseca com sua discussão sobre o Todo da realidade, fundamento de todo o seu sistema. Derivada desta discussão, veremos subsequentemente a diferença que o filósofo faz entre liberdade e vontade, distinção importante que nos esclarece sobre o real caráter da liberdade. Em suma, empreenderemos, na conclusão, a explicitação do estatuto ontológico da liberdade em Spinoza, onde se fará possível enxergar que a tratativa sobre o estatuto da liberdade é indissociável da discussão de sua ontologia.

2 A SUBSTÂNCIA E OS MODOS: A RELAÇÃO ENTRE O CONCEITO DE LIBERDADE E AS CATEGORIAS ONTOLÓGICAS

Seguindo o método geométrico de demonstração, se partirá de axiomas, que são noções autoevidentes e apodíticas, e por isso não tem a necessidade de serem demonstradas, por já serem verdades das mais claras possíveis. O caráter dessas proposições autoevidentes serão a base para as demonstrações em seu pensamento, sendo o fundamento de todo o seu Sistema. Porém, antes de tratar dos Axiomas, seguindo à risca o método geométrico, Spinoza começa sua obra com noções comuns que são as Definições. Em uma delas, nós encontramos a definição spinozana do que seja uma coisa *livre*. Assim, afirma o filósofo:

Diz-se livre o que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza da sua natureza e por si só é determinado a agir; e dir-se-á necessário, ou mais propriamente, coagido, o que é determinado por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira (Spinoza, 1989, p. 12-13).

É importante notar aqui, como afirma Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (2006, p. 26-27), que esta passagem é remontada em outros textos de Spinoza, atestando que esta definição de “liberdade” ou de algo livre é fundamental. Esta característica fundamental desta Definição se vê também nesta mesma

obra, a qual será retomada em Proposições subsequentes como em E1P23¹ que trata da diferenciação ou identificação da liberdade em relação à vontade, como veremos mais à frente. Para o momento, o importante à ser observado é que, nesta Definição, os termos principais, a saber, livre e necessário/coagido se referem a duas categorias ontológicas introduzidas já no Axiomas: a Substância e os Modos.

No primeiro Axioma nós encontramos uma simples proposição que resume, de certo modo, o que é o Real para Spinoza, onde o filósofo afirma: “Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa” (E1Ax1) *Ibid.*, 1989, p. 13). O que é *causa sui*, o ser, e o único ser, cuja essência envolve a existência (E1Def1), que é a Substância (E1P7), ou melhor, Deus (E1P11), é o único ser que pode ter o predicado “livre”. Da mesma forma, os Modos, que são modificações dos atributos da Substância Infinita e Absoluta, tem por característica existirem em outra e por outra coisa, sendo necessário que, para existirem e serem o que são, precisem de outra coisa, pois não são “autocausadas” (E1P1D2,3)².

Definindo a Substância e os Modos, fica mais claro saber a que se referem os termos “livre” e “necessário” de E1Def7. O termo livre cabe somente a Substância, pois só ela, por ser *causa sui*, pode agir segundo a necessidade de sua própria natureza (Como veremos de forma mais precisa no próximo tópico). Enquanto que, os Modos, por terem como fundamento necessário de sua essência e existência a Substância, existindo assim por outra e em outra coisa, não agem por

1 Em relação às referências das seções internas da *Ética*, indicaremos a parte mencionada utilizando números arábicos, acompanhados da letra ou abreviatura correspondente para identificar as definições (Def), axiomas (Ax), proposições (P), prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S), demonstrações (D), explicações (Ex), lemas (L), postulados (Post), introduções (I) e apêndices (A), com seus respectivos números também em algarismos arábicos.

2 Essa é a diferença entre Natureza Naturante e Natureza Naturada (E1P31), como nos explicita Marilena Chauí sobre essa diferença: “[...] à substância e seus atributos, enquanto atividade infinita que produz a totalidade do real, [...] dá o nome de Natureza Naturante. À totalidade dos modos produzidos pelos atributos, dá o nome de Natureza Naturada.” (Chauí, 1995, p. 47). Desse modo, temos de um lado a Substância que subsume em si a totalidade do Real infinita e absolutamente em contraposição ao seus Modos que, segundo o primeiro axioma, existe em outra coisa ou não existe pela necessidade de sua natureza, mas por aquela da Substância.

si mesmas, mas são determinadas a agir de certo modo.

Deste modo, vemos que o termo “livre” da Definição VII aplica-se somente a Deus, pois só ele, enquanto Substância, é um ser que é causa de si mesmo, agindo apenas por si. Liberdade, neste sentido, seria autodeterminação, ou a potência de determinar-se a si mesmo³. A partir disto, pode ser observado que esta concepção (como o próprio filósofo discutirá e criticará) de um Deus dotado de vontade absoluta, enquanto causa transiente do mundo, que pode fazer tudo ou fazer de forma diferente com relação ao que já fez, é muitíssimo diferente noção de liberdade em Spinoza.

O conceito de liberdade para o filósofo em E1Def7, implicada as categorias ontológicas fundamentais de Substância e Modos, não tem a ver com vontade, e nem pode o ser. Pois, para o filósofo, vontade implica ser determinado a agir de certa maneira, e logo, implica ter como causa da ação uma outra coisa, uma causa externa a si. Em outras palavras, implica coação, necessidade. Vejamos então como Spinoza trata da diferença entre Liberdade e Vontade, ou, pelo menos, como ele descaracteriza a liberdade enquanto liberdade da vontade, enquanto livre-arbítrio. Isto é importante para entendermos a implicação das noções ontológicas fundantes de Substância e Modos, ou seja, da noção da totalidade do Real em relação a liberdade. Pois a crítica a liberdade enquanto vontade (ou simplesmente livre-arbítrio) será aplicada ou estendida tanto para com relação a Deus, quanto para seus modos.

3 A CRÍTICA DA LIBERDADE ENQUANTO VONTADE

Sabendo da aplicação spinozana do conceito de “liberdade” e “coação” a Deus e seus modos, respectivamente, vejamos agora como o filósofo, a partir disso, trata da dissociação da liberdade enquanto relacionada ou estando em função da vontade.

Como visto acima, Deus, enquanto único ser que pode portar o predicado “livre”, não pode ser coagido por nada exterior a si para agir, tendo como razão disto a sua característica única de ser causa de si mesmo e que, conseqüentemente, somente Deus age segundo

a necessidade de sua própria natureza, a partir do qual se conclui que nada o constrange ou o coage a agir. Por outro lado, liberdade (como já se pode ver a partir das implicações da Definição 7) também não diz respeito a uma vontade absoluta e incondicional de decidir sobre o que fazer. E é aqui que se insere a crítica spinozana da liberdade em função da vontade

Deus, enquanto ser que é causa de si, único ser cuja essência envolve a existência, não é livre por ter uma vontade absoluta de agir, por exemplo, no caso de um ser legislador e todo-poderoso, ele teria capacidade de fazer tudo de outro modo. Para Spinoza, isto não cabe em sua posição quanto ao Real, ou seja, não se aplica nem a Substância (Deus), nem as coisas singulares (Modos). Deus, enquanto algo que existe em si e por si mesmo, age por livre necessidade de sua essência, segundo suas próprias leis. Ou seja, não é constrangido por nada a agir (E1S1P17). Se tudo existe nele e por ele, então as coisas são determinadas a ser e existir de certa maneira determinada. Não havendo contingência (E1S1P33) todas as coisas são determinadas a agirem de determinado modo, no qual tudo que foi produzido por Deus não podem existir de outro modo, pois foram produzidas pela perfeição de Deus (E1S2P33), não podendo serem de outro modo. Assim, vê-se que a vontade não se aplica a noção de liberdade spinozana. E isto se vê também em relação ao Modos. As coisas singulares não detêm vontade, pois vontade implica agir indeterminadamente em relação ao objeto de suas escolhas. Contudo, se tudo existe necessariamente em Deus, então as coisas são determinadas, e determinadas a agirem e existirem de certo modo (E1P26-29).

Logo, vontade não se aplica a liberdade, pois vontade tem a ver com existir ou agir tendo por causa uma outra coisa (E1P32), o que é impossível. Pois, para o filósofo, liberdade implica agir somente pela necessidade de sua natureza. Se tudo o que existe tendo sua razão de ser em Deus e por Deus, as coisas são determinadas agirem de determinada maneira, não sendo elas, portanto, dotadas de vontade, tanto em relação a elas quanto ao próprio Deus, sendo ele causa de si, produzindo todas as coisas de modo necessário, pois todas as coisas têm como causa eficiente de sua essência e existência a Substância, da sua suma perfeição de Deus.

3 FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. “O conceito de liberdade na *Ética* de Benedictus de Spinoza”, in **Revista Conatus**. Fortaleza, v.1, n.1, p. 27-36, julho de 2007. p. 29.

4 O ESTATUTO ONTOLÓGICO DA LIBERDADE

Após empreendermos uma discussão sobre as categorias ontológicas em relação ao conceito de liberdade e, subsequentemente, sobre dissociação spinozana da liberdade em relação à vontade, resta, cumprindo o itinerário argumentativo deste trabalho, concluir explicitando o fundamento ontológico da liberdade no Livro I da *Ética*, tomando como foco principal a liberdade humana.

O homem, como todas as coisas singulares, são também modos da Substância. Enquanto, também, modificação dos atributos de Deus, os seres humanos existem e agem de determinada maneira. Da mesma forma, assim como tudo que é determinado por Deus, por provir necessariamente de sua essência, o ser humano não age ou produz nada a partir de uma pretensa vontade que ela possa ter, entendendo “vontade” enquanto uma capacidade volitiva incondicional e indeterminada de agir sem ser constrangido por nada.

Isto fica ainda mais claro em E1P29. Ali afirma o filósofo: “Na Natureza nada existe de contingente; antes, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo” (*Ibid.*, 1989, p. 41). Se tudo o que existe tem por causa de sua essência e existência a Substância, existindo necessariamente segundo a necessidade na natureza de Deus ou de sua essência, então o ser humano, da mesma forma, também é determinado a agir ou produzir de determinada maneira, pois existem de forma determinada por Deus.

Desta forma, o ser humano não pode ser livre ou a ele não pode ser atribuído a liberdade, pois só Deus pode ser livre, sendo o único ser que agir apenas pela necessidade de sua natureza. Se Deus não tem livre-arbítrio, muito menos as coisas singulares, ou, neste caso, o ser humano tem. Donde se segue que, somente Deus enquanto Substância, sendo *causa sui*, pode ser de fato livre.

Por estarmos limitados ao Livro I da *Ética*, não somos autorizados a falar, em específico, da liberdade humana enquanto tal. Porém, o conceito de liberdade da Definição 7 implicados nas categorias ontológicas fundamentais de Substância e Modos, com todas as suas implicações no Livro I desta obra, nos permitem

explicitar acerca do fundamento ontológico da liberdade, onde se conclui que liberdade tem a ver com autodeterminação, com agir pela necessidade da própria natureza, e assim só Deus é livre. O ser humano, por seu lado, sendo um ser determinado, age e existe de certo modo, tendo como causa eficiente de sua essência e existência a Substância, ou Deus, não pendendo também ser dotado de vontade

5 CONCLUSÃO

Como viu-se acima, o conceito de liberdade não pode ser entendido, em Spinoza, dissociado das categorias ontológicas de Substância e Modos, ou seja, dissociado para posição de Spinoza quanto ao Real, que é fundamento e pressuposto de todo o seu Sistema. Desta forma, liberdade, enquanto a capacidade de agir apenas por si mesmo, pela necessidade de sua própria natureza, está dissociada de vontade, pois a liberdade de vontade, ou livre-arbítrio, por definição, significa agir tendo por causa uma outra coisa, e esta por outra, e assim por diante. Logo, Deus não é dotado de vontade, e muito menos os seus Modos. O conceito de liberdade, portanto, para Spinoza, aplica-se somente a Deus.



6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Espinosa**: uma filosofia da liberdade. São Paulo: Moderna, 1995.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **A Nervura do Real** – Imanência e Liberdade em Espinosa. v. 1 (Imanência). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **A Nervura do Real II** – Imanência e liberdade em Espinosa. v. 2 (Liberdade). São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FRAGOSO, E. A. da Rocha. “O conceito de liberdade na *Ética* de Benedictus de Spinoza”. **Revista Conatus** – Revista de Spinoza. Fortaleza, v.1, n.1, p. 27-36, Julho de 2007.

FRAGOSO, E. A. da Rocha. A definição de Deus na *Ética* de Benedictus de Spinoza. **Kalagatos** - Revista de filosofia do Mestrado acadêmico em filosofia da UECE, Fortaleza, v. 2 n. 4, 2004. p. 11-31.

FRAGOSO, E. A. da Rocha. **O método geométrico em Descartes e Spinoza**. Fortaleza: EdUECE, 2011.

GLEISER, M. A. (2006). Primeiras considerações sobre o problema da explicação teleológica da ação humana em Espinosa. **Cad. Hist. Fil. Ci.**, Campinas, Série 3, v. 16, n. 1, p. 163-198, jan.-jun.

SPINOZA, Baruch de. **Ética**. Trad. de Joaquim de Carvalho, Joaquin Ferreira Gomes e Antônio Simões. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Col. Os Pensadores).





O DÉBITO DE HANS JONAS À SPINOZA:

A TEORIA DO ORGANISMO JONASIANA ENQUANTO DEPENDENTE DA ONTOLOGIA SPINOZANA

FRANCISCO VALE LIMA *
CLÉVER LUIZ FERNANDES **

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.52521/CONATUS.V17I28.15591](https://doi.org/10.52521/CONATUS.V17I28.15591)

INTRODUÇÃO

Hans Jonas apresenta ao longo de toda a sua construção teórica uma profunda crítica a Descartes. Tal crítica se dá, sobretudo, pelo fato de Jonas considerá-lo enquanto fundador do dualismo e do mecanicismo modernos. Para o pensador alemão estas duas teorias trazem em seu bojo a pecha de: i) pela validação do mecanicismo ter construído uma visão de mundo (leia-se, natureza) destituída de interioridade; ii) em decorrência disto a matéria inerte fora convertida no objeto ideal de leitura da natureza e a vida, em contrapartida, transformara-se no problema a ser resolvido; iii) uma vez que a natureza fora destituída de interioridade, não possuiria também valor moral; iv) isto posto, não compete ao homem levá-la em consideração em suas formulações morais.

Em sua crítica ao dualismo cartesiano, Jonas apresenta o impasse suscitado pela consideração que o pensador francês fizera ao apresentar a realidade enquanto um composto formado a partir da *res cogitans* e da *res extensa*. Ora, se se compreende por substância aquilo que Descartes apresenta nos *Princípios da Filosofia* I, 51 “[...] uma coisa que, para existir, não tem necessidade de outra coisa senão de si mesmo”, como compatibilizar a união entre corpo e mente, visto se tratarem de duas substâncias distintas que não possuem nada em comum entre si?

Para responder a este questionamento Descartes se vale, grosso modo, da seguinte

argumentação: i) sim, a união pode ser compreendida; ii) ela é compreendida através dos sentidos, mas não do intelecto (porque a união aqui questionada é uma noção primitiva e, como tal, é imediata e irreduzível; ora, uma noção imediata não pode ser explicada por outra mais simples ou mais evidente que ela); iii) como a constatação da distinção (entre as substâncias) dada pelo intelecto entra em conflito com a da união dada pelos sentidos, existe um aspecto da união que não pode ser compreendido; iv) apesar disso, a união deve ser aceita por ser uma evidência imediata.

Ainda que aceitemos a tese apresentada por Descartes de que tal união seja apreendida de forma imediata pelos sentidos, isto não resolve o problema da união e da distinção das substâncias (que, apesar de se encontrarem unidas exclusivamente no humano, permanecerão separadas para o restante do universo). Em primeiro lugar, porque o pensador afirma que compreendemos ou alcançamos a verdade acerca da união e da distinção por caminhos diferentes. Sendo assim, tais verdades não podem ser pensadas simultaneamente, dado que a verdade da união concerne à experiência e a da distinção ao intelecto, tornando difícil pensá-las conjuntamente. Tal problema ensejou uma série de críticas à Descartes por parte de seus interlocutores, bem como suscitou uma série de respostas alternativas ao problema ali apresentado (que extravasa a relação mente corpo e toca na (im)possibilidade da união/interação entre as substâncias). Dentre as vozes alternativas destaca-se, sem sombra de dúvidas, a de Spinoza.

O argumento spinozano ao problema da substância suscitado por Descartes (que resultou na formulação da doutrina dualista deste último) é, por assim dizer, abraçado por Hans Jonas, o qual percebe no monismo substancial (ou irrestrito) de Spinoza um aporte seguro

* Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ. Graduado em Filosofia pelo IESMA INSTITUTO DE ESTUDOS SUPERIORES DO MARANHÃO. Professor da UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO (UFMA).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7950-5858>

** Doutor em Filosofia pela UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO. Mestre em História pela UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS. Graduado em Filosofia pela PUC-MG. Professor da UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3155-9416>

para a formulação de sua teoria do organismo e, por consequência, para a fundamentação de sua Filosofia da Biologia. Contudo, antes de adentrarmos na análise da teoria supramencionada, convém que esboçemos rapidamente a doutrina da substância em Spinoza¹ para que, desta forma, possamos perceber com maior clareza a influência da mesma no pensamento jonasiano.

1 SPINOZA E A DOCTRINA DA SUBSTÂNCIA: BREVE ESBOÇO CONCEITUAL

Spinoza, em sua ética, realiza o movimento contrário de Descartes em sua dúvida metódica. Este último apresenta Deus enquanto argumento final para salvaguardar a existência de um mundo externo ao sujeito que duvida. Spinoza, diversamente, parte da reflexão acerca da natureza de Deus para, a partir deste, fundamentar a natureza de tudo quanto existe. De modo geral pode-se afirmar que a metafísica spinozana se sustenta a partir de três conceitos gerais: substância, atributos e modos, sendo que a substância por excelência seria Deus.

Exatamente por conta disso Spinoza apresenta *Deus* enquanto a *substância* por excelência. Na E1Def 6, afirma que Deus é “[...] o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”. Ora, se se entende por substância o que consta na E1Def3, ou seja, “[...] aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado”, segue-se daí que Deus deve ser tido enquanto a substância que possui todos os atributos, o que excluiria a possibilidade de existência de uma outra substância, como assevera na E1P14 “*Além de Deus nenhuma substância pode ser dada nem concebida*”.

Ora, se Deus possui em si todos os atributos, a coisa pensante e a coisa extensa não são substâncias independentes, mas atributos ou afecções dos atributos de Deus E1P14C2. Mais adiante (E2P7S) afirma categoricamente que a substância pensante e a substância extensa são uma só e mesma substância, que é compreendida ora sob um atributo, ora sob outro.

1 Aqui nos centraremos na doutrina da substância tal como contida na *Ética* de Spinoza sem, contudo, nos aprofundarmos nos debates acerca dos conceitos ali contidos, haja vista a pluralidade e complexidade da mesma.

Por atributo, define na E1Def 4 que seja “[...] aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela”. E, na E2P47, Spinoza afirma que possuímos um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus. Desta forma, o que o intelecto percebe acerca dos atributos o faz de modo *adequado* (cf E2Def4). Exatamente por conta disso na E1P10S Spinoza afirma que os atributos são concebidos realmente como distintos. Se são *realmente* distintos e os percebemos de forma adequada há, então, uma distinção essencial dos infinitos atributos.

Afirmar que os atributos sejam aquilo que o intelecto percebe enquanto essência da substância não nos permite concluir disto que atributo e substância sejam a mesma coisa. Isto porque na E1P14C1 Spinoza afirma existir uma única substância e esta substância é indivisível E1P12, ao passo que existem infinitos atributos, apesar de nosso intelecto ser capaz de apreender apenas dois destes (pensamento e extensão) cf. E2P1-2².

Apreender distintamente estes dois atributos não implica, também, em dizer que se esteja a tratar de dois entes distintos. Descartes nos *Princípios* I,6, afirma que uma distinção real implicaria numa distinção numérica e vice-versa. Tal proposição se define por entender que coisas que podem ser concebidas separadamente constituem entes distintos, o que implicaria na existência de substâncias distintas.

Spinoza, ao contrário, afirma que apesar dos atributos serem realmente distintos isto não implica que possam eles existirem separadamente. Desta forma, a distinção real não pode ser numérica, mas tratar-se-ia de uma distinção *modal*. Em E1Def5, Spinoza afirma que *modos* são “[...] afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido”. Dito isto, é possível pressupor a existência de infinitos

2 A este respeito Roberto Ponczek diz: “Para o intelecto humano finito, apenas destes dois atributos seriam perceptíveis, a extensão (forma, volume, densidade, posição, repouso, movimento dos corpos, etc.) e o pensamento (paixões, volições, intuições, ideias, vontade etc.). Se, pelo contrário, a mente humana fosse capaz de perceber a substância em toda a sua infinitude e plenitude, a estaria determinando, e assim negando-a. Portanto, o pensamento e a matéria extensa são as únicas coisas que percebemos da substância pelo fato de que uma inteligência finita não pode definir algo que é infinito”. In: PONCZEK, Roberto Leon. **Deus ou seja natureza**: Spinoza e os novos paradigmas da Física. Salvador: EDUFBA, 2009. p. 70.

modos enquanto atualizações da substância. Segundo o filósofo só os modos finitos de um mesmo atributo são numericamente distintos um do outro. Assim, há apenas uma única substância para todos os atributos do ponto de vista da quantidade. Uma pluralidade de atributos conceitualmente independentes não implicaria numa pluralidade de substâncias. Até porque segundo E1P4D, E1P6C, e E1P15D, Spinoza afirma categoricamente que fora da substância e de seus modos nada é dado. Desta feita, o atributo não poderia se configurar num ente propriamente dito. E, como os atributos não são entes, não podem existir fora do intelecto, até porque o atributo é a forma como a substância se expressa e, por isso, é a *forma* pela qual compreendemos a substância. Esta forma de apresentação da substância pelo atributo não se dá por deficiência do entendimento humano (visto que o intelecto percebe a substância adequadamente). Desta maneira, pode-se inferir que os atributos podem ser compreendidos adequadamente como distintos sem que isto implique numa multiplicidade de substâncias.

Mas qual seria a essência dos modos finitos? Segundo Spinoza, tais modos possuiriam uma essência eterna a qual se identifica com o conceito de *conatus*³, ele seria, por assim dizer, a potência do ser da coisa. Contudo, por estarmos tratando da noção de essência em Spinoza, faz-se necessário apresentar a distinção spinozana entre essência formal, essência objetiva e essência atual (apesar de tais essências estarem entrelaçadas). i) as essências *formais* existem nos atributos de Deus. Estas essências existem também, por participação, na coisa dada⁴ enquanto existentes na duração; ii) as essências *objetivas* seriam a mera representação da coisa e seriam eternas enquanto contidas no modo infinito; iii) as essências objetivas se *atualizam* no tempo enquanto coisa dada e, nesta condição, é dada como parte do modo infinito.

Convém que se distinga, ainda, a *essência humana* da *essência das coisas finitas*. A essência humana pode ser identificada como intelecto, razão, parte da mente que age (ativa), parte da

mente que possui as ideias adequadas e que é livre, por isso, compõe o campo das virtudes humanas. Já a essência das coisas finitas pode ser tida como aquilo que existe quando a coisa é dada e que deixa de existir quando a coisa é retirada. Pode ser tida, ainda, como aquilo que existe enquanto ideia no intelecto infinito de Deus e, por isso, como algo contido no atributo infinito de Deus.

Uma vez isto posto convém que nos detenhamos na reflexão spinozana acerca das coisas singulares. Na E2Def7, afirma Spinoza:

Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular.

Ou seja, coisas singulares podem ser compreendidas enquanto coisas finitas e determinadas. São *modos*⁵. Coisas finitas são aquelas determinadas por outras de mesma natureza. Possuem, portanto, número e diversidade. A determinação, neste caso, só se aplica aos modos finitos, às coisas singulares ou às representações das mesmas.

Spinoza na E1P25C afirma que “as coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada”. Por força do princípio de causalidade defendido por Spinoza (E1AX3-4), as coisas definidas e determinadas causam outras coisas definidas e determinadas. Desta forma, a ordem causal do universo se dá entre as coisas finitas no tempo, interagindo causalmente umas com as outras, compondo uma cadeia infinita de causas, onde os modos finitos formam um complexo de causas que corresponderão à totalidade das coisas existentes na duração. Esta cadeia causal, em termos absolutos, seria uma *modificação* da substância. Dado que os modos existem em outros e só podem ser concebidos por meio destes outros e eles compõem e existem na natureza, e visto que o conceito de natureza se adequa perfeitamente ao postulado da E2Def 7, qual seja, de que “[...] se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida [...]”,

3 Por *conatus* Spinoza identifica por meio da E3P7 como “[...] o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser”, sendo assim, ele seria a essência atual da coisa.

4 Algo dado pode ser entendido enquanto algo colocado na existência como modo.

5 Modos podem ser entendidos enquanto algo definido, que limita ou determina algo.

esta pode ser compreendida como um todo, como uma coisa singular, um indivíduo e a ideia deste indivíduo também é um indivíduo que contém em si infinitas ideias de infinitas coisas, esta grande ideia seria o intelecto infinito de Deus (E2P11C1).

Pelo exposto vimos que toda espécie de composição, transformação ou alteração diz respeito aos modos. O mesmo não se aplica aos atributos divinos porque estes são simples, indivisíveis e imutáveis (E1P12, E1P13). Disto se segue que seria a imaginação quem conceberia a substância e seus atributos como divisíveis. Dizemos a imaginação porque o intelecto compreende a substância adequadamente e, em sua compreensão adequada, tem-na enquanto única e indivisível.

Visto estarmos tratando dos atributos de Deus, qual seria, então, a essência destes atributos? Spinoza afirma que a estes subjazem uma *essência formal*, porque indefinida, indeterminada e não possui limites ou negação. Como esta essência está contida no atributo de Deus e este é indivisível, ela não pode ser entendida enquanto uma parte, um elemento de algo maior. Não pode existir ali como algo conceitualmente diferente do atributo. Ela se difere, porém, das ideias não existentes contidas em Deus porque, como a ideia de Deus é eterna, e por ser Ele intelecto infinito, nele se compreendem todas as coisas que existem, existiram ou virão a existir. Ora, enquanto a coisa não existe, sua essência também não existe a não ser enquanto contida no intelecto infinito de Deus.

Desta feita, pode-se afirmar que as essências formais estão contidas nos atributos de Deus de modo indefinido e indeterminado. Assim: i) quando a coisa é dada na duração e atualizada no tempo, a essência formal é dita atual; ii) quando a coisa é dada no intelecto divino a essência formal é dita objetiva. Desta maneira, assim como a existência de Deus é pré-condição para a existência de todas as coisas (já que todas as coisas existem em Deus), as essências formais são pré-condições para a existência das coisas dadas, ainda que não se confundam com os modos finitos, caso contrário discordaria do disposto na E1P28, onde o pensador holandês escreveu, “[...] *qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar a não ser que seja determinado a existir e operar*

por outra causa [...]”. Assim, tudo existe nos atributos de Deus. Porém, as coisas particulares (as que podem ser contadas isoladamente) são modos dos atributos. Ou seja, são os atributos *modificados*. Por conta disso, pode-se dizer que aqui se tem a passagem da substância para o modo e a transformação do uno em múltiplo (sem que se perca a noção de unidade).

Ora, aquilo que existe apenas enquanto contido nos atributos de Deus não possui delimitações nem propriedades próprias. Como tudo que existe manifesta a essência de Deus de maneira definida e determinada, todas as coisas devem estar contidas em Deus (e Deus nelas). É a isto que podemos entender enquanto relação estabelecida entre substância e modo: o modo é aquilo que existe em outra coisa e é apenas a partir desta coisa que ele pode ser pensado. Porém, ele só pode ser pensado enquanto transformado em modos, até porque antes de serem modificações não poderiam ser coisas singulares ou distintas entre si. É nesta relação (substância-modo) que se caracteriza a causalidade imanente de Deus e isto não é idêntico à relação parte-todo.

Logo, a essência formal é a própria realidade da coisa, ela está diluída no atributo sem se diferenciar das outras essências, nem do próprio atributo. Porém, os atributos se modificam nos modos infinitos e as essências contidas nos atributos se modificam em essências finitas determinadas.

Desta feita, pode-se dizer que pensar nos atributos ou nas essências neles contidas é pensar nas coisas antes de sua transformação em modos. A essência se dá quando a substância se modifica nesta ou naquela coisa singular e só é possível tal modificação porque nela existe a essência formal da coisa. Até porque não é possível pensar em essência sem sua devida existência (apenas enquanto contida no atributo como essência formal porque ali ela não estará singularizada, mas diluída). Isto nos permite concluir que todas as coisas existem contidas nos atributos de Deus, mas enquanto indeterminadas, indefinidas.

Quanto à essência dada (E2Def2) Spinoza afirma que esta não possui uma existência separada da coisa, já que ela existe somente na coisa propriamente dita. Aqui a essência ganha existência quando ela é dada como um modo

e, como tal, ela pode ser pensada como algo definido e determinado. Assim surge o modo finito da coisa singular e, neste, a essência existe presente na coisa.

Apesar disso, a essência dada difere da coisa existente, uma vez que apenas Deus possui uma essência que é igual à sua existência. Quanto às essências das coisas não existentes, estas existem *objetivamente* no intelecto infinito de Deus e não em seus atributos. Isto porque apesar de estarem nele contidas (como todas as outras coisas), não podem ser observadas ou concebidas a não ser que a coisa esteja dada seja na duração, seja no intelecto infinito de Deus.

Disto não se pode depreender que essência seja o mesmo que possibilidade. Porque, em Spinoza, as coisas de um ponto de vista ontológico não são possibilidades uma vez que tudo que existe, existe necessariamente. Até porque, Deus e as coisas por ele compreendidas, são uma e a mesma coisa. Assim, toda a realidade, toda a existência redundam em um só e único ser. Tudo é Deus e Deus é tudo. Por isso, nada existe enquanto potência (em termos aristotélicos). Até porque, neste caso, criador e criação são como faces de uma mesma moeda. Disto se depreende o vocábulo spinozano que compreende Deus enquanto *natureza naturante* e a criação enquanto *natureza naturada*.

Neste sentido, pode-se inferir que a essência de Deus e seu poder são a mesma coisa. Por isso, as coisas produzidas por Deus não diferem de Deus. Contudo, faz-se necessário entender que Deus se transforma (se *modifica*) mas não transfere ser (até porque tudo é Deus). Tendo isto em vista, pode-se afirmar que o mundo é uma constante transformação da natureza divina. Por isso, todas as coisas existem sempre de alguma forma (ainda que como essência formal contida no atributo de maneira indefinida). Esta essência formal não é a mesma coisa que possibilidade, já que ela existe eterna e necessariamente nos atributos divinos e aquilo que está no atributo não é um *modo* esperando ser colocado na existência, mas já é um *pré-modo* que será posto na existência quando a cadeia de causas assim determinarem.

Por isso, considerando a natureza como um todo, tudo existe eterna e necessariamente,

nada existe enquanto potência, esta só pode ser pensada do ponto de vista da duração.

Ainda em se tratando de essências, pode-se dizer que estas compreendem um conjunto de ideias. Tais ideias existem na coisa da mesma maneira que existem em Deus. Este conjunto de ideias (que é eterno, pois corresponde à parte eterna da mente) pode ser categorizado entre *ideias adequadas* e *ideias inadequadas*.

As ideias adequadas correspondem àquelas que provêm exclusivamente da natureza que lhes é própria. Neste sentido, a existência compreende maior conjunto de propriedades, sendo determinada por causas externas em constante processo de mutação e que deixa de existir quando deixa de possuir duração e é composta de ideias formadas pela essência. A essência da mente consiste exatamente no conjunto de suas ideias adequadas o qual lhe impulsiona a agir. Desta forma, sua potência (poder de agir) é definida pelas ideias adequadas que possui. Ora, se as ideias adequadas afirmam a potência da coisa, quanto mais a coisa as possui, tanto mais perfeita ela o será. Quanto mais perfeita for a coisa mais realidade esta possui (portanto, mais ideias adequadas), sendo assim, pode-se dizer que as ideias adequadas compõem aquela parte da mente que é eterna e que, de certo modo, está contida no intelecto infinito de Deus. Convém que se esclareça, por fim, que ideia adequada e ideia verdadeira não são a mesma coisa. A ideia verdadeira refere-se àquilo que concorda com seu ideato. Já a ideia adequada volta-se para aquilo que é considerado em si mesmo, ainda que não se relacione ao objeto; apesar disto, ela possui todas as propriedades intrínsecas de uma ideia verdadeira.

Já as ideias inadequadas não estão contidas na essência das coisas, mas na existência completa da coisa, visto que são um misto composto pelas coisas providas da mente bem como de coisas externas a ela. Elas são causadas, portanto, pela associação da i) natureza do homem; ii) com as coisas existentes na cadeia infinita das causas. Elas estão em Deus apenas enquanto ele concebe a natureza humana em conjunto com as outras coisas. Isto implica em dizer que a mente é composta e não simples. É ela um conjunto de ideias adequadas e inadequadas. E esta mente deixa de existir quando deixa de ser afetada pelas causas externas. Assim, ela perde as partes

inadequadas que a compõe e mantém sua parte adequada na ideia infinita de Deus.

Da reflexão acerca da ideia adequada e inadequada se deriva a reflexão acerca das ações e das paixões. Para tanto, faz-se necessário elucidar dois pontos: i) do conceito de ideia adequada se deriva o de *causa adequada*, o qual pode ser entendido como aquilo que produz um efeito que é percebido apenas por ela mesma; ii) do conceito de ideia inadequada se deriva o de *causa inadequada* o qual pode ser entendido como aquilo que produz um efeito que precisa de outra coisa para ser compreendido. Dito isto, Spinoza deriva o conceito de *ação humana* como algo consequente das ideias adequadas, ao passo que o conceito de *paixões* se deriva das ideias inadequadas oriundas da relação entre a essência com aquilo que advém de fora da essência.

O homem seria, então, um conjunto de várias coisas singulares do tipo: essência + coisas externas. Isso significa que ele é constantemente afetado e que sua existência está em constante transformação (mas sua essência permanece a mesma).

Por fim (ao menos para o que nos interessa nesta reflexão), convém abordarmos o conceito de *conatus* (o qual já fora apresentado acima, ainda que brevemente). Spinoza entende por *conatus* como sendo a força pela qual cada coisa afirma sua essência. Ou seja, seria o poder que a coisa possui para manter a sua existência. O *conatus* da existência se configura enquanto um princípio de preservação das leis internas da coisa que a mantém na duração. Ele pode aumentar ou diminuir dependendo do aumento ou da diminuição da potência das causas externas em relação à potência de nossa existência. Já o *conatus* da essência não pode aumentar nem diminuir visto que a essência não se altera.

Neste sentido, pode-se inferir que o *conatus* se volta para a preservação ou ampliação de nossas ideias adequadas (e, por conseguinte, de nossa potência) em face das ideias inadequadas, uma vez que esta última resvala na dimensão passiva do sujeito diante das coisas que lhes são externas (as quais podem diminuir o poder de ação do sujeito dependendo da intensidade com que afetam este sujeito de forma contrária à sua natureza). Desta forma, quanto mais passivo, menos ideias adequadas possui e, quanto menos

ideias adequadas, menos sua existência poderá ser explicada por sua essência.

Cremos que o recorrido até o momento nos seja suficiente para estabelecermos o paralelo conceitual para o qual nos dispusemos desde o início. Convém, doravante, elucidar como os conceitos aqui abordados, de certa forma, se apresentam diluídos na teoria do organismo de Hans Jonas e, por assim dizer, em sua Filosofia da Vida.

2 A TEORIA DO ORGANISMO DE HANS JONAS: PONTOS DE CONFLUÊNCIA COM SPINOZA

O tema do dualismo perpassa como uma constante no pensamento jonasiano. De fato, desde o início de sua produção filosófica que tematizava o gnosticismo ocidental antigo até os artigos posteriores ao *Princípio Responsabilidade* (1979), sua obra capital, a preocupação com tal questão se mostra como evidente. Já em sua incursão nos estudos gnósticos antigos⁶ Jonas vê o dualismo enquanto problemático, posto que este se configura enquanto hostil ao mundo, uma ruptura absoluta, uma perversão da cadeia do ser que atinge as raízes da vida humana. Neste mundo hostil e mal o homem

6 Hans Jonas concede que existam leituras diversas acerca do gnosticismo antigo. Contudo, admite que exista um traço comum a todas estas leituras, a presença do dualismo radical estabelecido em duas vertentes: primeiro na relação eu-mundo; segundo, na relação mundo-Deus. Não se trata de dualismos de grandezas complementares, mas contrárias e, apesar disso, são um só e mesmo dualismo, posto que a visão dual entre ser humano e mundo repete no plano da experiência o dualismo homem-Deus, o primeiro se derivando do segundo uma vez que este último lhe serve enquanto fundamento teórico. Ora, em seu aspecto teológico a doutrina dualista assevera que o divino é completamente alheio ao mundo (posto que sagrado, santo, perfeito), não possuindo nenhuma parte no universo físico (corruptível, imperfeito). Sendo assim, o verdadeiro Deus é completamente transmundano, é o totalmente inverso ao mundo, o outro por excelência. No âmbito antropológico, a doutrina dualista apresenta o eu interior como *pneuma* (=espírito em oposição à *psyche*, alma). Este não pertence ao mundo, à criação, por isso, não é parte da natureza e, por isso, ele é impossível de ser conhecido pelas categorias mundanas assim como Deus é impossível de ser conhecido a partir da criação. Nesta condição, o homem se vê à mercê dos espíritos cósmicos que dão vasão ao sentimento interior de sua alienação neste mundo. Apenas a gnose poderia salvar o homem de uma tal situação. Esta lhe daria o poder do redentor (capaz de dominar os espíritos cósmicos), bem como o poder do conhecimento capaz de robustecer o espírito a ponto de lhe permitir encontrar as sendas do cosmos, libertando-lhe das amarras deste mundo. Cf. JONAS, Hans. **O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 238-242.

se vê solitário, como um exilado no mundo e, por isso, busca refúgio no ser divino. A consequência mais danosa oriunda do dualismo homem/mundo tal como apontado consiste exatamente no *niilismo* que este carrega consigo visto que, por se vê enquanto um apátrida neste mundo, não há porque buscar valorar o que quer que seja neste mundo, restando-lhe no máximo relegar indiferença ao que quer que seja mundano. Esta visão niilista ali pujante faz-nos recair num ceticismo moral (o qual se configura enquanto a pior das consequências emergentes do niilismo). Desta feita, percebe-se que, num primeiro momento, a crítica de Jonas ao dualismo é, na verdade, uma crítica às suas consequências (niilismo e ceticismo moral). Disto se depreende que uma das tarefas de Jonas ao estabelecer tal crítica consiste em encontrar um ponto comum que vincule homem e mundo sem, contudo, reduzir um ao outro e, desta forma, eliminar as consequências indesejadas que aquela visão dual traz consigo.

Há, porém, uma segunda forma de dualismo contra a qual Jonas se insurge. Trata-se do dualismo espírito-matéria (ou dualismo psicofísico). Este fora retomado no período moderno por René Descartes a partir da separação radical entre *res cogitans* e *res extensa*. Contra esta separação substancial impetrada por Descartes, Spinoza também se manifesta como vimos. O grande problema, para Jonas, na visão dual cartesiana consiste no fato de que ao se reduzir de um lado a natureza objetivante e, de outro, o espírito subjetivante tal separação precisaria dar conta de explicar a emergência do organismo vivo, visto que neste, espírito e matéria encontram-se unidos⁷.

7 Contra isto se poderia recorrer à tese do autômato de Descartes. Ocorre que esta não servirá a contento, visto que a máquina, ao ser formulada atende a fins. Admitir uma tal tese implicaria na assunção das causas finais enquanto válidas em âmbito de explicação do real. Além disso, diz-nos Jonas: “[...] a própria imagem da máquina poderia ser descartada. Aqui devemos notar uma das limitações inerentes dessa imagem, para além da questão psicofísica. O modelo – referido, desde o início, aos animais e não às plantas – prevê: a) uma *estrutura* conexa de partes moveis, tais como alavancas, dobradiças, barras, rodas, tubos, válvulas; e b) a geração de *movimento* a partir de alguma força, tal como a tensão de uma mola em um relógio, ou o calor do fogo em uma máquina a vapor. Embora a última, ou qualquer outra máquina de combustão, fosse desconhecida por Descartes, ele antecipou o modelo ao pensar o calor como sendo a força motriz na máquina animal, e como sendo gerado pela queima de alimentos. Assim, a teoria

Tendo em vista superar aquela proposta cartesiana (objeto de nosso estudo posto que ao enfrentar o dualismo cartesiano seria possível encontrar, por conseguinte, aquele ponto comum capaz de conectar homem-mundo e, assim superar o dualismo gnóstico e, desta forma, combater as consequências dele decorrente), Jonas formula sua teoria do organismo (a qual encontra-se sistematicamente posta em seu *Princípio Vida* (1966). No auge da produção do mesmo, Jonas publica em 1965 um pequeno artigo intitulado *Spinoza e a teoria do organismo*⁸. Dada a proximidade temporal da publicação das duas obras e dado o escopo conceitual presentes em ambas depreende-se que, na formulação daquela teoria, fora Jonas leitor de Spinoza e muito bebeu da fonte deste último para a elaboração de sua teoria, como veremos.

Diz-nos Jonas naquele artigo que no momento em que se conseguiu explicar a mecânica do funcionamento do corpo, a relação entre as duas substâncias (como apresentara Descartes) fez com que aquela explicação tornasse a explicação sobre o fenômeno da vida em algo sumamente complexo ou insolúvel. As explicações antropocêntricas⁹ precedentes ao dualismo cartesiano perderam seu sentido pois o homem, suposto beneficiário das criaturas vivas era agora ele próprio uma inexplicável

da combustão do metabolismo complementa a teoria da máquina de estrutura anatômica. Mas o metabolismo é mais do que um método de geração de poder, ou, se preferir, comida é algo mais que combustível: muito além e de forma mais fundamental do que fornecer energia cinética para o funcionamento da máquina (o caso não se aplica de modo algum às plantas), seu papel é originalmente constituir e substituir continuamente as muitas partes da máquina. O metabolismo é, portanto, constante vir-a-ser da própria máquina – e este próprio vir-a-ser é uma realização da máquina: mas nada há de análogo no mundo das máquinas que se compare a essa realização. Em outras palavras, uma vez que o metabolismo seja entendido como não apenas um dispositivo de produção de energia, mas como o processo contínuo de autoconstituição da própria substância e da forma do organismo, o modelo da máquina cai por terra” (grifos do autor). Cf. JONAS, Hans. Spinoza e a teoria do organismo. In: **Ensaios filosóficos**: da crença antiga ao homem tecnológico. São Paulo: Paulus, 2017. p 332 – 333).

8 Artigo publicado em 1965 para *Journal of the History of Philosophy*, o qual foi incluído na antologia organizada por Stuart F. Spicker publicada pela *Quandrangle Books* de Chicago em 1970.

9 Jonas ataca, neste ponto, diretamente a figura humana visto ser a ela que Descartes busca salvar enquanto composto no qual as duas substâncias incidem valendo-se do contorcionismo da glândula pineal.

combinação entre mente e corpo, combinação esta em que o corpo não apresentava qualquer relevância para a existência da vida interior do espírito (e vice-versa). Assim, ainda que se apresentasse uma tese capaz demonstrar que a existência do mundo orgânico fosse necessária para a existência do corpo, não se seguiria de tal demonstração que a existência do corpo fosse necessária para a existência do homem enquanto “eu pensante”. Com isto, todo o reino da vida tornou-se incompreensível tanto em relação ao seu fim quanto no que tange à sua origem.

Ou seja, a principal imperfeição da doutrina cartesiana consiste no fato da mesma negar à realidade orgânica aquilo que ela apresenta em cada caso particular: uma interioridade, um impulso à própria existência, em suma, nega a assertiva de que a vida quer a si mesma. Ocorre que cada ato psicofísico por nós realizado (ou por qualquer organismo que seja) contradiz de forma obstinada a divisão dualista. E é em vistas desta contradição que emerge a poderosa crítica de Spinoza que, em muito auxiliou Jonas na formulação da sua filosofia do organismo.

Jonas assume que o interesse central de Spinoza não consistia em formular uma “doutrina do organismo”, mas em apresentar uma fundamentação metafísica para a psicologia e para a ética. Contudo, as consequências de sua fundamentação metafísica permitiram pensar as características do orgânico para além do que o dualismo e o mecanicismo poderiam permitir.

Primeiro, porque Spinoza não estava inclinado a entender o orgânico a partir do modelo mecânico isto porque todas as máquinas são formuladas a partir de um propósito e este fora substituído por Spinoza pelo seu necessitarismo que tem Deus como causa primaz. Dito de outra maneira, o organismo passa a ser entendido enquanto modo da substância infinita. Enquanto modo finito daquela substância, sua perfeição não será avaliada tendo em vista a realização do fim para o qual foi criada (como no caso da máquina), mas a partir da sua capacidade de existir e interagir com o resto da existência. Ele é uma parte do todo, é a realização de uma das possibilidades intrínsecas da substância que conjuga em si matéria e espírito, já que nela tais atributos não estão separados e, como realização da substância, compartilha do processo de autoafirmação do Ser.

Segundo, porque a própria imagem da máquina pode ser descartada tendo em vista que ela não possui a ação metabólica. Ora, tal ação no orgânico não tem a função de gerar força ou poder para o organismo, assim como a energia aplicada ao autômato. A ação metabólica consiste numa troca ininterrupta do organismo com o meio permitindo-lhe uma constante mutação sem que, para tanto, este perca sua identidade. Ela renova e substitui continuamente diversos componentes do corpo orgânico e concede vitalidade ao espírito a ele subjacente. Isto não está presente na máquina. Acerca disto, diz-nos Jonas (2017, p. 333):

[...] o organismo vivo existe como uma troca constante de seus próprios constituintes, e tem sua permanência e identidade apenas na continuidade desse processo, não na persistência de suas partes materiais. Esse processo é, na verdade, sua vida, e em última instância, a existência orgânica não significa ser um corpo definido, composto de partes definidas, mas ser uma continuidade do processo com uma identidade sustentada além e através do fluxo de componentes. A determinação do arranjo (configuração), junto, então, com a continuidade do processo, fornecerá o princípio de identidade que a “substância” como tal não fornece. (Grifos do autor).

Do exposto percebe-se uma confluência do argumento jonasiano com a tese spinozana. De fato, a substância (na ontologia de Spinoza) não fornece identidade já que ela não é individual e o organismo é um indivíduo. Os modos sim, enquanto afecções da substância, são individuais. Convém ressaltar que Spinoza utiliza o termo indivíduo e não “coisas vivas” em particular para se referir ao organismo. Ocorre que qualquer modo da substância universal é um indivíduo por definição (já que ser um modo corresponde a ser uma ocorrência distinta no eterno processo de autorrevelação da substância) e ele o é em todos os atributos. Desta forma, no atributo da extensão isso corresponderia a ser um corpo distinto de outros corpos. Como esta distinção não pode ser estabelecida substancialmente, ela se dá a partir das determinações modais e em sua interação com as demais determinações presentes no mesmo atributo.

A continuidade da determinação que caracteriza aquele indivíduo evidencia seu *conatus* autoafirmador. Assim, a forma da determinação e o *conatus* que visa a continuação do indivíduo

em face de seu caráter relacional com as demais coisas existentes definirão o que é um indivíduo. Porém, o modo de relação causal deste indivíduo com as coisas externas, ao afetar e ser afetado, depende do tipo de determinação (corpo) envolvida: corpos simples afetarão e serão afetados de formas diferentes dos complexos, envolvendo maior ou menor grau de interação na tessitura das relações causais. Isto nos permitirá novamente diferenciar tais corpos daquela visão do autômato, visto que o poder relacional do mesmo que, apesar de interagir com o meio a partir de suas programações, não se dá a partir de uma dimensão relacional com o todo.

Jonas afirma que este caráter relacional do indivíduo (pertencer a um todo) está fundado em sua natureza formal e, retomando Spinoza na E2Def7, entende o indivíduo enquanto um composto que pode ser, ao mesmo tempo, um todo de suas próprias partes e um único de muitos. A união destes diversos indivíduos que comporão a coisa singular é mais do que um mero ajuntamento, visto que sua associação engendra uma ordem de interação de tal forma que a determinação dos múltiplos indivíduos ali presentes constituirão a forma da determinação do que será a coisa singular (o indivíduo composto). Ou seja, este corpo composto por inúmeros corpos pode, de fato, ser entendido enquanto um indivíduo caso a forma assumida se mantenha funcionalmente mediante a interação dos compostos com o mundo externo evidenciando que aquele composto possui um *conatus* a ele subjacente.

Esta reflexão nos leva à possibilidade da assunção de uma identidade a ser atribuída ao composto. Se este composto é o padrão de composição e função que dará consistência à individualidade, então sua identidade não está sediada nos corpos mais simples que o compõem. A conservação de sua identidade dependerá da conservação do padrão com o passar do tempo mais do que das alterações diversas pelas quais passa a cada instante. Se a relação dos corpos que o compõe se dá mediante aquele padrão haverá, então, uma compatibilidade entre estes e o todo, inclusive com aqueles corpos que são incorporados ao todo a cada nova mudança. É a isto que Jonas (2017, p. 336) se refere quando afirma que “A identidade do todo é, portanto, compatível com a mudança das partes”.

Ao reler a teoria da individualidade de Spinoza, Hans Jonas afirma que a identidade do todo permanece idêntica ainda que as partes mudem continuamente. E, já que o indivíduo é a *forma* da união, existem graus qualitativos e quantitativos de individualidade. Os primeiros dependerão do grau da ordem de diferenciação; os seguintes dependerão da extensão numérica. Mas ambos pertencem à escala do todo e tendem a coincidir. Desta forma, no Todo haverá uma hierarquia de individualidades (ou totalidades) e, neste escalonamento, a partir da complexidade de organização qualitativa e quantitativa, se apresentarão as individualidades que chamamos de orgânico (estes possuem aqui apenas um grau diferenciado no escalonamento das individualidades da natureza visto que, por princípio, toda a natureza está viva).

Os corpos especificamente orgânicos seriam totalidades menores altamente compostas por indivíduos menores que, por sua vez, são compostos por indivíduos ainda menores e assim por diante. Percebe-se que nesta composição existe uma variabilidade de ser cumulativa mais elevada a cada novo estrato de composição de modo tal que o nível mais elevado representaria a totalidade do composto e seria o beneficiário de todos os seus membros inferiores.

Se observarmos o fenômeno da vida para além do atributo da extensão e a refletirmos, também, a partir do atributo do pensamento (apesar destes dois atributos estarem presentes na mesma substância), veremos que a partir do paralelismo spinozano¹⁰ qualquer indivíduo no mundo dos corpos tem sua contrapartida no mundo do pensamento. Isto não quer dizer que se está retomando a tese dualista platônica, mas que existe uma simultaneidade entre exterioridade e interioridade que permeia toda existência. Por este princípio, toda a natureza é, então, animada. Apesar disto (tendo em vista a argumentação acima exposta acerca da hierarquia das individualidades), há uma

10 O conceito paralelismo pode ser compreendido como uma solução para questão do dualismo cartesiano, para aprofundar esse debate veja o artigo O conceito de paralelismo na *Ética* de Benedictus de Spinoza, escrita pelo pesquisador Emanuel Fragoso. DA ROCHA FRAGOSO, E. A. O conceito de paralelismo na *Ética* de Benedictus de Spinoza. **Kalagatos**, [S. L.], v. 6, n. 11, p. 27-39, 2021. DOI: 10.23845/kalagatos.v6i11.5933. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/5933>. Acesso em: 14 maio. 2025.

distinção real entre ser vivo e não vivo, entre seres sensíveis, seres vegetativos e o homem enquanto ser racional.

Pelo paralelismo psicofísico, Spinoza consegue solucionar o problema cartesiano da relação entre *res cogitans* e *res extensa* sem que, para tanto violasse o princípio de não interação entre os dois lados. A saída apresentada fora a de uma pertença mútua entre matéria e espírito não dando preferência causal nem a uma nem a outra, mas estabelecendo sua inter-relação no fundamento comum do qual ambas são dependentes.

Em uma releitura desta tese spinozana, Jonas chega à formulação de que nenhum denominador comum permite unir extensão e consciência em uma teoria de campo homogênea, apesar de sua relação demonstrável. Contudo, elas existem juntas, não uma ao lado da outra, mas de forma interdependente, uma interagindo com a outra na matéria de forma inseparável. Desta feita, a hipostasia sustentada por Descartes não resiste nem à análise lógica, nem ao escrutínio fenomenológico. Não resiste logicamente porque o postulado de uma substância pensante independente, que não pode ser demonstrada em sua independência seria um argumento do tipo *deus ex machina*. Não resiste fenomenologicamente porque o conteúdo da própria vida anímica se opõe àquela desvinculação tornando inconcebível a existência de uma consciência purificada de tudo.

Aprofundando mais ainda sua defesa à confluência das duas substâncias indaga Jonas: pode algo que é menos do que o espírito ser a causa primeira do espírito? Disto se depreende sua intenção em apresentar o monismo, aos moldes spinozano, integrando matéria e espírito em toda a criação sem o que se tornaria impossível analisar o vivente e, mais ainda, o ser que reflete.

É importante salientar que toda essa reflexão leva em conta a visão monista em termos substanciais de Spinoza. Decorrente desta visão Jonas irá elaborar o seu monismo integral. Por conta disso, Jonas irá ler a E2L4¹¹ como sendo uma referência ao metabolismo.

11 E2L4 diz: “Se de um corpo que é composto de vários corpos, ou seja, de um Indivíduo, são separados alguns corpos, e simultaneamente tantos outros da mesma natureza ocupam o seu lugar, o Indivíduo manterá a sua natureza de antes, sem nenhuma mudança de sua forma”

Já o constante na E2lema5¹² faria referência ao crescimento, ao passo que o disposto na E2L6¹³ estaria voltada para o movimento dos membros, enquanto o enunciado na E2L7¹⁴ se referiria à locomoção. Todos estes aportes conceituais aparecerão diluídos em seu *Princípio vida*, obra em que sistematiza sua teoria do organismo.

Não à toa, no capítulo 4 desta obra, intitulado “Harmonia, equilíbrio e devir” emprega o conceito de ontologia com o objetivo de responder à seguinte questão: “em que sentido os objetos vivos – os organismos individuais ou os seres vivos coletivos – podem ser descritos como sistema?” (Jonas, 2004, p. 76). A resposta dada a esta pergunta advém das premissas: i) sistema é algo múltiplo; ii) o sentido de conjunto presente na ideia de sistema consiste no fato do múltiplo possuir um princípio eficaz de sua unidade; iii) as coisas que compõem o sistema se determinam mutuamente de modo a garantir a manutenção do conjunto; iv) toda determinação é uma forma de atuar e toda atuação implica em certa transformação; v) desta forma, a conservação do sistema se dá mediante a mudança. O argumento apresentado não responde plenamente à pergunta. Por isto, a este acrescentou a reflexão acerca do devir. Em seguida retoma o argumento de corpo spinozano¹⁵. Retoma, posteriormente, o conceito de autômato de Descartes (para refutá-lo por

12 E2L5: “Se as partes componentes de um Indivíduo se tornam maiores ou menores, mas em proporção tal que, como dantes, todas conservam umas com as outras a mesma proporção de movimento e de repouso, da mesma maneira o Indivíduo manterá a sua natureza de antes sem nenhuma mudança de forma”.

13 E2L6: “Se alguns corpos, componentes de um Indivíduo, são coagidos a mudar a direção de seu movimento de um lado para outro, mas de maneira tal que possam continuar seus movimentos e comunicá-los entre si com a mesma proporção de antes, igualmente o Indivíduo manterá sua natureza sem nenhuma mudança de forma”

14 E2L7: “Além disso, um Indivíduo assim composto mantém a sua natureza, quer se mova por inteiro, quer esteja em repouso, quer se mova em direção a este, ou àquele lado, contanto que cada parte mantenha o seu movimento e que o comunique às outras como dantes.”

15 Afirma Jonas: “A ontologia da ciência moderna modificou inteiramente esta concepção, tanto em grande quanto em pequena escala, ao substituir o conceito de matéria passiva, pelo de corpo, que como portador de forças positivas (por exemplo, do movimento), e por conseguinte, como substância real e independente, traz em si mesmo o fundamento de determinação das configurações em que a soma dos corpos em cada caso representa o ser”. Cf. (Jonas, 2004, p. 80).

conta de seu fechamento). Uma vez refutada a tese precedente apresenta o metabolismo como contrapartida. Por fim, trata novamente da conservação do sistema, afirmando que a mesma dependerá de sua atividade (a atividade de autoconservar-se através da renovação de equilíbrios em vistas da harmonia pujante em seu vir-a-ser; desta forma, a conservação de si enquanto atividade contínua seria o fator que garantiria a existência do sistema). Ainda assim, tal argumentação, segundo Jonas, apesar de basilar, carece de maior aprofundamento. Contudo, as bases argumentativas estão ali lançadas.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso intento, desde o início, consistiu em apresentar a teoria do organismo de Jonas enquanto devedora da filosofia spinozana. O ponto de confluência basilar que permite tal aproximação, e consequente dependência (por parte de Jonas), consistiu exatamente no fato de ambos rejeitarem ao dualismo substancial cartesiano.

Em Spinoza tal rejeição culminará na formulação de seu monismo irrestrito, a partir do qual lhe permitirá encarar todo o real como sendo constituído por uma única substância que, em si, possui todos os atributos. Dentre estes, estão o da extensão e do pensamento, os únicos que apreendemos enquanto humanos. Esta substância única, causa (necessária e suficiente) de si e do real, é Deus. Por isto, tal substância é eterna, infinita, dotada de plena potência e, assim, de plena perfeição e de realidade. Esta substância é, ainda, indivisível E1P13. Com isto, Spinoza salva a tese da unicidade da substância destinando a pluralidade para os atributos e, por conseguinte para seus modos.

São os modos que possuem número e diversidade, eles existem e são concebidos pelos e nos atributos. Será mediante eles (ou da associação de diferentes coisas singulares no processo de composição dos corpos) que alcançaremos à noção de indivíduo e, por conseguinte, à de natureza viva.

Este monismo irrestrito de Spinoza auxiliará Hans Jonas na composição de seu monismo integral em que conjugará, no fenômeno da vida, as dimensões espiritual e material. Sua filosofia da biologia, fundará

uma nova ontologia na qual espírito e matéria não constituem duas formas independentes e separadas, mas duas dimensões do mesmo ser.

Sua estratégia consistia em demonstrar que a vida (ou o organismo vivo) contradiz radicalmente a separação supramencionada, porque ela não pode ser reduzida à mera *res extensa*. O organismo demonstra um comportamento teleológico quando troca matéria com o meio ambiente por meio do metabolismo. Em face dos desafios de morte dispostos pelo meio externo, os organismos (do mais simples ao mais complexo) lutarão (ainda que de forma inconsciente) para conservar sua vida.

Do exposto, percebe-se que os conceitos spinozanos (monismo substancial, atributos, modos, *conatus*, essência, causalidade, dentre outros) estão amplamente diluídos na teoria do organismo jonasiana (monismo integral, natureza, metabolismo, subjetividade...), demonstrando o quão enraizada na filosofia de Spinoza se encontra a filosofia da vida de Hans Jonas.



REFERÊNCIAS

DA ROCHA FRAGOSO, E. A. O conceito de paralelismo na ética de Benedictus de Spinoza. **Kalagatos**, [S. l.], v. 6, n. 11, p. 27–39, 2021. DOI: 10.23845/kalagatos.v6i11.5933. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/5933>. Acesso em: 14 maio. 2025.

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Tradução de Guido Antônio de Almeida, Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

DESCARTES, René. **Meditações**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

FONSECA, Lilian Simone Godoy. **Hans Jonas e a responsabilidade do homem frente ao desafio biotecnológico**. Tese (Doutorado em Filosofia) – FAFICH/ Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

RIZK, Hadi. **Compreender Spinoza**. Petrópolis: Vozes, 2006.

JONAS, Hans. **O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Petrópolis: Vozes, 2004.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2006.

JONAS, Hans. Spinoza e a teoria do organismo. In: **Ensaio filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico**. São Paulo: Paulus, 2017. p. 325-350.

JONAS, Hans. **Matéria, espírito e criação: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas**. Petrópolis: Vozes, 2010. (Col. Textos filosóficos).

PONCZEK, Roberto Leon. **Deus ou seja natureza: Spinoza e os novos paradigmas da Física**. Savador: EDUFBA, 2009.

SPINOZA, Baruch. **Ética**. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015.

VIANA, Wellistony C. **Hans Jonas e a filosofia da mente**. São Paulo: Paulus, 2016.



SPINOZA E TEORIA DOS SISTEMAS*

GIONATAN CARLOS PACHECO **

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.52521/CONATUS.V17I28.16963](https://doi.org/10.52521/CONATUS.V17I28.16963)

1 INTRODUÇÃO

A ideia de que o homem não é um “império num império” (*Prefácio da Parte III*) está na base do pensamento desenvolvido por Spinoza em sua *Ética*. Por outro ângulo, esta ideia é a expressão do anti-aristotelismo spinozano, pois afirma basicamente que não há *substância dentro da substância* – tudo o que há são modificações constituídas de modificações de uma ordem anterior. Em outras palavras, o que existe são sistemas de sistemas – no que tomamos sistemas simplesmente como totalidades organizadas que recebem (*input*) e respondem (*output*) à modificações (cf. Straussfogel & von Schilling, 2009).

2 LIMAR DE TOLERÂNCIA A ENTROPIA

Spinoza define as “coisas singulares” de modo a capturar essa natureza sistêmica.

Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular. (2def7¹).

As coisas singulares são causas (modificações) determinadas em um nexos infinito de causas determinadas. Daí que, com base em 2def7, podemos postular uma invariância causal como necessária para definir uma coisa que permanece em seu existir, isto é, que *dura* (2def5). De acordo

com o que chamamos invariância causal ou singularização, modificações não devem alterar relações causais essenciais do sistema original. Elas devem sempre concorrer para o efeito singular, e o singular sempre é definido por seu esforço de perseverança (3p7), de sorte que se seus componentes deixam de expressá-lo como efeito, o singular colapsa². Dessa maneira, temos um *limiar de tolerância à entropia*, segundo o qual todo sistema tem um limite de modificações simultâneas antes de degradar ou colapsar³. Esse limiar pode também ser chamado de *ponto de bifurcação*, no qual “o sistema se reorganiza espontaneamente em um sistema imprevisivelmente diferente, definido por diferentes mecanismos internos” (Straussfogel & von Schilling, 2009, p. 155, tradução nossa; cf. Prigogine & Stengers, 1984).

3 INTERCONEXÃO

Por interconexão entendemos aqui a ideia, presente em vários campos de estudos, de que: o impacto de uma modificação externa (um *input*) é determinado pelo grau de interdependência e de propriedades compartilhadas entre os sistemas. Quanto mais um sistema tem em comum com o outro, mais resiliente e capaz de compreender e integrar a modificação ele será.

A interconexão dos sistemas é elaborada por Spinoza de maneira mais clara através do 1ax5: “Coisas que nada têm 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”; complementado pela 1p3 “De coisas que nada têm em comum entre si, uma não pode ser causa da outra”. Ademais, podemos ver o princípio de interconexão na chamada doutrina

* ESTA PESQUISA FOI REALIZADA COM O APOIO DO CNPQ (PDJ).

** Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

1 Utilizamos aqui a edição da *Ética* da EdUSP (2015a), citando as passagens de maneira abreviada, na qual o primeiro numeral corresponde a *Parte* da obra em questão, a letra adjunta a natureza da passagem (ax: axioma, def: definição, dem: demonstração, p: proposição, s: escólio), e o numeral posterior é o da própria passagem em questão. P ex., 2def7, leia-se: sétima definição da *Parte 2* da *Ética*.

2 Um exemplo relativo a um software: uma atualização não pode quebrar a lógica central do algoritmo.

3 Sobre a noção de entropia aplicada: à biologia, cf. AOKI, 1991; à psicologia organizacional, cf. Jia & Wang, 2024.

das noções comuns. Segundo o 2p38c, pelo fato de todos os corpos convirem em certas coisas, as ideias dessas conveniências são noções comuns a todos os homens, “devem ser por todos percebidas adequadamente, ou seja, clara e distintamente”. Enfim, no 2p39c, Spinoza estabelece que a aptidão da mente para perceber adequadamente aumenta com a capacidade de seu objeto de interagir com outros: “a Mente é tanto mais apta para perceber adequadamente muitas coisas, quanto mais seu Corpo tem muitas coisas em comum com outros corpos”.

4 NÃO-LINEARIDADE DA PROPAGAÇÃO

Sistemas complexos são aqueles “cujas partes interagem de forma não-linear” (Gleria, Matsushita & Silva, 2004, p. 99). A dinâmica interna dos sistemas complexos, como a mente humana, é marcada pela não-linearidade. Na 2p36 Spinoza estabelece que “Ideias inadequadas e confusas se sucedem com a mesma necessidade que ideias adequadas, ou seja, claras e distintas”. Isso significa que as associações de ideias e afetos se propagam por cadeias causais complexas. Em um sistema complexo como a mente humana as ideias se propagam por associação: se algo nos alegra, passamos não somente a desejá-lo, mas a desejar todas as circunstâncias que associamos àquela alegria (3p36⁴). Uma pequena experiência positiva ou negativa pode, portanto, desencadear uma vasta rede de associações emocionais, alterando completamente nosso estado e comportamento. Este é o que podemos chamar de *princípio da não-linearidade da propagação* aplicado à mente, segundo o qual efeitos de modificações podem se propagar de forma desproporcional ao seu escopo inicial.

5 HOMEOSTASE

Em resposta a tais modificações, os sistemas apresentam um princípio de *conservação de estabilidade*, ou *princípio de homeostase* (Cannon, 1939), segundo o qual sistemas tendem a resistir a modificações que reduzam sua estabilidade global. Este é contemplado, de maneira mais explícita, por Spinoza na 3p9: “A Mente, tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem

confusas, esforça-se para perseverar em seu ser por uma duração indefinida e é cônica deste seu esforço”. Este esforço (*conatus*) é uma tendência intrínseca de resistir a mudanças que reduzam sua potência de agir e de buscar aquelas que a aumentem. Enfim, poderíamos chamá-lo de sistema “auto-eco-organizador” (Morin, 2005, p. 33).

6 ENTROPIA

Contudo, a reversão de modificações negativas é assimétrica. O *princípio da assimetria de reversibilidade*, ou *entropia*, afirma que reverter uma modificação pode ser mais complexo do que propagá-la. Este princípio está presente na causalidade divina do nexa infinito de causas finitas, e na combinação de constatações como: “Não pode acontecer que o homem não seja parte da Natureza e que não possa padecer outras mudanças a não ser as que podem ser entendidas por sua só natureza e das quais é causa adequada” (4p4); “A força de uma paixão ou afeto pode superar as demais ações ou a potência do homem de tal maneira que o afeto adere pertinazmente ao homem” (4p6). Nossa potência de agir é limitada, ao passo que uma paixão que nos acomete remete a inúmeras causas. Revertê-la, no entanto, muitas vezes exige contra-atacar não apenas a modificação inicial, mas também todas as causas exteriores que a sustentam – uma tarefa intrinsecamente mais difícil do que simplesmente sofrer o afeto passivamente. A reversão é, portanto, assimétrica e mais complexa.

7 HIERARQUIA DE DEPENDÊNCIA

Em contrapartida, Spinoza associa certas paixões às partes do corpo (gula, luxúria), ao passo que associa ações à essência do corpo enquanto todo (4p44s; 5p4s). Nisso, está implícito o que podemos chamar de *princípio da hierarquia de dependência*, segundo o qual modificações em componentes hierarquicamente superiores afetam mais o sistema do que em níveis inferiores. Assim, uma modificação que force o sistema a operar a partir de uma parte (um componente de nível inferior) em detrimento do todo (o nível superior de regulação) tem um efeito desproporcionalmente negativo, rebaixando a operação holística para uma função fragmentada e obsessiva. A emenda seria uma modificação no sentido inverso: restaurar

4 3p36: “Quem recorda uma coisa com que se deleitou uma vez, deseja possuí-la com as mesmas circunstâncias em que pela primeira vez deleitou-se com ela”.

o governo do todo sobre as partes através do conhecimento adequado, gerando afetos ativos que reorganizem todo o sistema.

8 CONCLUSÃO

Pelo exposto acima, vemos como a filosofia de Spinoza pode ser relacionada ao pensamento sistêmico. Ela oferece uma estrutura para entender a complexidade, a interdependência e a dinâmica de transformação de sistemas complexos como a mente humana.



REFERÊNCIAS

- AOKII. “Entropy principle for human development, growth and aging”. **Journal of Theoretical Biology**, v. 150 (2), 1991, p. 215–223.
- CANNON, W. B. **The wisdom of the body**. 2. ed. New York: Norton & Company, 1939.
- JIA H. & WANG L. “Introducing Entropy into Organizational Psychology: An Entropy-Based Proactive Control Model”. **Behaviour Science**, jan. 14 (54), 2024, p. 1-28.
- GLERIA I., MATSUSHITA R. & SILVA S. “Sistemas complexos, criticalidade e leis de potência”. **Revista Brasileira de Ensino Física**, v. 26 (2), 2004, p. 99-108. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-47442004000200004>>, acesso 26/08/2025.
- MORIN, E. **Introdução ao Pensamento Complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- PRIGOGINE, I. & STENGERS, I. **Order out of chaos: man's new dialogue with nature**. New York: Bantam Books, 1984.
- SPINOZA, B. **Ética**. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP, 2015a.
- STRAUSSFOGEL, D. & VON SCHILLING, C. “Systems Theory”. **International Encyclopedia of Human Geography**, 2009, p. 151-158.





A AMIZADE COMO RESISTÊNCIA: SPINOZA E LA BOÉTIE DIANTE DAS RELAÇÕES SERVIS

HENRIQUE LIMA DA SILVA *

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.52521/CONATUS.V17I28.16107](https://doi.org/10.52521/CONATUS.V17I28.16107)

É, em verdade, um belo nome e digo da maior afeição o nome de irmão; e por isso La Boétie e eu o empregamos quando nos tornamos amigos; mas na realidade, a comunidade de interesses, a partilha dos bens, a pobreza de um como consequência da riqueza de outro, destemperam consideravelmente a união formal. Em devendo os irmãos, para vencer neste mundo, seguir o mesmo caminho, andar com passo igual, inevitável se torna que se choquem amiúde. Mais ainda: é a correspondência dos gostos que engendra essas verdadeiras e perfeitas amizades e não para que ela se verifique, entre pai e filho, ou entre irmãos os quais podem ter gostos totalmente diferentes. (MONTAIGNE- Ensaios).

INTRODUÇÃO

A noção de amizade, tal como aparece no *Discurso da Servidão Voluntária* de Étienne de La Boétie, revela-se não apenas como um afeto intersubjetivo, mas como categoria fundamental para a compreensão da gênese e da manutenção das relações políticas. Ainda que de maneira pontual, a amizade emerge no texto como chave hermenêutica para decifrar os mecanismos que sustentam a dominação tirânica, não apenas pela imposição do poder de um sobre muitos, mas sobretudo pela adesão voluntária daqueles que, por diferentes motivos, se submetem a essa dominação. Como observa Claude Lefort, o texto de La Boétie desloca-se de um discurso sobre o poder para um discurso do político, no qual a figura do “amigo” assume papel central enquanto destinatário implícito de uma aliança ética que se contrapõe ao consenso servil. Nesse contexto, a amizade torna-se índice de um vínculo entre sujeitos que, preservando a memória da liberdade, recusam-se à lógica da sujeição voluntária.

A crítica de La Boétie não se dirige exclusivamente ao tirano, mas à tessitura afetiva, simbólica e institucional que permite

sua constituição. Assim, o discurso convoca os leitores não à ação direta ou revolucionária, mas à recusa consciente e racional do servir, fundada na recuperação de princípios éticos compartilhados entre os que não perderam a noção de liberdade. A amizade, entendida como relação fundada na igualdade, na estima recíproca e na virtude, opõe-se frontalmente às relações servis, marcadas pela bajulação, pela idolatria e pela degradação da autonomia. A figura do amigo, nesse sentido, simboliza o sujeito capaz de resistir à sedução do poder, mantendo-se fiel aos deveres comuns da amizade que, quando pervertidos, podem dar origem à legitimação do tirano.

Nesse horizonte, a filosofia de Benedictus de Spinoza¹ apresenta importantes desdobramentos conceituais ao articular a amizade no interior de uma ontologia imanente e de uma ética dos afetos. Inserido numa concepção naturalista segundo a qual tudo quanto existe é expressão da substância única do *Deus sive natura* (Deus ou a Natureza), o homem, enquanto *modus* dessa substância, é determinado por sua potência de agir e pelos afetos que o atravessam. Spinoza propõe que, sob a condução da razão, nada é mais útil ao homem do que outro homem, sendo a amizade uma das formas mais elevadas de expressão da liberdade. A união entre os indivíduos livres, alicerçada na generosidade e na firmeza, afetos

1 Para a citação das obras de Spinoza, utilizaremos as siglas TTP para o **Tratado Teológico-Político**; TP para o **Tratado Político**; Ep para as **Cartas** e E para a **Ética**. Quanto às citações referentes às divisões internas do **Tratado Político** e do **Tratado Teológico-Político**, utilizaremos algarismos romanos para as grandes divisões (Partes ou Capítulos) e algarismos arábicos para as subdivisões (parágrafos ou outras); já para as citações internas da *Ética*, indicaremos a parte citada em algarismos romanos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (A), proposições (P), prefácios (Pref.), demonstração (Dem), corolários (C) e escólios (Esc), com seus respectivos números

* Doutor em Filosofia (UFC), Membro do coletivo GT Benedictus de Spinoza.

ativos derivados da razão, constitui a base de uma vida coletiva fundada na potência comum, em oposição às formas de servidão promovidas pelo medo, pela superstição e pela ignorância.

Este artigo propõe uma investigação comparativa entre os conceitos de amizade presentes nas obras de La Boétie e de Spinoza, tendo como fio condutor sua relevância no combate às diversas formas de servidão. A partir da hipótese de que a amizade, em ambos os autores, não se reduz a um vínculo afetivo privado, mas se configura como operador ético-político central, busca-se examinar os modos pelos quais esse conceito articula liberdade, igualdade e resistência. Serão analisados, por um lado, os “deveres comuns da amizade” enquanto limites éticos à servidão voluntária em La Boétie; por outro, os afetos racionais e a constituição da sociabilidade livre em Spinoza, como formas de construção de um corpo político mais potente. Em última instância, pretende-se demonstrar que, tanto em La Boétie quanto em Spinoza, a amizade se apresenta como condição de possibilidade para a constituição de uma comunidade política emancipada das relações servis.

O CONCEITO DE AMIZADE EM LA BOÉTIE

O tema amizade, no *Discurso* de La Boétie, surge em alguns momentos pontuais, onde sua compreensão é de fundamental importância para entendermos a proposta de La Boétie sobre a gênese e combate da servidão voluntária a qual apresenta não só a figura do tirano, mas como as relações servis surgem para criar e sustentar o tirano. A leitura do *Discurso* ou melhor, como acentua Claude Lefort, a fala de La Boétie que se faz ser ouvida é sob o prisma político da amizade.

[...] o registro do escrito, o discurso político cede diante de um discurso sobre o político. Mas é preciso reconhecer que esse último não deixa de ser político e comporta ainda um destinatário, ele estabelece uma aliança com uma categoria de leitores e dela exclui uma outra. Dirige-se àqueles que estão dispostos a acolher os sinais que dispensa, que tem vontade, desejo de ir ao seu encontro. Ao destinatário, o escritor até diz, indiretamente, o seu nome: *o amigo*.²

Com efeito, após se questionar a razão de tantos burgos, tantas cidades e nações se renderem a um só, a este que só tem o poderio

que lhes dão, que o poder de os prejudicar só o tem em razão da vossa vontade de suportá-lo. Estes homens submetidos, não pela força, mas de algum modo encantados ou mesmo enfeitiçados pelo o nome de um, aquele de quem não se deve temer o seu poderio e nem muito menos amar suas qualidades, pois ele mesmo é um desumano e feroz. Se é um só, qual o motivo de muitos se submeterem a um? Uma das condições propícias para se instaurar um regime de servidão é a fraqueza humana.

Dada a nossa fraqueza, não temos a condição de sempre sermos o mais forte, por esse motivo La Boétie explica “se uma nação é obrigada pela força da guerra a servir a um, como a cidade de Atenas aos trinta tiranos, não é de se espantar que ela sirva, mas de se lamentar o acidente”³, continua La Boétie, não se trata nem de se espantar ou mesmo se lamentar, mas sim carregar o mal de maneira paciente e aguardar uma melhor fortuna. Por isso, há a necessidade de contemporizarmos, precisamos ser flexíveis e suportar pacientemente as situações as quais não somos o mais forte. Isso, todavia, não quer dizer que devemos aceitar tais circunstâncias de impotência – é uma fraqueza relativa e não é uma condição estática, pois deve-se atentar a boa fortuna, suportar o mal e quando as circunstâncias forem favoráveis, configurar um novo êxito.

Um segundo ponto que La Boétie nos chama a atenção, é acerca dos “deveres comuns da amizade”, que, como explica o autor, é algo que naturalmente leva boa parte do tempo de nossas vidas, nesse sentido, é razoável amar a virtude, estimar os belos feitos, e reconhecer o bem de onde recebemos, e ainda diminuir o nosso bem-estar em vista de aumentar a honra e a vantagem daqueles que amamos, os quais, pelos benefícios recíprocos, merecem tal devoção. No entanto, no condicional “se” e “por consequência”, La Boétie adverte:

[...] se os habitantes de um país encontrarem algum grande personagem que lhes tenha dado provas de grande providência para protegê-los, grande audácia para defendê-los, grande cuidado para governá-los se doravante cativam-se em obedecê-lo e se fiam tanto nisso a ponto de lhe dar algumas vantagens, não sei se seria sábio tirá-lo de onde fazia o bem para colocá-lo num lugar onde poderá malfazer⁴.

3 LA BOÉTIE, 1982, p. 12.

4 LA BOÉTIE, 1982, p. 12.

2 LEFORT, Claude. *O nome de um*. 1982, p. 129.

Os deveres comuns da amizade estão intimamente ligados com nossas vidas, por essa razão, devemos ficar atentos ao reconhecimento do bem que recebemos e sua retribuição para que não se confunda com vantagens maiores que ultrapassem o limite da reciprocidade, a qual é a marca da amizade, sob pena de que tal relação possa se tornar responsável pela constituição da figura do tirano. Os deveres comuns da amizade, não podem se confundir com rebaixamento e idolatria. O reconhecimento dos grandes feitos da amizade é a identidade livre dos iguais e nunca a bajulação e o rebaixamento.

O *Discurso*, como observa Chauí⁵, contrapõe o “ todos unidos”, estes unidos pelas relações servis, ao “ alguns”, os amigos que não perderam a memória da liberdade. Esta amizade, todavia, quando decifrado o seu sentido oculto, revela-se sua dimensão política. Isso se deve, pois, a amizade só é possível entre os iguais, se mantém na condição que entre os amigos, não se eleve um dos seus acima de todos, para se converter em senhor. Por isso a liberdade é justamente não ser servo de ninguém, isso é somente possível se a igualdade entre os diferentes não se transforme em desigualdade – superiores e inferiores, com isso La Boétie nos convida a pensar a relação incondicional entre amizade e liberdade.

Com efeito, no combate ao tirano, La Boétie⁶ não propõe qualquer tipo de programa de ação, a não ser tão somente a própria recusa do servir: não dá ao tirano o que vós pede, e assim ele cairá por si só. Sendo assim a recusa do servir é justamente resgatar os princípios da amizade daqueles que não perderam a memória da sua liberdade. Princípios estes sagrados, ressalta La Boétie:

A amizade é um nome sagrado, é uma coisa santa; ela nunca se entrega senão entre pessoas de bem e só se deixar apanhar pela mútua estima [...] não se pode haver amizade onde está a crueldade, onde está a deslealdade, onde está injustiça; e entre os maus, quando se ajuntam há conspiração, não companhia; eles não se entreamam, mas se entretemem, não são amigos, mas cúmplices⁷.

Dito isto, em Spinoza, como se pensar a questão da amizade no âmbito ético/político tal qual um dos antídotos para se afastar as

relações de servidão? Os elementos conceituais possíveis para se pensar a dimensão ética/política da amizade em Spinoza, seriam: qual o tipo de afeto comum estabelecido nas relações de amizade? E qual o papel dos conceitos de utilidade e liberdade na amizade?

SPINOZA E A POTÊNCIA DA AMIZADE

O pensamento spinozano envolve uma compressão da conjugação das partes com o todo que é Deus ou mesmo a substância absolutamente infinita. Do ponto de vista particular, o homem, enquanto parte do todo, encontra sua felicidade como adequação no pensamento e na ação, tendo em vista o seu lugar no todo que é a natureza. Nessa relação das partes com o todo, todavia, não é excluída o âmbito ético/político, na medida em que Spinoza estabelece a união das pessoas (as partes) como condição para o fortalecimento e criação de um *conatus* maior (um todo) e mais potente, este *conatus*, por seu turno, constitui a força de ser coletivo, no qual se tem como condição fulcral a liberdade.

Na sequência de proposições da *Ética* em que Spinoza caracteriza o homem livre⁸, temos que uma das características do homem livre é procurar se unir a outros tão livres quanto ele por um laço de amizade, estes amigos constroem uma relação de amizade pautada na gratidão recíproca.⁹ Contrário à união daqueles vinculados pela amizade e gratidão no escólio da proposição 37, Spinoza contrapõe com o exemplo daqueles que se unem por uma gratidão guiada por um desejo cego. Estes se diferem dos amigos, pois consideram o agradecimento muito mais como espécie de negócio ou mesmo como um oportunismo.

É na relação de amizade na qual se circulam os afetos que fortalecem os ânimos de cada um pela utilidade e companhia de estarem juntos. À medida que a mente compreende, temos o afeto fortaleza, este Spinoza divide em firmeza e generosidade. A firmeza é o desejo pelo qual cada um esforça-se para conservar o seu ser conforme à razão. A generosidade é algo compartilhada com o outro, é um esforço de conservar o seu ser pelos ditames da razão em ajudar os outros e unir-se pela amizade¹⁰. Sob o prisma da utilidade e da condução da razão não há nada mais útil ao

5 CHAUI, *Contra servidão voluntária*, 2013, p. 14.

6 CHAUI, 2013, p. 18.

7 LA BOÉTIE, 1982, p. 35.

8 Da proposição 67 a 73 EV.

9 DemP71EIV, SO2, p. 263.

10 EscP59EIII, SO2, p. 254.

homem do que o seu semelhante, diz Spinoza: “Não há, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a condução da razão”¹¹.

Com efeito, Spinoza designa à amizade como produção de uma relação afetiva de alegria, fundamental para/pôr os homens livres que se reconhecem na liberdade. Por essa relação de amizade que em sociedade tais indivíduos esforçam-se para promover o bem uns aos outros por generosidade, fortalecendo seus laços e formarem associações, criando um vínculo de tal maneira a se tornarem um só.¹²

CONCLUSÃO

A análise articulada das concepções de amizade em Étienne de La Boétie e Benedictus de Spinoza permite evidenciar que, em ambos os autores, o conceito transcende sua dimensão interpessoal e assume um papel determinante no campo ético-político. Em La Boétie, a amizade é evocada como critério de distinção entre os vínculos que fundam uma vida livre e aqueles que perpetuam a servidão voluntária. Trata-se, portanto, de um marcador ético que delimita o espaço da resistência à tirania e o da adesão ao poder despótico. O “amigo” é aquele que mantém viva a memória da liberdade e, por isso, recusa-se à degradação da estima mútua em favor da idolatria e do rebaixamento. Nessa medida, a amizade opera como princípio normativo da liberdade republicana, fundada na igualdade entre os que se recusam a servir.

Por sua vez, Spinoza insere a amizade em um sistema filosófico mais amplo, no qual a potência de agir e a razão constituem os fundamentos de uma vida verdadeiramente livre. A amizade, enquanto relação produzida por afetos ativos como a generosidade e a firmeza, constitui um meio privilegiado para o aumento da potência comum e, conseqüentemente, para a construção de uma ordem política mais justa e estável. A união entre os homens racionais, orientados pelo reconhecimento mútuo de sua utilidade e pela disposição de promover o bem comum, configura-se como um dos pilares

da sociabilidade spinozana e da superação das formas de servidão baseadas no medo e na superstição. Nesse sentido, a amizade racional em Spinoza não é apenas expressão de liberdade, mas também condição para sua efetivação coletiva.

Ao propor um diálogo entre esses dois pensadores, este estudo buscou demonstrar que a amizade, compreendida como relação fundada na igualdade, na razão e na recíproca valorização, pode ser concebida como um operador conceitual central para a crítica das estruturas de dominação e para a constituição de formas políticas mais emancipatórias. Ao recusar os vínculos servis e ao promover a comunhão entre os que partilham do mesmo desejo de liberdade, a amizade afirma-se como uma via de resistência ética e política. Dessa forma, tanto em La Boétie quanto em Spinoza, a amizade não apenas se opõe à servidão, mas funda a possibilidade mesma de uma vida coletiva orientada pela liberdade.



¹¹ Cor1P35EIV, SO2, p. 233.

¹² Cf. “É útil aos homens, acima de tudo, formarem associações e se ligarem por vínculos mais capazes de fazer de todos um só e, mais geralmente, é-lhes útil fazer tudo aquilo que contribui para consolidar as amizades” (EIVcap.12, SO2, p. 269).

REFERÊNCIAS

LA BOÉTIE, Etienne de La Boétie. **Discurso da servidão voluntária**. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1982.

SPINOZA, Benedictus de. **Breve Tratado**. Tradução e Notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. (Coleção Filo/Espinosa).

SPINOZA. **Correspondência** (Cartas 2, 4, 12, 21, 32, 34 e 50). Trad. e org. de Marilena de Sousa Chauí. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 365-391. (Coleção Os Pensadores).

SPINOZA. **Correspondencia**. Introducció, traducció, notas y índice de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988.

SPINOZA. **Correspondencia**. Tradução e nota J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA. **Ética**. Tradução de Pierre François Moreau. Paris: Puf, 2020.

SPINOZA. **Ética**. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.

SPINOZA. **Ética**. Tradução e nota de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2024.

SPINOZA. **Obra Completa I: Breve Tratado e Outros Escritos**. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA. **Obra Completa II: Correspondência Completa e Vida**. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA. **Obra Completa III: Tratado Teológico-Político**. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA. **Obra Completa IV: Ética e Compêndio de Gramática da Língua Hebraica**. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA. **Opera Posthuma: im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften**. Carl Gebhardt (Org.). Heildelberg: Carl Winter,

1925. Republicada em 1972. Milano: Edição Eletrônica por Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.

SPINOZA. **Opera Posthuma: quorum series post praefationem exhibetur**. S.l. [Amsterdam]: s.n [Rieuwertsz]. Reedição da *Opera Posthuma*, Amsterdam, de 1677 com reprodução fotográfica integral. Editado por Pina Totaro, prefácio de Filippo Mignini. Macerata: Quodlibet de 2008.

SPINOZA. **Pensamentos Metafísicos, Tratado da Correção do Intelecto, Ética, Tratado Político e Correspondências**. Trad. de Marilena de Sousa Chauí. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

SPINOZA. **Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos**. Tradução de Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. (Coleções Filô).

SPINOZA. **Tratado da Reforma da Inteligência**. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SPINOZA. **Tratado da emenda do intelecto**. Edição em latim e português. Tradução e notas introdutórias de Cristiano Novaes de Rezende. São Paulo: Editora Unicamp, 2015.

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

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





SPINOZA, A EDUCAÇÃO E SEUS LIMITES: DA APRENDIZAGEM AO EXERCÍCIO DA DOCÊNCIA CURATIVA

KARINE VIEIRA MIRANDA *
Daniela Ribeiro Alves **

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.52521/CONATUS.V17I28.16241](https://doi.org/10.52521/CONATUS.V17I28.16241)

INTRODUÇÃO

Muito se lê sobre o judeu holandês Benedictus de Spinoza como um filósofo do século XVII com imensa contribuição para a História da Filosofia, tratando de Deus, seus atributos e modos e desenvolvendo sua própria filosofia durante toda sua vida, partindo da leitura de tantos outros e ousando, a partir daí, traçar seu próprio caminho de autoaprendizagem.

Como judeu, teve, inicialmente, instrução judaica, estudando primeiro na escola Árvore da Vida, onde aprendeu a língua e a cultura hebraica e, a seguir, passou a frequentar a Academia Coroa da Lei, onde estudou autores que muito o influenciaram e forneceram-lhe as bases para a vindoura elaboração do *Tratado Teológico-Político* (*Tractatus Theologico-Politicus*), tais quais: Abraão Ibn Ezera, Chasdai Crescas e Maimônides.

Ademais, ao expandir seus conhecimentos para além das fronteiras do judaísmo, passou a gerar grande desconforto em sua comunidade, sendo exortado a se retratar, o que não fez, passando a ser, então, acusado de heresia e posteriormente, excomungado, isto é, banido e amaldiçoado. Nem as acusações, perseguições e proibições foram suficientes para restringir a liberdade de pensar, de expressar e de agir, deste ilustre filósofo que tanto contribuiu com seus escritos e com a sua própria vida, como exemplo de sabedoria, coragem e fortaleza.

No entanto, Spinoza, que tanto falou da passagem da servidão à liberdade, da imaginação à razão e desta para a ciência

intuitiva, da tristeza para à alegria, faz, ele mesmo sua belíssima passagem de discente a docente, de aprendiz a mestre, de aluno a professor.

Alguns até poderão se surpreender com tais afirmações, tendo em vista que, até onde se sabe, Spinoza não teve vínculo empregatício com nenhuma instituição de ensino e até mesmo recusou o convite, em 1673, para ocupar uma cátedra de Filosofia na Universidade de Heidelberg.

Sendo assim, propomos uma reflexão sobre Spinoza, sua filosofia e o lugar da educação, trazendo algumas considerações sobre: o pioneirismo no que concerne a uma teoria da educação spinozana, encontrado no ensaio *Spinoza como Educador*; Spinoza e o exercício da docência, a partir da análise de sua biografia e de suas obras; os limites da docência para Spinoza, observados, especialmente com relação a Casearius, ao comerciante Willem van Blyenbergh e a Albert Burgh; e uma filosofia pedagógica e curativa.

O PIONEIRISMO DE RABENORT SOBRE UMA TEORIA DA EDUCAÇÃO SPINOZANA

Sobre a relação de Spinoza com a educação temos a obra do educador William Louis Rabenort, intitulada *Spinoza como educador* (*Spinoza as Educator*), publicada em 1911, texto que lhe assegurou o título de doutor pela Faculdade de Filosofia da Universidade de Columbia e que parece-nos ser o pioneiro no assunto. É constituída por uma apresentação do autor e mais cinco capítulos, nomeados, respectivamente: “A Possibilidade da Educação”; “Os Elementos da Natureza Humana”; “A Supremacia do Intelecto”; “As Complicações da Personalidade”; e, por fim, “O Critério da Educação”.

Ainda, essa obra foi traduzida para a língua portuguesa pelo Coletivo GT Benedictus

* Professora Efetiva da Secretaria da Educação do Estado do Ceará – SEDUC, graduada, licenciada, mestre e doutora em Filosofia e membro do GT Benedictus de Spinoza.

** Professora da Secretaria da Educação do Estado do Ceará – SEDUC, graduada em Ciências Biológicas e Matemática, Mestre em Ciências Veterinárias e Ciências Naturais e membro do GT Benedictus de Spinoza.

de Spinoza, do qual fazemos parte, sendo coordenado pelo pesquisador Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, prefaciado por Juliana Merçon e apresentado por Fernando Bonadia de Oliveira, sendo todos importantes pesquisadores contemporâneos da filosofia spinozana.

Com *Spinoza como Educador*, Rabenort busca indicar encadeamentos educacionais da filosofia spinozana, já contando que a partir dela viriam outros estudos, ainda mais minuciosos que justificassem suas ideias. Ainda, tendo em vista que caracteriza nosso filósofo como experimental e afiança que suas obras “[...] constituem a sua autobiografia”, para que se questionem suas teses, seria preciso experimentá-las como ordenamento de vida enquanto as avalia, além de estudá-las enquanto as julga (Rabenort, 2016, p. 57-58).

Ademais, embora não pretendamos aqui analisar, detidamente, a obra supracitada, destacamos o marco inicial da pesquisa, onde são examinadas as ações de Spinoza, enfatizando que, diferentemente de pedagogos como o suíço Johann Heinrich Pestalozzi e o alemão Friedrich Wilhelm August Frobel, nosso filósofo não demonstra interesse na educação das crianças. No entanto, ele também se omitiu da tarefa de ensinar adultos em algumas ocasiões, como é o caso da viúva proprietária da estalagem onde se hospedava, senhora van Velden, que o inquiriu sobre a salvação através da religião que adotara, quando recusou a oportunidade de ser professor em Heidelberg, quando esquivou-se de ensinar sua filosofia a Johannes Casearius e quando relutou em responder a missiva ofensiva de seu antigo discípulo, Albert Burgh (Rabenort, 2016, p. 65-72).

Portanto, mesmo diante de tantas possibilidades de que se questione a relação de Spinoza com a educação, Rabenort (2016, p. 73) tomou para si a tarefa de construir uma teoria da educação spinozana, contribuindo, ricamente, com muitos outros estudiosos que o tomam como ponto de partida para desenvolverem suas próprias pesquisas, dando continuidade a esse projeto grandioso e promissor.

SPINOZA E O EXERCÍCIO DA DOCÊNCIA

Segundo Colerus (s.d.), Spinoza estudou latim, inicialmente, com um mestre alemão e aperfeiçoou-se com Van den Enden, que também era médico, além de ter lido, avidamente, as

obras de Descartes e de ter declarado que foi delas que obteve seu conhecimento filosófico. Acreditamos que essa convivência com seu preceptor médico, somada às leituras de Descartes, o influenciaram bastante quanto ao uso de termos mais comuns na Medicina, porém, aplicados à mente, tais como: curado, sarado e remédios.

Vejamos. Em primeiro lugar, o próprio título de sua primeira obra já nos chama bastante a atenção pelo uso do vocábulo “emenda”: *Tratado da Emenda do Intelecto* (*Tractatus de Intellectus Emendatione*) e é onde já antecipa questões que irá retomar na *Ética* e nos tratados políticos, tanto no que se refere ao indivíduo quanto ao que concerne à coletividade. Destaca “[...] que tudo o que é feito acontece segundo a **ordem eterna** e conforme leis certas na Natureza”, ordem que, em virtude da fraqueza humana, não pode ser alcançada pelo próprio conhecimento humano, mas que ele, individualmente, ao conceber haver certa natureza com maior firmeza que a sua, é incitado a buscar maneiras que o levem à perfeição. Esses meios são chamados de verdadeiros bens. No entanto, o sumo bem¹ é o gozo, “[...] **se possível**”, dessa natureza com os demais indivíduos, não bastando ao homem obter uma natureza mais perfeita, esforçando-se, ainda, para que outros também a alcancem, já que pertence à felicidade individual levar os outros ao mesmo entendimento (TIE, §12-14, grifos nossos).

Para isso, é fundamental, em primeiro lugar, compreender a natureza. Somente ao atingir esse entendimento, será possível formar a sociedade desejada de modo que o maior número de pessoas consiga isso da maneira mais simples e segura. Além disso, é necessário dedicar-se à Filosofia Moral, à Doutrina da Educação, à Medicina e à Mecânica, pois o objetivo de todas as ciências é alcançar a máxima perfeição humana (TIE, §13-16, grifos nossos). Assim, o processo de conhecimento começa no indivíduo, se expande para a coletividade e, em seguida, retorna às individualidades, visando alcançar mais pessoas. Isso nos leva a considerar, de forma implícita, um projeto pedagógico que promove a aprendizagem individual, que se amplia para a coletividade e

1 “O bem supremo da mente é o conhecimento de Deus e a sua virtude suprema é conhecer Deus” (E4P28).

retorna, de maneira mais acessível, àqueles que ainda não a atingiram.

Já na carta 9 conferimos haver uma expectativa por parte de nosso filósofo de que seu discípulo Casearius, com o tempo, alcançaria a maturidade, conquistando a cura para os seus erros juvenis (Ep9, grifos nossos).

Ainda, no prefácio da parte V da *Ética Demonstrada Segundo a Ordem Geométrica* (*Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*), nosso filósofo esclarece que tratará da potência da mente e de seu poder sobre os afetos, cabendo à Medicina estabelecer “[...] por qual arte deve-se cuidar do corpo”, assim como compete à Lógica especificar a via para o aperfeiçoamento do intelecto (E5Pref). Logo, dando continuidade à sua tarefa de buscar a emenda do intelecto, a cura da mente, vai listar os cinco remédios para os afetos, isto é, aquilo que a mente pode contra eles: conhecê-lo, clara e distintamente; desvinculá-lo do afeto “[...] do pensamento da causa exterior” e vinculá-lo a pensamentos verdadeiros (E5P4S); priorizar o claro sobre o confuso pois, considerando o tempo, os afetos oriundos ou suscitados pela razão tem mais potência que os afetos que se referem às coisas singulares consideradas ausentes (E5P7); reforçar os afetos mais fortes, ou seja, aquele afeto referido à muitas e diversas causas (E5P9); ordenar e concatenar, adequadamente, as afecções do corpo (E5P10S). Além disso, resume-os da seguinte maneira:

1. No próprio conhecimento dos afetos. **2.** Em que a mente faz uma separação entre os afetos e o pensamento de uma causa exterior que nós imaginamos confusamente. **3.** No tempo, graças ao qual as afecções que se referem às coisas que compreendemos superam aquelas que se referem às coisas que concebemos confusa ou mutiladamente. **4.** Na multiplicidade de causas que reforçam aqueles afetos que se referem às propriedades comuns das coisas ou a Deus. **5.** Na ordem, enfim, com a qual a mente pode ordenar e concatenar os seus afetos entre si (E5P20S, grifos nossos).²

2 Cf. o original: “[...] 1. In ipsa affectuum cognitione. 2. In eo, quod affectus a cogitatione causae externae, quam confuse imaginamur, separat. 3. In tempore, quo affectiones, quae ad res quas intelligimus referuntur, illas superant, quae ad res referuntur, quas confuse seu mutilate concipimus. 4. In multitudinem causarum, a quibus affectiones, quae ad rerum communes proprietates vel a Deum referuntur, foveantur. 5. Denique in ordine, quo mens suos affectus ordinare et invicem concatenare potest” (E5, SO2, p. 293).

Portanto, cada ciência tem suas atribuições bem delimitadas, cabendo à Filosofia ocupar-se de emendar a mente, curá-la, sará-la, assim como cabe à Lógica tratar do aperfeiçoamento da mente e à Medicina tratar dos cuidados com o corpo.

OS LIMITES DA DOCÊNCIA PARA SPINOZA

Spinoza está, de fato, disposto a ensinar sua filosofia. No entanto, há limites para a docência. No caso de Casearius, impõe limites que se estabelecem a depender da maturidade do aprendiz, embora acredite que, com o tempo, esta maturidade virá. Tal esperança não existirá em relação a Blyenbergh, citado por Rabenort (2016, p. 152) como “[...] um antipático aspirante frustrado a discípulo”, com quem nosso filósofo troca algumas missivas que citaremos a seguir.

Blyenbergh toma a liberdade, em 1664, de escrever ao desconhecido Spinoza após ler os *Princípios da Filosofia Cartesiana* e seu apêndice, *Pensamentos Metafísicos*. Na carta 18, dentre outras pautas, descreve-se como um homem que ama a verdade e esforça-se pela ciência, além de requisitar resposta para algumas dúvidas sobre a obra (Ep18), retorno que é dado com bastante satisfação, onde nosso filósofo mostra-se disposto a manter uma relação de amizade sincera com seu correspondente, considerando que ambos têm em comum, aparentemente, o amor pela verdade (Ep19).

Porém, na carta 20, Blyenbergh declara duas regras gerais a que segue sempre que se dedica à filosofia: “a primeira é o conceito claro e distinto em meu entendimento; a segunda é a palavra revelada de Deus ou a vontade de Deus” (Ep20) e, certamente, não escapa ao leitor, conhecedor da filosofia spinozana, o abismo que se cria entre eles em virtude das regras supracitadas, que levam nosso filósofo a responder que, embora tenha acreditado, ao ler a primeira missiva que as opiniões de ambos quase coincidiam, a partir da segunda percebe que seus pensamentos muito se diferem, não somente quanto “[...] as consequências afastadas que se extraem dos primeiros princípios, mas sobre os próprios princípios” (Ep21).

Todavia, Blyenbergh escreve novamente, destacando que ansiava que a carta anterior viesse com “resposta amigável e **instrutiva**”,

ao invés das duras exortações que o chegaram, inclusive, com a decisão de não convir mais a troca de correspondências com a finalidade de instrução mútua (Ep22, grifo nosso), o que leva Spinoza a arrematar que suas cartas não terão proveito algum para Blyenbergh e suas discussões serão inúteis, considerando “[...] que **as bases sobre as quais queria que se erguesse a nossa amizade** não estavam colocadas como acreditava” e, sendo a atitude mais sábia dedicar seu tempo aos seus trabalhos. Ainda assim, cordialmente, convida o correspondente para visitá-lo (Ep23, grifos nossos).

Após se encontrarem, Blyenbergh redige nova missiva com diversas dúvidas filosóficas (Ep24) e Spinoza expõe-lhe sua intenção e decisão, recusando-se a esclarecê-las e rogando que o correspondente renuncie ao pedido de resposta (Ep27).

A grande oportunidade de ser, oficialmente, professor, chega à Spinoza a convite do Eleitor Paladino, Carlos I Luís, por intermédio de uma carta-convite, escrita por seu conselheiro Jean Louis Fabritius, pedindo que aceite uma cátedra de filosofia na Universidade de Heidelberg, onde também leciona, assegurando que nosso filósofo terá liberdade de filosofar, contanto que não abuse desta a ponto de incomodar a religião oficial (Ep47), convite que nosso filósofo, gentilmente, declina, afirmando não ter sido atraído pela educação pública por dois motivos: em virtude de não querer comprometer a dedicação aos seus trabalhos filosóficos ao se entregar “[...] ao ensino na **juventude**” e por não saber, precisamente, quais limites conteriam sua liberdade de filosofar. Sendo assim, é detido por amar a tranquilidade que acredita só poder ser conservada ao se abster de lecionar publicamente (Ep48, grifo nosso).

Há ainda Albert Burgh, outrora discípulo de Spinoza, que em 1675, o escreve informando de sua conversão ao catolicismo e arremata que, embora antes o admirasse, agora lastima sua condição, por ser dotado de belos dons divinos e, mesmo assim, deixar-se enganar “[...] pelo Príncipe dos espíritos malvados”, elaborando uma filosofia ilusória e quimérica, alvejando, principalmente, a obra cujo título é ímpio, o *Tratado Teológico-Político*, acusando-lhe, dentre outros termos ofensivos, de herege, de pervertido por natureza, arrogante, soberbo,

orgulhoso e “miserável homúnculo, verme vil da terra” (Ep67), carta que não fica sem resposta graças à insistência dos amigos de nosso filósofo que, em um primeiro momento, pensou deixar nas mãos do tempo a recondução de Burgh a si mesmo. Redige a resposta incluindo, dentre outras pautas, o destaque a militância do antigo pupilo em favor da “Igreja Romana” tendo, inclusive, já aprendido a ofender os opositores, refutando ainda: “E vós chamais de quimera uma filosofia que vós sequer conheceis! Ò **jovem insensato** [...]” (Ep76, grifos nossos). Logo, a maturidade esperada para Casearius também pode ser alcançada por Burgh, já que ambos são ainda jovens.

Portanto, a educação tem seus limites. Para que o processo pedagógico seja exitoso é preciso respeitar o tempo de maturação intelectual de cada indivíduo, bem como que o professor tenha liberdade em seu labor pedagógico, além de ser essencial que aprendiz e mestre possuam princípios básicos comuns: o estreitamento de uma relação afetiva baseada na amizade e no amor pela verdade.



REFERÊNCIAS

COLERUS, Jean. **A Vida de Spinoza**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Frago. Disponível em: <https://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>. Acesso em: 20 jul. 2025.

DOMÍNGUEZ, Atilano. Introducción, traducción, notas y índice. In: SPINOZA, Benedictus. **Correspondencia**. Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988.

GEBHARDT, Carl (Ed.). **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.

MERÇON, Juliana. **Aprendizado Ético-Afetivo**: uma leitura spinozana da educação. Campinas: Alínea, 2009.

MERÇON, Juliana. Prefácio. In: RABENORT, William Louis. **Spinoza como Educador**. Tradução GT Benedictus de Spinoza; coordenação Emanuel Angelo da Rocha Frago / Francisca Juliana Barros Sousa Lima. 1. ed. Fortaleza: EdUECE, 2016.

MEYER, Luís. Prefácio. In: SPINOZA, Benedictus. **Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos**. Tradução Homero Santiago, Luis César Guimarães Oliva. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

OLIVEIRA, Fernando Bonadia de. Apresentação da tradução brasileira. In: RABENORT, William Louis. **Spinoza como Educador**. Tradução GT Benedictus de Spinoza; coordenação Emanuel Angelo da Rocha Frago / Francisca Juliana Barros Sousa Lima. 1. ed. Fortaleza: EdUECE, 2016.

RABENORT, William Louis. **Spinoza como Educador**. Tradução GT Benedictus de Spinoza; coordenação Emanuel Angelo da Rocha Frago / Francisca Juliana Barros Sousa Lima. 1. ed. Fortaleza: EdUECE, 2016.

SPINOZA, Benedictus. **Ética**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SPINOZA, Benedictus. **Ética**. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

SPINOZA. **Oeuvres IV: Ethique. Introduction et notes par Pierre-François Moreau et Piet Steenbakkers**. Paris: PUF, 2020.

SPINOZA, Benedictus. **Obra Completa II: Correspondência Completa e Vida**. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus. **Pensamentos Metafísicos; Tratado da Correção do Intelecto; Ética demonstrada à maneira dos geômetras**. Tradução e notas da Parte I de Joaquim de Carvalho, tradução das Partes II e III de Joaquim Ferreira Gomes, tradução das Partes IV e V de Antônio Simões; **Tratado Político; Correspondências**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

SPINOZA, Benedictus. **Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos**. Tradução Homero Santiago, Luis César Guimarães Oliva. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

SPINOZA, Benedictus. **Tratado Teológico-Político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Paidéia).





RAZÃO, CONATUS E AFETOS:

O CAMINHO SPINOZANO PARA A LIBERDADE

KÍVINA DE OLIVEIRA RIBEIRO *

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.52521/CONATUS.V17I28.16211](https://doi.org/10.52521/CONATUS.V17I28.16211)

INTRODUÇÃO

A busca pela verdadeira liberdade, em Spinoza, exige uma transformação profunda do intelecto humano, capaz de se afastar da percepção distorcida da realidade proporcionada pelos afetos passivos. Estes, que não decorrem de causas adequadas, como paixões e desejos que escravizam o indivíduo, comprometem a percepção tanto do mundo quanto de si mesmo. Em contrapartida, os afetos ativos nascem quando se compreende racionalmente as causas das paixões e das ações, sendo frutos do conhecimento e da autodeterminação. Ao agir sob a luz da razão, o ser humano torna-se a causa adequada de seus afetos, em vez de permanecer objeto passivo de influências externas. Nesse sentido, a emancipação da mente ocorre na medida em que os afetos passivos são substituídos por afetos ativos, de modo que a vida passa a ser orientada não mais pela ignorância, mas pela compreensão adequada das causas que nos afetam, que reconhece a realidade tal como ela é. Essa liberdade racional culmina na beatitude, concebida por Spinoza como o mais elevado estado humano. Diferentemente de um prazer passageiro, a beatitude configura-se como uma alegria profunda e duradoura, fruto do conhecimento pleno de Deus, isto é, da realidade enquanto totalidade ordenada e necessária.

Trata-se, portanto, de uma satisfação vinculada ao aperfeiçoamento do intelecto, no qual este encontra a sua perfeição. Com efeito, a beatitude não corresponde a uma recompensa externa, mas à realização da mente que compreende e ama a realidade tal como ela é. Para alcançar essa condição, Spinoza indica como primeiro passo a correção do intelecto:

* Graduada em Filosofia e mestranda em Filosofia na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE.

“Antes de tudo, porém, deve excogitar-se o modo de curar o intelecto e purificá-lo quanto possível desde o começo, a fim de que entenda tudo felizmente sem erro e da melhor maneira.” (TIE, §16). A purificação do intelecto é indispensável para superar o apego às coisas efêmeras, raiz das paixões que perturbam a mente, e atingir a verdadeira liberdade. O presente artigo tem por objetivo examinar, a partir do *Tratado da Reforma do Intelecto* (TIE)¹ e, sobretudo, da *Ética*², o papel do aperfeiçoamento do intelecto e da ordenação dos afetos no caminho que conduz à beatitude. Pretende-se mostrar como, em Spinoza, a liberdade não consiste na ausência de limites, mas na compreensão racional da ordem necessária da natureza, de modo que a vida racional se apresenta como o percurso que conduz à plenitude da mente.

A NECESSIDADE DA CORREÇÃO DO INTELECTO

Segundo Spinoza, a verdadeira liberdade só pode ser alcançada por meio do conhecimento adequado. Para o filósofo, a liberdade não consiste no arbítrio desregrado ou na mera possibilidade de escolher entre alternativas, mas na compreensão racional da ordem necessária da Natureza. Assim, ser livre é compreender as causas que nos determinam, agindo em conformidade com a nossa natureza como ela é, sem distorções oriundas de afetos passivos ou paixões:

1 Para citar o *Tratado da Reforma do Intelecto*, utilizo sua nomenclatura original em latim, *Tractatus de Intellectus Emendatione* (abreviado como TIE), seguida do símbolo “§” e do número correspondente ao parágrafo da obra.

2 Para as citações da *Ética* de Spinoza, utilizo a abreviação **E** para identificar a obra, seguida pelo número correspondente à parte (**1**, **2**, **3**, **4** ou **5**) e, em seguida, pelo identificador específico: **Def** para definições, **Ax** para axiomas, **P** para proposições e **Ap** para apêndices, sempre acompanhados do número correspondente (por exemplo, *E1Def3* refere-se à terceira definição da Parte 1; *E2Ax2*, ao segundo axioma da Parte 2; *E3P5*, à quinta proposição da Parte 3; *E4Ap*, ao apêndice da Parte 4).

Os homens enganam-se ao se julgarem livres, julgamento a que chegam apenas porque estão conscientes de suas ações, mas ignoram as causas pelas quais são determinados. É, pois, por ignorarem a causa de suas ações que os homens têm essa ideia de liberdade. (E2P35).

Para vivenciar à felicidade suprema, é imprescindível aprimorar uma liberdade que decorra do conhecimento adequado da Substância, ou seja, a totalidade do que existe. Essa liberdade dos modos finitos envolve um determinismo, onde as leis naturais regem a ordem do universo. Por isso, quanto mais o ser humano compreende a ordem necessária da Natureza, isto é, a Substância manifestando-se por infinitos modos, mas ele se liberta da servidão dos afetos passivos e do domínio das causas externas. Essa libertação não consiste em romper o encaideamento causal das coisas, mas em tornar-se cômico dele, agindo segundo a razão. Nesse sentido, a liberdade spinozana é inseparável do conhecimento, pois apenas quem entende os nexos causais que constituem sua existência pode guiar-se por ideias adequadas e, assim, agir em vez de apenas padecer (E4P67). É justamente a ausência desse conhecimento adequado que leva à falsidade e à servidão: como diz Spinoza, “a falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem” (E2P35).

As ideias inadequadas nos aprisionam porque não revelam a realidade tal como ela é, mas nos mantêm nas aparências e nas paixões. Spinoza mostra ainda que essas ideias inadequadas não surgem por acaso: “seguem-se umas das outras com a mesma necessidade que as ideias adequadas” (E2P36). Isso significa que a ignorância também possui uma ordem e causalidade própria, e que só pode ser superada pelo esforço contínuo do intelecto em buscar clareza e distinção. Portanto, a liberdade não depende apenas de querer ser livre, mas de um trabalho racional constante para substituir ideias confusas por ideias adequadas.

O jovem Spinoza já criticava o desejo cego por bens materiais e as metas convencionais buscadas pela maioria das pessoas, afirmando que tais objetivos apenas distraem a mente e impedem o reconhecimento do que é eterno e necessário. No *Tratado da Reforma do Intelecto* (TIE), o filósofo fala: “Verificava, assim, que se, por acaso, a suprema felicidade consistisse

naquelas coisas, iria privar-me delas; se, porém, nelas não se encontrasse e só a elas me dedicasse, também careceria da mesma felicidade” (TIE, §2). Dessa forma, Spinoza demonstra que o apego a bens passageiros desvia o intelecto de seu verdadeiro propósito. Essa perspectiva se distancia da visão convencional da felicidade, que é frequentemente associada à posse de bens materiais, ao prazer sensível e à aprovação social. Para Spinoza, essas metas externas são fontes de distração, pois elas não apenas não levam à verdadeira felicidade, mas também impedem o desenvolvimento do intelecto e da virtude. Ao contrário, a verdadeira felicidade consiste na realização plena da própria natureza humana, que é alcançada através do aperfeiçoamento contínuo do intelecto, permitindo ao ser humano viver de acordo com a ordem natural.

A correção do intelecto se torna, portanto, uma necessidade fundamental para o ser humano. Ao perceber suas próprias limitações e fraquezas, o indivíduo é movido a buscar uma perfeição maior, como expresso em outro trecho do TIE: “O homem concebe alguma natureza humana muito mais firme que a sua, vendo, ao mesmo tempo, que nada obsta a que adquira tal natureza, sente-se incitado a procurar os meios que o conduzam a tal perfeição” (TIE, §13). O conhecimento adequado das causas e da ordem natural culmina na experiência da beatitude, isto é, pela união do intelecto e do corpo à ordem necessária da Natureza. Spinoza reforça que “é da natureza da razão considerar as coisas não como contingentes, mas como necessárias” (E2P44). Ou seja, a razão não vê os eventos como frutos do acaso, mas como expressões inevitáveis da ordem da Natureza. Essa mudança de perspectiva, do contingente ao necessário, é o que permite ao ser humano agir com liberdade verdadeira, pois compreende que tudo se dá conforme uma ordem necessária.

Spinoza sintetiza essa ideia na *Ética* ao afirmar que “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (E2P7). Isso significa que a beatitude não é apenas uma experiência intelectual, mas uma vivência integral que envolve o ser humano em sua totalidade, unindo mente, corpo e a Natureza.

Spinoza destaca que, ao compreender as causas que o determinam, o ser humano aumenta sua capacidade de agir, deixando de ser conduzido

apenas por influências externas e tornando-se mais ativo em sua existência. Assim, a verdadeira liberdade não é um estado de ausência de restrições, mas um estado de conformidade com a razão, onde as ações se tornam um reflexo da compreensão adequada da realidade. A liberdade é, portanto, uma consequência do conhecimento: quanto mais entendemos a natureza das coisas e a conexão entre elas, mais livres nos tornamos, pois somos capazes de agir conforme as leis naturais que regem o universo.

O filósofo vai ainda mais longe ao sugerir que a verdadeira felicidade ou beatitude não depende da obtenção de bens materiais ou da realização de desejos transitórios, mas da união do intelecto com a ordem necessária da Natureza. Nesse sentido, a felicidade não é um estado de prazer momentâneo, mas uma vivência contínua que se desenvolve com o uso da razão e encontra sua plenitude na *scientia intuitiva*. Ao buscar a perfeição do intelecto e da razão, o homem encontra sua verdadeira realização, uma realização que não é passageira nem dependente de fatores externos.

Em suma, a liberdade e a felicidade, para Spinoza, não são condições externas ou algo a ser conquistado por meios externos, mas são, antes, o resultado do conhecimento adequado, da correção do intelecto e da compreensão da ordem natural. A busca por um bem fixo e imutável, que é a verdadeira liberdade, não é algo que se conquista fora de si, mas se alcança por meio do próprio processo de conhecimento e aperfeiçoamento do intelecto, alinhado com a virtude e a razão.

CONATUS E A ORDENAÇÃO DOS AFETOS

Após compreendida a necessidade da correção do intelecto para experienciar um conhecimento adequado e, por conseguinte, a beatitude, torna-se imprescindível compreender o papel fundamental que o *conatus*, o esforço para perseverar na existência, desempenha nesse processo. Em Spinoza, esse conceito não é apenas um impulso biológico, mas uma manifestação da própria essência de cada coisa. Em E3P6, ele declara que “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser”, e esse esforço é sustentado pela potência pela qual ela existe e age, ou seja, pela potência divina expressa singularmente em cada modo.

Esse *conatus* não é um ato isolado da vontade, mas sim a essência atual da coisa, conforme o próprio autor afirma na E3P7: “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual.” No caso do ser humano, esse esforço se manifesta de diferentes maneiras, conforme a clareza e distinção das ideias que possui, isto é, segundo o gênero de conhecimento que sua mente é capaz de experienciar.

Spinoza destaca em E3P9 que “a mente, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida, e está consciente desse seu esforço.” Esse aspecto é relevante, pois indica que, mesmo em estados de ignorância ou confusão, o ser humano não deixa de lutar por sua própria continuidade no existir. Contudo, a eficácia e a direção desse esforço variam conforme o tipo de ideias presentes. É nesse ponto que a advertência do Prefácio da Parte IV ressoa com força: “Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeito que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior.” Essa passagem crucial descreve a condição de servidão como a incapacidade de refrear os próprios afetos. Uma pessoa dominada por afetos que não compreende age impulsivamente, como se estivesse à mercê de forças externas, mesmo quando sua razão lhe indica outro caminho. Assim, a ignorância pode levar à servidão das paixões, enquanto as ideias adequadas ordenam os afetos e libertam o homem.

O esforço de perseverar no ser se expressa como apetite e desejo. No escólio da E3P9, Spinoza afirma que “entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite.” O apetite é a inclinação básica, enquanto o desejo é o apetite acompanhado da consciência do indivíduo. Contudo, como Spinoza aponta no Prefácio da Parte IV, “[...] em geral, os homens desconhecem as causas de seus apetites. Pois, como já disse muitas vezes, os homens estão, de fato, conscientes de suas ações e de seus

apetites, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados a apetecer algo.” Essa falta de clareza sobre as origens de nossos desejos nos impede de avaliá-los racionalmente e, conseqüentemente, de direcionar nosso *conatus* de forma eficaz. Vivemos muitas vezes iludidos pelas aparências, buscando objetos que imaginamos trazer prazer, sem entender as verdadeiras causas de nossa busca.

A ordenação dos afetos consiste, assim, não em suprimi-los, mas em conduzi-los pela luz da razão, como será melhor exposto nas proposições subsequentes. Spinoza, ao definir os afetos fundamentais (alegria, tristeza e desejo), mostra que os demais derivam desses três. Em E3P11, estabelece uma “relação” entre o corpo e a mente: “Se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente.” Ou seja, paralelismo psicofísico: o que acontece no corpo afeta a mente e vice-versa por correspondência. Portanto, a busca pelo aperfeiçoamento intelectual e a ordenação dos afetos são processos interligados. Em E4P3, ele reforça essa interdependência, ao afirmar que “A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores.” Essa proposição nos lembra da nossa vulnerabilidade e da constante influência que o mundo externo exerce sobre nós. Compreender essa limitação é o primeiro passo para não se deixar dominar por essas forças.

A mente busca naturalmente aquilo que aumenta sua potência de agir. Conforme a E3P12: “A mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo.” A imaginação, nesse contexto, não é o oposto da razão, mas o seu ponto de partida. O homem, ao perceber que certas ideias o conduzem à tristeza, ou seja, à diminuição de sua potência de agir, tenderá a afastar-se dessas ideias e aproximar-se daquelas que o conduzem à alegria, isto é, a um aumento de perfeição.³ Em

E4P5, complementa essa ideia ao afirmar que “A força e a expansão de uma paixão qualquer, assim como sua perseverança no existir, são definidas não pela potência com que nos esforçamos por perseverar no existir, mas pela potência, considerada em comparação com a nossa, da causa exterior.” Isso significa que a intensidade e a duração de nossas paixões dependem mais da força das causas externas que as provocam do que da nossa própria força interior. a perseverança lúcida no ser, que culmina na alegria ativa da mente que compreende, isto é, na beatitude. Além disso, em E4P6 ele diz: “A força de uma paixão ou de um afeto pode superar as outras ações do homem, ou sua potência, de tal maneira que este afeto permanece, obstinadamente, nele fixado,” ilustrando o poder das paixões não reguladas. Um ódio persistente, por exemplo, pode consumir a energia de uma pessoa, impedindo-a de buscar o que realmente lhe é útil e de agir de forma racional.

A E4P7 oferece um princípio fundamental para essa ordenação: “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado.” Isso implica que a razão, por si só, não basta para dominar as paixões. É necessário cultivar afetos ativos, nascidos da compreensão e do conhecimento, que sejam mais fortes do que as paixões. Por exemplo, o entendimento da natureza transitória das coisas e da interconexão entre todos os seres pode gerar um afeto ativo de serenidade que enfraquece o medo da perda. A ressignificação das paixões e a conquista de uma vida guiada por ideias adequadas dependem do uso da razão, o que exige o contínuo aperfeiçoamento do intelecto.

Em E4P20, Spinoza reforça a ligação entre o *conatus* e a virtude: “Quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, à medida que cada um se descuida do que lhe é útil, isto é, à medida que se descuida de conservar o seu ser, é impotente.” Agir virtuosamente, portanto, não é um ato de abnegação, mas a

sente-se incitado a procurar os meios que o conduzam a tal perfeição” (TIE, §13). Este desejo leva-o à beatitude, onde o indivíduo não apenas alcança um conhecimento intelectual da ordem natural, mas também se percebe submerso nessa ordem natural.

3 A busca pelo verdadeiro bem deve, então, se orientar para aquilo que é eterno e imutável, uma ideia que Spinoza reforça ao dizer que o homem, ao perceber suas fraquezas e limitações compreende a ordem natural, e se vê movido a buscar uma perfeição maior: “O homem concebe alguma natureza humana muito mais firme que a sua, vendo, ao mesmo tempo, que nada obsta a que adquira tal natureza,

própria expressão de um *conatus* que busca o que é verdadeiramente útil para o nosso bem-estar a longo prazo.

Em última análise, Spinoza mostra que o desejo humano não é um capricho volúvel, mas expressão da essência e da necessidade. Em E4P59 ele oferece uma perspectiva crucial sobre a possibilidade de libertação: “A todas as ações às quais somos determinados, em virtude de um afeto que é uma paixão, podemos ser determinados, sem esse afeto, pela razão.” Através do conhecimento e da compreensão das causas de nossos afetos, podemos transformar a maneira como somos afetados. Em vez de sermos passivamente impulsionados por uma paixão como a raiva, podemos, através da razão, compreender as causas dessa raiva e agindo de maneira construtiva, movidos por afetos ativos que expressam a razão, como a justiça e a determinação. Essa transformação dos afetos passivos em ativos é o cerne da liberdade spinozana. O desejo bem ordenado, instruído pela razão, é o próprio caminho para a liberdade, pois quanto mais uma pessoa age, mais se aproxima da sua natureza verdadeira e, por conseguinte, da beatitude.

A VIDA RACIONAL COMO CAMINHO PARA A BEATITUDE

Após explorarmos a intrínseca ligação entre o *conatus*, a ordenação dos afetos e o aperfeiçoamento do intelecto, emerge um caminho claro para a compreensão da vida plena em Spinoza: uma existência na qual a razão, ao modular e compreender os afetos, culmina no predomínio dos afetos ativos. Em E4P26 ilumina essa via ao afirmar que “Tudo aquilo pelo qual, em virtude da razão, nós nos esforçamos, não é senão compreender; e a mente, à medida que utiliza a razão, não julga ser-lhe útil senão aquilo que a conduz ao compreender”. A demonstração dessa proposição desvela a essência da busca racional. Spinoza nos lembra que o próprio esforço para perseverar no ser (*conatus*) é a essência de cada coisa. No caso da razão, sua essência reside na capacidade de compreender clara e distintamente. Portanto, quando nossas ações e nossos afetos são mediados pela razão, nosso esforço fundamental se direciona naturalmente para a atividade de compreender.

Essa busca pela compreensão não é um mero exercício intelectual abstrato, mas o

próprio fundamento da virtude, como Spinoza aponta na demonstração. O esforço da mente para perseverar em seu ser, acompanhado pela razão que compreende e transforma os afetos, é o esforço para compreender. E essa compreensão crescente, por sua vez, fortalece os afetos ativos, que são intrinsecamente úteis ao nosso ser.

É crucial notar que, para Spinoza, essa busca pela compreensão não é motivada por um fim externo ou por uma recompensa futura, como ele esclarece na demonstração da E4P25. Pelo contrário, a própria natureza da mente racional a leva a considerar como bom e útil apenas aquilo que nutre e expande sua capacidade de compreender, gerando, assim, afetos de alegria e amor intelectual. A compreensão se torna, assim, um fim em si mesmo, intrinsecamente ligada à realização da potencialidade da mente e à experiência de afetos ativos.

Nesse sentido, a vida racional se apresenta como o caminho para a beatitude, não como a supressão dos afetos, mas como um processo pelo qual os afetos passivos são progressivamente transformados em afetos ativos. Quanto mais a mente se dedica à compreensão da natureza, de si mesma e de Deus, mais ela se torna ativa e experimenta afetos que aumentam sua potência e seu contentamento. Essa atividade da mente, impulsionada pela razão na modulação dos afetos, é o que Spinoza associa à liberdade e à própria beatitude.

Na E5P7, o filósofo aprofunda essa ideia ao afirmar que “Desde que se tome o tempo em consideração, os afetos que provêm da razão ou que ela suscita são mais potentes do que aqueles que estão referidos a coisas singulares que consideramos como ausentes”. Spinoza explica que os afetos baseados na razão estão ligados às propriedades comuns das coisas, que são sempre presentes à nossa compreensão. Essa constância faz com que esses afetos racionais se tornem mais estáveis e, com o tempo, mais poderosos do que os afetos ligados a coisas singulares e mutáveis que imaginamos como ausentes. Isso reforça a ideia de que cultivar a compreensão e os afetos ativos contribui o aumento da potência humana.

Além disso, a E5P10 explica o poder da mente racional sobre o corpo: “Durante o tempo em que não estamos tomados por afetos

que são contrários à nossa natureza, nós temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto”. Spinoza argumenta que os afetos contrários à nossa natureza (os afetos passivos que nos impedem de compreender) enfraquecem a capacidade da mente de agir. Em contrapartida, quando a mente não está sob o domínio dessas paixões, ela possui a capacidade de organizar as experiências do corpo de acordo com a ordem lógica do intelecto, formando ideias claras e distintas e deduzindo umas das outras.

O Escólio dessa proposição é particularmente rico, oferecendo um guia prático para a vida racional. Spinoza sugere que, mesmo antes de atingirmos um conhecimento integral de nossos afetos, podemos estabelecer princípios corretos de vida, regras seguras baseadas na razão, e aplicá-los continuamente às situações cotidianas. Essa prática constante grava essas regras em nossa imaginação, tornando-as mais acessíveis e influentes em nossas reações. O exemplo de combater o ódio com o amor e a generosidade ilustra como a razão pode direcionar nossos afetos de maneira construtiva. Ao internalizarmos os benefícios da virtude e da compreensão da necessidade da natureza, os afetos passivos tendem a perder sua força.⁴

Assim, a vida racional, nutrida pela busca constante da compreensão e pela aplicação dos princípios da razão na ordenação de nossos pensamentos e afetos, emerge como o caminho para a beatitude. Não se trata de uma existência ascética e desprovida de afetos, mas de uma vida onde os afetos são ordenados pela clareza da razão, tornando-se fontes de alegria e fortalecimento de nossa potência de agir e compreender. À medida que nossa mente e nossos afetos se fortalecem pela compreensão racional, nos aproximamos cada vez mais da beatitude. A razão, portanto, não anula a afetividade humana, mas a eleva e a direciona para a realização de seu potencial.

Dessa forma, a verdadeira felicidade, ou beatitude, em Spinoza, é uma experiência que advém da união da mente com a Natureza inteira. Quando o *conatus* é guiado pelo intelecto e orientado pelo conhecimento adequado, ele se conforma à ordem necessária da Natureza, levando em consideração tanto os afetos passivos, que nos sujeitam às influências externas, quanto os afetos ativos, que aumentam nossa potência de agir e nos aproximam da verdadeira liberdade. Esse aperfeiçoamento, que envolve o conhecimento adequado de si mesmo, é inseparável do conhecimento de Deus, pois compreender a própria essência é reconhecer seu lugar no plano de imanência que constitui a realidade. Finalmente, a busca pelo conhecimento torna-se um caminho vital para experimentar a verdadeira beatitude.



⁴ “Portanto, o melhor que podemos fazer, enquanto não temos um conhecimento perfeito de nossos afetos, é conceber um princípio correto de viver, ou seja, regras seguras de vida, confiá-las à memória, e aplicá-las continuamente aos casos particulares que, com frequência, se apresentam na vida, para que nossa imaginação seja, assim, profundamente afetada por elas, de maneira que estejam sempre à nossa disposição.” (E5P10 Esc).

REFERÊNCIAS

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado da reforma do intelecto**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 2. ed. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.





TRADUÇÃO

AS TRÊS LINGUAGENS DA ÉTICA DE SPINOZA *

RAIS BUSOM ZABALA **

TRADUÇÃO DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO ***

WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA****

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.52521/CONATUS.V17I28.16090](https://doi.org/10.52521/CONATUS.V17I28.16090)

“Mentis oculi, quibus res videt, observatque,
sunt ipsae demonstrationes”

Spinoza, *Ethica*, V, XXIII, Sch.

1 UMA ANOMALIA FILOSÓFICA

Se Spinoza constitui em relação a outras filosofias de seu tempo uma anomalia selvagem dentro do primitivo capitalismo holandês, também é certo que para os historiadores da filosofia, sua obra *Ethica*, constitui uma anomalia textual, por sua peculiar forma filosófica. Nem mesmo a ordenação dos aforismos do *Tractatus* de Wittgenstein, pode ser comparada com a expressão geométrica de Spinoza. Esta simples questão de forma originou, desde Hegel, um debate confuso sobre a normatividade hermenêutica da dedução lógica em relação às proposições de conteúdo ontológico. Esta característica não surpreendeu os contemporâneos; em vez disso foi problematizada pelo inventor da história da filosofia e preocupa seus seguidores até o presente.

2 AS TRÊS CONDIÇÕES DE UMA TEORIA FORMAL

Os aspectos formais da *Ética* são uma das chaves interpretativas inevitáveis no momento da leitura. O papel do “*more geométrico*” é capital para esclarecer sua ontologia. Historiograficamente, houve poucas pesquisas desde o ponto de vista da lógica simbólica, entre as quais se destacam as formalizações de Friedman e Jarret.¹ Do ponto de vista formal próximo do estruturalismo, Gueroult² propõe uma abordagem mais fértil: a literalidade da leitura. De qualquer forma, toda abordagem formal tenta ler a obra como um sistema axiomático no qual a verdade das proposições está condicionada unicamente pelo rigor formal de suas demonstrações: “Seguiremos, então, o autor na marcha genética dos seus pensamentos, segundo a ordem dedutiva que lhe é imposta

* Texto publicado originalmente em catalão: ZABALA, Rais Busom. *Els tres llenguatges de l'ètica de Spinoza*. *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, n. 3, p. 65-73, 1989. Disponível em: <<https://revistes.iec.cat/index.php/ASCF/article/view/18393.001/2189>>. Acesso em: 10mai2025.

** Licenciado en Filosofía, UNIVERSIDAD DE BARCELONA. Profesor de Sociología y Ciencias Políticas, ICESB – UNIVERSITAT RAMON LLULL (1988–1992). Profesor internacional, PRIME Business School, UNIVERSIDAD SERGIO ARBOLEDA (Bogotá, 2022).

*** Professor da UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA. Coordenador do Grupo de Estudos Neo-Bio: ontologia, Corpo e Biopolítica. Membro do GT Benedictus de Spinoza - ANPOF 2026.

**** Professor da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE. Coordenador do GT Benedictus de Spinoza - ANPOF 2026.

1 V. FRIEDMAN, J., *A formalization of Spinoza's Ethics*, [Uma formalização da Ética de Spinoza], Ph. D., U. C. DAVIS, 1975. JARRET, Ch. E., *A study of Spinoza's metaphysics* [Um estudo da metafísica de Spinoza], Ph. D., U. C. BERKELEY e *The logical structure of Spinoza's Ethics, Part 1* [A estrutura lógica da Ética de Spinoza, Parte 1], *Synthese*, n. 37, 1978, pp. 15-66. Friedman em escritos posteriores, como *Some Settheoretical Partition Theorems suggested by the structure of Spinoza's God* [Alguns Teoremas de Partição Teórica de Conjuntos sugeridos pela estrutura do Deus de Spinoza], ou *The Universal Class has a Spinozistic Partitioning* [A Classe Universal tem um Particionamento Spinozístico], *Synthese*, n. 27, 1974, respectivamente, pp. 199-209 e pp. 403-418, usando as formalidades da obra de Spinoza para desenvolver seus teoremas *Friedman's Generalized Maximization Principle: Spinozistic partitioning of V* (o conjunto de conjuntos hereditariamente finitos [Princípio da Maximização Generalizada de Friedman: Particionamento Spinozístico de V], e dessa forma ele se afasta muito do que nos interessa aqui.

2 GUEROULT, M., *Spinoza, I Dieu (Ethique, I)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968.

pelas exigências íntimas da razão”³. Portanto, impõem-lhes a preocupação única de se Spinoza em seu desenvolvimento do “*more geométrico*” satisfará as condições formais exigidas a todo o sistema axiomático. Onde, segundo esta proposta, a *Ética* de Spinoza seria um sistema filosófico absolutamente refutável, pois não reúne nenhum dos três critérios de correção formal dos sistemas axiomáticos:⁴ não tem consistência formal (ausência de contradições) porque às vezes Spinoza usa afirmações dos escólios para demonstrar proposições subsequentes; não tem independência axiomática, por exemplo, porque o axioma 2 da Parte 5 é declarado evidente em virtude de uma proposição anterior; também não resiste à completude, uma vez que o sistema axiomático pode ser ampliado sem contradição; por exemplo, é possível deduzir legitimamente a seguinte proposição: “A potência do homem é o seu desejo”, demonstração: o desejo é a essência do homem (pela def. I, Parte 3), o homem é parte da natureza (pela prop. IV, Parte 4), a natureza é igual a Deus, e como a potência de Deus é a sua essência (Prop. XXXIV, Parte 1), o desejo é a potência do homem, pois a essência do homem é uma parte da essência de Deus.

Jarret com o uso da lógica modal também detectou um mau funcionamento do sistema axiomático spinozano: “A rigor, definições que são enunciadas com termos definidos em suas definições devem ser consideradas teoremas derivados. (E elas são facilmente derivadas de suas contrapartes expandidas). Então, apesar das aparências, não é verdade que ‘Axv’ seja definido via ‘Ax’, por exemplo. (Ambos são definidos via ‘Ixy’ e ‘Cxy’)”⁵. Também Proietti detectou um funcionamento irregular: “embora não seja possível suprimir qualquer elemento fundador da *Ética* (definição ou axioma) sem perturbar a trama e a tessitura do texto, sem criar lacunas; a supressão e o esquecimento do axioma 2 da parte 1 não cria fraturas, não perturba nenhuma ordem, não torna nenhuma demonstração ininteligível. Colocado na abertura do livro, o axioma não é usado em nenhum outro contexto e não é mais citado em nenhum lugar da *Ética*. É um axioma formalmente inútil”⁶.

Contudo, o fato do texto da *Ética* ser um texto formalmente mal construído, significa que ou a obra não tem valor, porque não diz nenhuma verdade, ou que se está mal construída é porque também a realidade está mal construída, o que é absurdo. Portanto, não importa quão justificadas sejam as interpretações da literalidade, elas são absolutamente estéreis.

3 A FORMA DA ÉTICA CONFORME PEÑA

Mas os estudos formais sobre a *Ética* não param por aí. Peña, na introdução na sua tradução espanhola da obra⁷, dá uma explicação para as inadequações do método geométrico. Prevalece nele a tendência a considerar o “*mos geometricus*” como uma ordem de exposição⁸. De fato, a respeito do “*mos geometricus*” é preciso dizer que o “*mos*” se refere mais à maneira de fazer, à forma, do que à maneira de pensar, ao método, que é outro. Forma e método estão relacionados, mas não são a mesma coisa. A tradução literal de “*mos*” não é “método”, que no Latim tardio é dito “*ratio*”, mas uma “forma de fazer”, o que nos diz mais exatamente o que Spinoza quis dizer. Peña coincide com nossos critérios quando diz: “Essa ‘forma estranha’ da *Ética* não deve

3 GUEROULT, M., *op. cit.*, p. 14. (Todo o parágrafo IV da “Introdução” explica claramente a tese da literalidade).

4 BUNGE, M., *La investigation científica*, Ariel, Barcelona, 1981, parágrafo 7.6.

5 JARRET, Ch. E., artigo citado, p. 51. Tudo o que afirmo é: “*The major assumption on which I proceed is that Spinoza was serious in attempting to present a consistent axiomatized theory of metaphysics*” [A principal suposição com a qual prossigo é que Spinoza levou a sério sua tentativa de apresentar uma teoria axiomatizada consistente da metafísica], *op. cit.*, p. 16.

6 PROIETTI, O., *Sul problema di un assioma inutile in Spinoza* [Sobre o problema de um axioma inútil em Spinoza], *Rivista di Neo-Scolastica*, ano LXXV, n. 2, 1983, p. 224-242.

7 PEÑA, V., *Introducción a Spinoza Etica* [Introdução à *Ética* de Spinoza], Editora National, Madrid, 1980.

8 Entre outros autores, o sistema metafísico é considerado diferente (axiomático: Wolfson, H. A., *The Philosophy of Spinoza* [A filosofia de Spinoza], Schocken Books, Nova York, 1961, v. I; Harris, E., *Salvation from despair. A Reappraisal of Spinoza's Philosophy* [Salvação do desespero. Uma reavaliação da filosofia de Spinoza], Martinus Nijhoff, The Hague, 1973. Por outro lado, Hubbeling demonstrou de forma convincente em seu artigo *The development of Spinoza's axiomatic (geometric) Method* [O desenvolvimento do método axiomático – geométrico – de Spinoza], na *Revue Internationale de Philosophie*, ano 31, n. 119-120, 1977, como Spinoza experimenta algumas das mesmas definições ao longo de sua obra e nem sempre em textos construídos de forma geométrica.

ser tomada de forma absolutamente literal»⁹. Não parece muito bem fundamentado dizer que o pensamento de Spinoza opera internamente dialeticamente, que seu método é a dialética,¹⁰ mas em todo caso há demonstrações rigorosas em sua argumentação formal. Vamos vê-las. Uma maneira pela qual a *Ética* não deve ser tomada de forma absolutamente literal, pois, por exemplo, Spinoza deixa claro que para demonstrar que existe uma única substância, é preciso partir da hipótese de que existem várias (a demonstração é longa e a evitaremos aqui).¹¹ Como segundo argumento aceitaremos a explicação do porquê Spinoza escolheu o método geométrico e não qualquer outro, que é simplesmente porque a forma geométrica era o protótipo de uma forma de exposição racional da construção de conceitos segundo uma ordem rigorosamente demonstrativa. Efetivamente, Spinoza usa esse método porque é baseado nos *Elementos* de Euclides, uma obra redescoberta no século XVII¹², que influenciou diretamente a prática científica e filosófica de muitos autores. O problema da ordem, mesmo o da *mathesis universalis*, rege a formação discursiva do classicismo¹³. Por esta razão, provavelmente, Spinoza abandonou a forma de diálogo que ele parece ter considerado em primeiro lugar, e retornou ao método euclidiano, aquele utilizado no *Renati Descartes Principiorum Philosophie*. E assim, o “*more geométrico*” é usado como uma forma – forma rigorosa de exposição de ideias – e não como conteúdo, pois o conteúdo não é a forma pura da geometria, mas o significado multifacetado da filosofia. E, portanto, a ordem não é necessária, nem geradora exclusiva da verdade. Pode-se razoavelmente supor que a *Ética* poderia ter existido igualmente sem o “*more geométrico*”, embora, tal como chegou até nós, já não seja mais separável da sua forma; mas esse rigor lógico cria muitas dificuldades na expressão no próprio pensamento de Spinoza. Em todo caso, o método de Spinoza não é o geometrismo¹⁴ e nem a dialética, mas algo mais tradicional, o conhecimento intuitivo, como assinala *Tractatus de Intellectus Emendatione*. É claro que desse quarto grau de conhecimento, deriva a possibilidade de formular definições e a dedutibilidade de propriedades, mas essa não é a forma propriamente dita do “*more geométrico*”, mas sim o método pelo qual pode ser preenchida com conteúdo a forma axiomática que a geometria assume.

4 AS “DUAS ÉTICAS” EM DELEUZE

Outro estudioso dos aspectos formais desta obra é Deleuze. Ele abre caminho para estudos formais de um ponto de vista linguístico, não lógico. A sua tese é a das “duas *Éticas*”: “existem então como que duas *Éticas* coexistentes, uma constituída pela linha ou fluxo contínuo das proposições, demonstrações e corolários, a outra, descontínua, constituída pela linha quebrada ou pela cadeia vulcânica dos escólios”¹⁵. Deleuze pensa que estas duas “*Éticas*” podem ser lidas independentemente uma da outra, com isso ele se distancia do teste de literalidade de Gueroult, por mais que tente continuar o caminho iniciado por este: “Neste sentido, a *Ética* é um livro duplo. Pode ser interessante ler a segunda *Ética* sob a primeira, saltando de um escólio para o outro”¹⁶. Deleuze opõe ao nível de leitura literal – a primeira “*Ética*”, isto é, proposições, demonstrações, corolários –, um nível de leitura – a segunda “*Ética*”, isto é, os escólios – que já não são mais regidos

9 PEÑA, V., *op. cit.*, p. 32.

10 “La textura del pensamiento de Espinosa es dialectica”, Pena, V., *op. cit.*, p. 33; “en el orden deductivo de la Etica se ha colado la dialectica”, *op. cit.*, p. 35.

11 PEÑA, V., *op. cit.*, p. 33 e ss.

12 GEYMONAT, L., *Storia del pensiero filosofico e scientifico* [História do pensamento filosófico e científico], v. III, Garzanti, Milano, 1982. A respeito de Spinoza, Deleuze ressalta: “Ce qui interesse Spinoza clans les mathematiques n'est nullement la geometrie analytique de Descartes mais la methode synthetique d'Euclide” [O que interessa a Spinoza na matemática não é de forma alguma a geometria analítica de Descartes, mas o método sintético de Euclides], in: *Spinoza et le probleme de l'expression* [Spinoza e o problema da expressão], Minuit, Paris, 1968, p. 120, n. 20.

13 FOUCAULT, M., *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas], Gallimard, Paris, 1966, cap. III, 6.

14 Ver Rábade Romeo, S., *El geometrismo como método y como estilo de pensar en Spinoza* [O geometrismo como método e estilo de pensar em Spinoza], *Anales del Seminario de Metafísica*, n. XVII, 1982.

15 Deleuze, G., *op. cit.*, p. 318. Também pode-se encontrar uma pequena análise formal dos livros III e IV em Matheron, A., *Individu et Communauté chez Spinoza*, [Indivíduo e comunidade em Spinoza], Minuit, Paris, 1969.

16 *Ibidem*.

pelas regras da pura dedução lógica, mas pelas do discurso filosófico impuro. E a minha razão para apresentar os escólios como a parte fundamental da obra, é a de que as grandes contribuições estão nestes: “os principais ‘pontos de virada’ da *Ética* estão necessariamente presentes nos escólios”¹⁷.

5 HEGEL E O MÉTODO GEOMÉTRICO

Hegel em suas lições de História da Filosofia fez alguns comentários que sempre estiveram no meio da polêmica sobre o método geométrico: “É natural que o conhecimento que desperta de forma independente tenha primeiro recaído sobre esta forma na qual viu um exemplo tão brilhante; Só nisso a natureza deste conhecimento e seu objeto são completamente mal compreendidos; conhecimento e método matemáticos são meramente conhecimentos formais e completamente inadequados para a filosofia. A cognição matemática apresenta a prova sobre o objeto existente como tal, e não como algo compreendido; falta-lhe completamente o conceito, mas o conteúdo da filosofia é o conceito e o concebido”.¹⁸ Hegel critica Spinoza por adotar o método formal, tão inapropriado para a filosofia, e afirma que, se o fez, significa que não se trata de um local formal, mas sim que é precisamente esse o método que lhe permite mostrar a estrutura da realidade. Em suma, que Spinoza acredita ontologicamente em seu próprio método. Mas, como vimos até aqui, há diversos argumentos que invalidam essa interpretação e o mais forte e formal é, sem dúvida, a tese das “duas *Éticas*” de Deleuze. Embora possamos considerar que o “*more geométrico*” é a ordem de exposição, somente quando podemos separar uma parte que não é conduzida pelas regras da lógica, podemos refutar Hegel – não somente ele mesmo, mas também uma série de interpretações posteriores – dizendo que o método, não sendo uma unidade, não pode ser a imagem isomórfica da realidade aos olhos de Spinoza. Lógica e ontologia não coincidem, método e realidade não têm a mesma estrutura paralela, mas, em todo caso, uma isonomia entre a ordem de produção dos atributos de Deus e a sua expressão formal, da mesma maneira que Pensamento e Extensão são duas séries não análogas, mas autônomas. Porém, como têm a mesma ordem e a mesma concatenação, pode-se afirmar que Spinoza pensava que seu método, sem ser a ordem da realidade, mantinha uma certa conexão.

Da mesma forma que uma *Ética* poderia ter sido dada sem ser “*more geométrico*”, poderia ter havido uma *Ética* em forma dialogada com a mesma estrutura ontológica, isto é, com a causalidade imanente e a expressão de atributos dentro de uma hierarquia, e determinadas relações com Deus, como o conteúdo autêntico da obra, à margem de todo tipo de forma.

6 A TRIPLA LINGUAGEM DA ÉTICA

Deleuze introduziu um programa de investigação que levamos adiante. É isto que diz: “Seria necessário um longo estudo dos procedimentos formais da *Ética* e do papel de cada elemento (definições, axiomas, postulados, etc.).”¹⁹ Ele considera os escólios: “Nós gostaríamos apenas de considerar a função particular e complexa dos escólios.”²⁰ Tentamos dar um passo além, mas partindo da hipótese de que a *Ética* é um livro pluriforme, um conjunto de textos fechados de diferentes formas – linguagens, diz Deleuze – com diferentes isotopias formais.

A análise dos elementos acima mencionados nos leva a distinguir não duas, mas três linguagens, dentro da *Ética* – a análise se circunscreve à primeira parte, mas pensamos que pode ser generalizada para toda a obra. Não vemos uma “dupla linguagem”,²¹ mas uma tripla linguagem que tem uma estrutura hierárquica. A primeira linguagem é formada por proposições, corolários, explicações e axiomas, sem demonstrações – que como veremos têm seu próprio

17 Deleuze G., *op. cit.*, p. 317. Os escólios também são considerados como quebra do “*more geometrico*”, em Parkinson, G. H. R., *Spinoza's Theory of Knowledge*, [Teoria do Conhecimento de Spinoza], Clarendon Press, Oxford, 1964, p. 34.

18 Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* 20 [Lições sobre a História da Filosofia, Obras 20], v. III, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, p. 187.

19 Deleuze G., *op. cit.*, p. 315.

20 *Ibidem*.

21 “É por isso que os escólios mais polêmicos reúnem, num estilo e num tom particulares, os dois gostos supremos da afirmação especulativa (o da substância) e da alegria prática (a dos modos): dupla linguagem, para uma dupla leitura da *Ética*”. (Deleuze G., *op. cit.*, p. 322).

peso – ao contrário do que afirma Deleuze. A segunda linguagem é composta exclusivamente de demonstrações. A terceira e última linguagem é formada pelos escólios, proposições, corolários, axiomas e explicações constituindo a linguagem-objeto. Obviamente, a proposição está no lugar mais baixo, naquele com menor riqueza linguística, e de forma autorreferencial. Cada proposição se refere a si mesma e somente a si mesma. São enunciados fechados em si mesmos, que não se referem nem a linguagens superiores nem a inferiores. Elas são simplesmente uma série de justaposições. A relação entre as diversas proposições é estabelecida pela lógica das demonstrações e pela lógica dos Escólios. As proposições mantêm o uso dos mesmos conceitos, mas em nenhum caso se referem explícita ou implicitamente a outras proposições. Do ponto de vista formal, é assim que os elementos funcionam.

Essas duas lógicas são também duas metalinguagens da linguagem-objeto. A explicação dessa hierarquia de linguagens pode ser encontrada no próprio texto. Já dissemos que as proposições se referem apenas a si mesmas e nunca umas às outras. As proposições usam os conceitos dos axiomas. Os axiomas têm uma necessidade lógica, mas não linguística. As proposições usam conceitos indefinidos. Ou, do ponto de vista linguístico, os axiomas são sintéticos e não analíticos em relação às proposições, isto é, os axiomas são como as definições, antes um esclarecimento terminológico, e não um ponto de partida abstrato do qual todo o sistema deva ser derivado, portanto, não é necessário hierarquizar os axiomas. Às vezes, os corolários (ver Cor. na Prop. VI [Parte 1]: “*per Prop. praeced.*”), referem-se às proposições, determinando uma hierarquia dentro do primeiro nível da linguagem, mas nem estes, nem as proposições, nem os axiomas, referem-se às demonstrações, nem aos Escólios. Isso demonstra a autonomia e homogeneidade da linguagem-objeto.

Por outro lado, as demonstrações sempre se referem a proposições, axiomas e corolários (ver Dem. na Prop. V, “*per Prop. I*”, “*per Defin. 3 et Axiom. 6*”), e nunca nos Escólios, portanto, pode-se falar de sua função metalinguística. Mais acima estão os Escólios que sempre se referem a demonstrações, proposições, axiomas e corolários, e conseqüentemente estão em um nível metalinguístico mais alto, isto é, de segunda ordem. Com isso, a hierarquia das linguagens fica clara: há três “*Éticas*”, mas apenas uma filosofia, apenas uma metafísica.

Essa estrutura formal impede leituras literais se olharmos para sua autonomia como linguagens, cada uma baseada em uma lógica diferente, e também impede a leitura separada das três linguagens se olharmos para sua heteronomia, ou seja, sua hierarquização.

7 ANÁLISE DE ESTATÍSTICAS LEXICAIS

A seguir faremos uma análise linguística, baseada nas relações semânticas utilizadas na elaboração do “*thesaurus*”²² e também nos rudimentos da linguística lexical,²³ para podermos perceber a especificidade de cada linguagem e assim comprovar a nossa tese.

Começaremos pela análise dos Escólios para comprovar a tese das “duas *Éticas*”, do ponto de vista da nossa abordagem formal. Observando as proposições fazemos uma seleção representativa, praticamente exaustiva, de dezessete (17) descritores unitermo,²⁴ normalizados para o nominativo: (1-AETERNITAS, 2-AFFECTIONES, 3-ATTRIBUTUS, 4-CAUSA, 5-COGITATIO, 6-CORPUS, 7-DEUS, 8-ESSE, 9-ESSENTIA, 10-EXISTENTIA, 11-IDEA, 12-INTELLECTUS, 13-MODUS, 14-POTENTIA, 15-POTESTAS, 16-RES, 17-VOLUNTAS)²⁵ e de cinco (5) não descritores (sinônimos: 18-NATURAM,

22 O “*thesaurus*” são linguagens documentárias, isto é, léxicos classificados alfabeticamente e semanticamente e, portanto, reúnem as funções de um dicionário e de uma classificação de assuntos ao mesmo tempo. (Ver Chaumier, J., *Analisis y lenguajes documentales* [Análise e linguagens documentais], Mitre, Barcelona, 1986.

23 Ver Muller, Ch., *Initiation a la statistique linguistique* [Introdução à estatística linguística], Librerie Larousse, Paris, 1968; para as questões de semântica ver Greimas, A. J., *Semantique structurale* [Semântica estrutural], Librerie Larousse, Paris, 1966.

24 Por “descritor unitermo” se entende um descritor de uma só palavra; por “descritor” entende-se mais de uma “palavra-chave”, mais de uma representação de um conceito sem ambigüidades (são lexemas com semema reconhecido), após a normalização e redução do vocabulário; por “não- descritores” entendem-se termos equivalentes, como sinônimos (são lexemas diferentes que têm um mesmo semema).

25 Usamos a edição canônica de Gebhardt, C., (*Spinoza*) *Opera*, v. II, Heidelberg, 1924.

19-OMNIUM RERUM, 20-QUICQUID EST, 21-REALITAS, 22-SUBSTANTIAM), extraídos do mesmo texto. Além disso, arbitrariamente e a priori, determinamos mais 5 descritores, de caráter bastante geral (PSICOLOGIA-2, 11, 12, 17; EPISTEMOLOGIA- 5,11,12; ONTOLOGIA-3, 7, 8, 9, 10, 13, 22; FÍSICA-4, 6, 14, 18; POLÍTICA-15), com a função de delimitar os campos semânticos.²⁶ A profundidade de indexação é 1/22.

A seguir, compararemos esses dados da linguagem objeto (proposições) com aqueles da metalinguagem (Escólios) para ver as características diferenciais. Baseamo-nos em razões puramente estatísticas.²⁷

Pode-se observar que no nível dos Escólios há muitos conceitos “novos”, ou seja, descritores não utilizados em línguas inferiores: MENTIS, HOMINIS, VERITATE, NOTIONES COMMUNES, COGNITIO, MODIFICATIONES, CONCEPTU REI, NUMERUM, (Esc. II da Prop. VIII); VERUM, PRAEJUDICIIS, PARTIBUS, PERFECTIONEM, CERTITUDINEM (Esc. da Prop. XI); JUDICIO, SUBSTANTIAM EXTENSAM, SUBSTANTIAM CORPOREA, QUANTITAS, ARGUMENTUM, SCRIPTORES, CIRCULUM, CIRCUMFERENTIAM, STATU, VACUUM, IMAGINATIONE (Esc. da Prop. XV); ANGULOS, ADVERSARI, OMNIPOTENTIA, VULGO, NOMINE (Esc. da Prop. XVII); VERBO, SENSU (Esc. da Prop. XXV); CONFUSIONEM, PERCEPTA, INTELLECTIONES (Esc. da Prop. XXXI); LUCE, DEFINITIONE, DEFECTUS (Esc. I da Prop. XXXIII); PRODUCTAS, SENTENTIAM, ANIMUM, LIBERTATEM, SCIENTIAE, DECRETO, MUTATIONE, PHILOSOPHI, RATIO, IMPERFECTIONEM, BONAE, MALAE, OPINIONEM, SCOPUM (Esc. II da Prop. XXXIII). A riqueza semântica dos Escólios é evidente. Isso quer dizer que eles falam sobre muito mais coisas do que as outras linguagens inferiores. Além disso, além das referências intratextuais, é preciso ressaltar as intertextuais, palavras como PHILOSOPHI, OPINIONEM, SCRIPTORES, ADVERSARI, são conceitos que relacionam o texto da *Ética* com outros textos exteriores à obra, como por exemplo, Aristóteles. Este é o fenômeno da intertextualidade. Na *Ética* somente os Escólios estruturam a intertextualidade, de modo que a metalinguagem é a linguagem de máxima abertura. E é essa característica a que permite aos Escólios abrir novos campos semânticos – que é a riqueza linguística anteriormente mencionada –, por exemplo: geométrico, CIRCULUM, CIRCUMFERENTIAM, ANGULUS; matemática, NUMERUM, QUANTITATE; gramática geral, NOMINE, SENTENTIAM. Além desses novos campos semânticos, há uma evidente ampliação daqueles que já estavam presentes na linguagem-objeto. Esta é a demonstração linguística que oferecemos da tese das “duas *Éticas*”.

Se a tese deleuziana for aceita, deve-se levar em conta que não há variação semântica entre as demonstrações e as proposições. Deleuze mantém a indistinção entre o que chamamos de linguagem-objeto e metalinguagem. Entretanto, essa tese é completamente refutada quando se verifica o aumento dos campos semânticos da metalinguagem em relação à linguagem-objeto. Vamos ver os dados: RATIO, RATIONES, ORDINAE, NATURAE CORPORAE, IMPOTENTIA, ENTE ABSOLUTE INFINITO, CIRCULUS (Dem. *Aliter* da Prop. XI); PROPRIETATES, GENERE (Dem. da Prop. XVI); LEGIBUS, COACTUS, (Dem. da Prop. XVII); HYPOTHESIN, UNIVERSALES, PRIMUM, NECESSITATE, DURATIONEM (Dem. da Prop. XXI); RES CONTINGENS (Dem. da Prop. XXIX); NATURE ORDO (Dem. da Prop. XXXIII). Os descritores “novos” são poucos, mas suficientes para determinar um incremento de informação dentro dos campos semióticos da linguagem das

26 Por “campo semântico” (“*Begriffsfeld*”) entendemos um conjunto de unidades lexicais consideradas como uma hipótese de trabalho, a fim de demonstrar, de acordo com nossa interpretação do léxico spinozano, que há uma organização estrutural subjacente a alguns grupos de lexemas.

27 De qualquer forma, aqui não nos interessam frequências estatísticas, que já são tratadas de forma excelente em Guéret, M.; Robinet, A.; Tombeur, P., *Spinoza. Ethica: concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives* [Spinoza. *Ética. Concordâncias, Índice, Listas de frequência, Tabelas comparativas*]. Publicações CETEDOC, Université Catholique de Louvaine, Louvaine-la-Neuve, 1977, (66. 916 palavras e 2.309 palavras-lema) e que tratam a *Ética* como um texto. Entretanto, aqui trataremos a obra como três linguagens separadas e o que nos interessa não é o número de ocorrências que cada palavra tem na totalidade ou em cada linguagem, mas sim quais palavras não aparecem nas linguagens inferiores à considerada. Buscamos a relação da riqueza semântica entre as linguagens e não entre os textos.

proposições. ORDO-LEGIBUS-RATIO-HYPOTHESIN são termos próprios da lógica, são conceitos metacientíficos que aparecem pela primeira vez, e em alguns casos exclusivamente, na linguagem da obra. Embora, do ponto de vista qualitativo, a metalinguagem das demonstrações seja a linguagem mais repetitiva e a mais pobre. Isso pode ser observado por sua função semântica, que não é derivada tanto dos substantivos e substantivações que formam os campos semânticos, mas dos verbos e locuções verbais. Observando comparativamente a função semântica das três línguas, encontramos: que os Escólios têm uma variedade muito ampla de verbos e não são repetitivos sequencialmente; que, por outro lado, os elementos da linguagem-objeto têm um mínimo de uso verbal, INTELLIGO, DICITUR nas definições, EST, HABET nas proposições e SEQUITUR nos corolários. Por outro lado, a função semântica das demonstrações é potentíssima: SI-HABENT/ ERGO POSSUNT/ADEOQUE-ESSE NON POTEEST (Dem. da Prop. VI); IN-NON POSSUNT DARI/ HOC EST/ ADEOQUE-ESSE/ SIVE-NON POTEEST (Dem. da Prop. XI); SI-NEGAS/ NON EXISTERE/ ERGO-NON INVOLVIT/ EST ABSURDUM ERGO (Dem. da mesma Prop. *Aliter*); CONTRADICTIONEM ENVOLVIT (Dem. da Prop. XXVII); ID-EST/ ADEOQUE-EST/ EX QUO ETIAM SEQUITUR/ NAM-SI-FALSA ESSET/ QUOD EST ABSURDUM e devemos adicionar a constante QUO ERAT DEMONSTRANDUM. Em conclusão, as demonstrações não são vazias de conteúdo e, portanto, não apenas os escólios e as proposições têm uma especificidade semântica.

8 A TESE DAS “TRÊS ÉTICAS”

Nossa tese das “três Éticas” serve para dissolver o problema do “*more geométrico*”. E se dissolve justamente pelo papel das demonstrações dentro do plano da *Ética*. As demonstrações são o discurso sobre as proposições, são a lógica que impõe uma forma de relação entre elas. Os escólios também aplicarão sua lógica, mas não sobre a pureza das proposições, mas sobre a lógica das demonstrações. Portanto, estes têm uma função capital. Nós já vimos isso. Por um lado, o crescimento reduzido dos campos semânticos e, por outro, a incrível potência da função semântica, demonstram que não existe apenas método geométrico puro, lógica axiomática pura, mas também expressão linguística. Demonstrações como a da proposição XVI, formalizadas, perdem toda a sua riqueza semântica e reduzem toda a sua significação filosófica. O que significa que numa análise lógica escapa toda a questão do significado, tão importante para a filosofia, e que por outro lado, uma análise linguística formal a respeita. Se é possível uma hermenêutica do discurso matemático, como Saccheri realiza com o quarto teorema de Euclides, dando origem às geometrias não euclidianas, então ainda mais o será um discurso que, por mais forjado que seja na dedução axiomática, se realiza com palavras e não com funções ou números.

Spinoza está tentando nos enganar. A *Ética* tem sido, sem dúvida, uma areia movediça para a historiografia. O “*mos*”, a forma, foi confundido com o método, esquecendo que era um conhecimento intuitivo; acreditava-se que a forma era igual ao conteúdo e que o conteúdo era a representação da realidade, quando forma e conteúdo não coincidiam; finalmente, foi deixado às demonstrações como o último reduto do geometrismo spinozano. Mas, na realidade, a *Ética* é um livro organizado hierarquicamente em linguagens diversas, que não deixam de ter sua própria riqueza semântica, onde os erros da forma não deixam abafar o conteúdo. E por isso se caiu na armadilha do método, como quem cai no paradoxo do mentiroso, esquecendo-se de distinguir os níveis.

Deve-se entender, então, que as palavras não são símbolos matemáticos tautológicos, são signos, e que, portanto, a *Ética* de Spinoza não é um cálculo dedutivo, mas essencialmente uma narrativa de conceitos, malgrado a sua forma geométrica.





RESUMOS DOS ARTIGOS

PSICODELIA CLÍNICA E EXPERIÊNCIA NARRATIVA: SPINOZA E A JORNADA DE APRENDIZAGEM DOS AFETOS

ALESSANDRO GONÇALVES CAMPOLINA

RESUMO

A experiência psicodélica pode ser compreendida como uma aprendizagem experiencial que atravessa estágios de preparação, experimentação e integração, marcados por variações de intensidade afetiva. O processo pode ser concebido como um fluxo contínuo de afetos que modulam a potência de agir do sujeito ao longo de encontros transformadores. A integração destes afetos se conecta às estruturas precoces de apego descritas por John Bowlby, influenciando padrões relacionais e a forma de se afetar e ser afetado. No plano estético-clínico, a experiência psicodélica encontra analogia na dramaturgia cinematográfica, onde variações narrativas – tragédia, farsa, melodrama e comédia – desencadeiam modulações éticas e perceptivas. Liberdade e disciplina, nesse contexto, tornam-se vetores da individuação e da transfiguração dos modos de existência. A psicodelia clínica, assim, se afirma como arte do encontro e cartografia do desejo, em consonância com a ética de Spinoza, na qual pensar é aumentar a potência de existir em intersecções narrativas.

PALAVRAS-CHAVE

Terapia psicodélica. Afeto. Apego. Spinoza. Ética narrativa.

CLINICAL PSYCHEDELIA AND NARRATIVE EXPERIENCE: SPINOZA AND THE JOURNEY OF AFFECTIVE LEARNING

ABSTRACT

The psychedelic experience can be understood as experiential learning that unfolds across stages of preparation, experimentation, and integration, marked by variations in affective intensity. The process can be conceived as a continuous flow of affects that modulate the subject's power to act through transformative encounters. The integration of these affects connects with early attachment structures as described by John Bowlby, shaping relational patterns and the ways one affects and is affected. On the aesthetic-clinical plane, the psychedelic experience finds an analogy in cinematic dramaturgy, where narrative variations – tragedy, farce, melodrama, and comedy – trigger ethical and perceptual modulations. Within this context, freedom and discipline become vectors of individuation and transfiguration of modes of existence. Clinical psychedelia thus asserts itself as an art of encounter and a cartography of desire, in resonance with Spinoza's ethics, wherein thinking increases the power of existing through narrative intersections.

KEYWORDS

Psychedelic. Therapy. Affect. Attachment. Spinoza. Narrative ethics.



SPINOZA E A CRÍTICA AOS LÍDERES RELIGIOSOS: UMA ABORDAGEM POLÍTICA DO FANATISMO
Brena Kátia Xavier da Silva

RESUMO

O artigo analisa a relação entre religião, poder político e fanatismo a partir da filosofia de Benedictus de Spinoza, especialmente do *Tratado Teológico-Político*. Partindo da tese spinozana de que o medo e a esperança são os principais afetos que alimentam a superstição e a servidão humana, investigamos como líderes religiosos e agentes políticos instrumentalizam a fé para produzir obediência, silenciamento do dissenso e enfraquecimento da democracia. Como metodologia utilizamos o estudo exegético das obras de Spinoza articulada a uma interpretação do contexto político-religioso brasileiro contemporâneo. Demonstra-se que a fusão entre religião e governo favorece a proliferação do fanatismo, transforma dogmas em dispositivos de controle social e compromete princípios fundamentais como a liberdade de expressão e a laicidade do Estado. Argumenta-se que, para Spinoza, o verdadeiro fim da república não é a submissão dos indivíduos pelo medo, mas a possibilidade de uma liberdade através do conhecimento, condição necessária para a vida comum e para a preservação do direito natural. Conclui-se que a atualidade do pensamento spinozano reside em sua capacidade de desvelar os mecanismos afetivos e políticos que sustentam o obscurantismo religioso, oferecendo instrumentos conceituais para a defesa da autonomia do pensamento, da separação entre religião e poder civil e da liberdade como fundamento da vida democrática.

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. Fanatismo religioso. Superstição. Estado. Liberdade de expressão.

SPINOZA AND THE CRITIQUE OF RELIGIOUS LEADERS: A POLITICAL APPROACH TO FANATICISM

ABSTRACT

This article examines the relationship between religion, political power, and fanaticism through the philosophy of Benedictus de Spinoza, with particular emphasis on the *Theological-Political Treatise*. Drawing on the Spinozist thesis that fear and hope are the primary affects sustaining superstition and human servitude, the study analyses how religious leaders and political agents instrumentalise faith in order to produce obedience, silence dissent, and weaken democratic life. Methodologically, the article adopts an exegetical reading of Spinoza's works, articulated with a critical interpretation of the contemporary Brazilian politico-religious context. It is argued that the fusion of religion and government encourages the proliferation of fanaticism, transforms dogma into mechanisms of social control, and undermines fundamental principles such as freedom of expression and the secular character of the State. From a Spinozist perspective, the article contends that the true end of the republic is not the subjugation of individuals through fear, but the possibility of freedom through knowledge, a necessary condition for common life and for the preservation of natural right. It concludes that the enduring relevance of Spinoza's thought lies in its capacity to expose the affective and political mechanisms that sustain religious obscurantism, thereby offering conceptual resources for the defence of intellectual autonomy, the separation between religion and civil power, and freedom as the foundation of democratic life.

KEYWORDS

Spinoza. Religious fanaticism. Superstition. State. Freedom of expression.



RELAÇÃO ENTRE ALEGRIA E APRENDIZAGEM: UM DIÁLOGO ENTRE ESPINOSA E VYGOTSKY

FÁTIMA MARIA ARAÚJO BERTINI

RESUMO

O presente artigo aborda a relação entre o afeto de alegria e a aprendizagem, estabelecendo um diálogo entre as perspectivas filosóficas de Espinosa e a teoria de Vygotsky. Para Espinosa, a alegria é um aumento da potência e perfeição do ser, essencial para o desenvolvimento humano e para alcançar a felicidade, que é vista como a realização máxima do *conatus*. O artigo destaca a importância de compreender os próprios afetos de forma clara e distinta, associando a alegria ao conhecimento intuitivo e ao amor a Deus. Vygotsky, por sua vez, enfatiza a afetividade, incluindo a alegria, como elemento central no processo de aprendizagem e desenvolvimento. Ele defende que as emoções impulsionam a motivação, a consciência e a eficácia do aprendizado e que o professor desempenha um papel crucial como mediador, conectando os alunos ao conhecimento. O texto propõe que a educação deve ser um espaço de encontros alegres, que aumentem a potência de agir e promovam aprendizagens significativas. A alegria é vista como um fator essencial para o desenvolvimento integral.

PALAVRAS-CHAVE

Alegria. Espinosa. Desenvolvimento. Aprendizagem. Vygotsky.

THE RELATIONSHIP BETWEEN JOY AND LEARNING: A DIALOGUE BETWEEN SPINOZA AND VYGOTSKY**ABSTRACT**

This article addresses the relationship between the emotion of joy and learning, establishing a dialogue between the philosophical perspectives of Spinoza and Vygotsky's theory. For Spinoza, joy is an increase in the power and perfection of being, essential for human development and for achieving happiness, which is seen as the ultimate realization of *conatus*. The article highlights the importance of understanding one's own emotions clearly and distinctly, associating joy with intuitive knowledge and love for God. Vygotsky, in turn, emphasizes affectivity, including joy, as a central element in the learning and development process. He argues that emotions drive motivation, awareness, and learning effectiveness, and that teachers play a crucial role as mediators, connecting students to knowledge. The text proposes that education should be a space for joyful encounters that increase the power to act and promote meaningful learning. Joy is seen as an essential factor for integral development.

KEYWORDS

Joy. Espinosa. Development. Learning. Vygotsky.

**AS PAIXÕES ALEGRES COMO CAMINHO PARA UMA AFETIVIDADE ATIVA**

FLAVIO LUIZ DE CASTRO FREITAS

ZILMARA DE JESUS VIANA DE CARVALHO

ISNARA FRAZÃO

RESUMO

O objetivo do presente trabalho consiste em apresentar o problema das paixões alegres em Espinosa a partir da leitura proposta por Gilles Deleuze. Para o aprimoramento deste trabalho, adotou-se o método de análise textual, tendo

como principais referências a obra-prima de Espinosa *Ética* demonstrada segundo a ordem geométrica, bem como Espinosa: *Filosofia Prática* (1972) e *Espinosa e o problema da expressão* (1968), importantes trabalhos de Gilles Deleuze sobre a filosofia Espinosana. Nosso primeiro objetivo consiste em explicitar o conceito de paixão, conforme apresentado no livro III da *Ética*. As paixões derivam exclusivamente de ideias confusas, nas quais o corpo padece pela ação de algo externo, podendo, assim, experimentar tanto um aumento da potência de agir (alegria) quanto sua diminuição (tristeza). Portanto, no âmbito das paixões – isto é, dos afetos dos quais não somos causa –, podemos experimentar paixões tristes mas também paixões alegres. Em seguida, buscaremos localizar o problema das paixões alegres na gnosiologia Espinosana, evidenciando a relação entre teoria do conhecimento e vivência afetiva. Por fim, apresentaremos a relevância das paixões alegres na passagem para uma afetividade ativa. Contudo, Espinosa busca compreender as paixões humanas de modo que estas não suscitem tristeza nem se oponham a razão, nessa direção, Deleuze nos indica a potencialidade das alegrias passivas como afirmativas da vida e ponto de partida para a construção de afetos ativos.

PALAVRAS-CHAVE

Espinosa. Deleuze. Paixão. Alegria. Afetividade.

JOYFUL PASSIONS AS A PATH TO ACTIVE AFFECTIVITY

ABSTRACT

The aim of this paper is to present the problem of joyful passions in Spinoza, based on the interpretation proposed by Gilles Deleuze. For the improvement of this work, the method adopted was textual analysis, having as main references the Spinoza's masterpiece *Ethics Demonstrated in Geometrical Order*, as well as on Spinoza: *Practical Philosophy* (1972) and *Spinoza and the Problem of Expression* (1968), important works by Gilles Deleuze on Spinozist philosophy. Our first objective is to make explicit the concept of passion, as presented in Book III of the *Ethics*. Passions derive exclusively from confused ideas, in which the body suffers the action of an external cause, and can thus experience both an increase in the power to act (joy) and its decrease (sadness). Therefore, in the scope of passions – that is, of affects for which we are not the cause –, we can experience sad passions but also joyful passions. Next, we seek to locate the problem of joyful passions in Spinoza's gnoseology, highlighting the relationship between theory of knowledge and affective experience. Finally, we will present the relevance of joyful passions in the passage to an active affectivity. However, Spinoza aims to understand human passions in such a way that they do not arouse sadness or oppose reason, in this direction; Deleuze indicates the potentiality of passive joys as affirmative of life and a starting point for the construction of active affects.

KEYWORDS

Spinoza. Deleuze. Passion. Joy. Affectivity.



UM BREVE ESTUDO SOBRE O ESTATUTO ONTOLÓGICO DA LIBERDADE NO LIVRO I DA ÉTICA DE ESPINOZA

FRANCISCO GABRIEL MARQUES DE ALMEIDA CAROBA

RESUMO

No debate no interior da ética filosófica, a liberdade é um conceito central. Determinar acerca do estatuto da liberdade humana em suas categorias imanentes

é uma tarefa árdua de vários filósofos na tradição ocidental nesse debate ético. Um *locus classicus* que existe nessa discussão é a de liberdade enquanto “livre-arbítrio”, entendida como a completa indeterminação da vontade humana diante dos seus objetos de escolha. Entender a liberdade enquanto autodeterminação absoluta da capacidade volitiva humana encontra rivalizadores, dentre ele o notável filósofo holandês que em sua *Ética* defende uma noção de liberdade que é indissociável de sua própria explicação sobre o Real em sua totalidade. Explicar a relação íntima entre ontologia e ética ou da relação fundamental e fundante do primeiro com relação ao segundo que encontramos no Livro I dessa obra de Spinoza nos auxiliará a compreender como o conceito de liberdade em seu estatuto fundamentalmente ontológico, a partir das noções de “Substância” e “Modos”, se diferencia da noção de *libertas indifferentiae*.

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. Ética. Ontologia. Liberdade.

A BRIEF STUDY ON THE ONTOLOGICAL STATUS OF FREEDOM IN BOOK I OF SPINOZA’S ETHICS**ABSTRACT**

In the debate within philosophical ethics, freedom is a central concept. Determining the status of human freedom in its immanent categories is an arduous task for many philosophers in the Western tradition in this ethical debate. A *locus classicus* that exists in this discussion is that of freedom as “free will,” understood as the complete indeterminacy of the human will in the face of its objects of choice. Understanding freedom as the absolute self-determination of human volitional capacity finds rivals, among them the notable Dutch philosopher who, in his *Ethics*, defends a notion of freedom that is inseparable from his own explanation of the Real in its entirety. Explaining the intimate relationship between ontology and ethics, or the fundamental and founding relationship of the former with regard to the latter, which we find in Book I of Spinoza’s work, will help us understand how the concept of freedom in its fundamentally ontological status, based on the notions of “Substance” and “Modes,” differs from the notion of *libertas indifferentiae*.

KEYWORDS

Spinoza. Ethics. Ontology. Freedom.

**O DÉBITO DE HANS JONAS À SPINOZA: A TEORIA DO ORGANISMO JONASIANA ENQUANTO DEPENDENTE DA ONTOLOGIA SPINOZANA**

FRANCISCO VALE LIMA

CLÉVER LUIZ FERNANDES

RESUMO

O presente artigo pretende demonstrar como a teoria do organismo de Hans Jonas é, em sua essência, dependente da ontologia de Baruch Spinoza. Para tanto procederemos, inicialmente, com uma breve exposição da estrutura ontológica spinozana, apresentando suas principais categorias, ainda que não seja nosso intento exauri-las, como destaque para um esboço conceitual de sua doutrina da substância. Em seguida, esboçaremos a teoria do organismo jonasiana e, neste diapasão, já estabeleceremos um paralelo entre esta teoria e a anterior permitindo-nos, assim, atingir nosso objetivo, qual seja: o de estabelecer um paralelo entre as duas correntes filosóficas evidenciando as heranças diretas da teoria spinozana presente na teoria jonasiana do organismo, neste cenário,

destacam-se a rejeição ao dualismo substancial em favor de um monismo (que Jonas nomeia de monismo integral e Spinoza articula como sendo irrestrito).

PALAVRAS-CHAVE

Hans Jonas. Spinoza. Teoria do organismo. Substância. Vida.

HANS JONAS' DEBT TO SPINOZA: THE JONASIAN THEORY OF THE ORGANISM AS DEPENDENT ON SPINOZA'S ONTOLOGY

ABSTRACT

This article aims to demonstrate how Hans Jonas' theory of the organism is, in essence, dependent on Baruch Spinoza's ontology. To this end, we will initially proceed with a brief exposition of Spinoza's ontological structure, presenting its main categories, although it is not our intention to exhaust them, highlighting a conceptual outline of his doctrine of substance. Next, we will outline the Jonasian theory of organism and, in this vein, we will establish a parallel between this theory and the previous one, thus allowing us to achieve our objective, which is to establish a parallel between the two philosophical currents, highlighting the direct legacies of the Spinozian theory present in the Jonasian theory of organism and, in this scenario, the rejection of substantial dualism in favor of a monism (which Jonas calls integral monism and Spinoza articulates as being unrestricted).

KEYWORDS

Hans Jonas. Spinoza. Theory of organism. Substance. Life.



SPINOZA E TEORIA DOS SISTEMAS

GIONATAN CARLOS PACHECO

RESUMO

Neste trabalho buscamos mostrar que, em certa medida, Spinoza antecipou princípios de teorias atuais sobre sistemas, e como estas nos servem para jogar luz acerca de princípios utilizados por Spinoza, mas não explicitamente definidos. Buscamos na *Ética* princípios como do limiar de entropia, da interdependência, da não-linearidade de propagação, da homeostase, da entropia e da hierarquia de dependência.

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. Princípios. Teoria dos sistemas. Mente. Ciência da complexidade.

SPINOZA AND SYSTEMS THEORY

ABSTRACT

In this work, we seek to show that, to a certain extent, Spinoza anticipated principles of current systems theories, and how these serve to shed light on principles used by Spinoza, but not explicitly defined. We look to the *Ethics* for principles such as the entropy threshold, interdependence, non-linearity of propagation, homeostasis, entropy, and the hierarchy of dependence.

KEYWORDS

Spinoza. Principles. Systems theory. Mind. Complexity science.



A AMIZADE COMO RESISTÊNCIA: SPINOZA E LA BOÉTIE DIANTE DAS RELAÇÕES SERVIS

HENRIQUE LIMA DA SILVA

RESUMO

O artigo analisa a noção de amizade em Étienne de La Boétie e Benedictus de Spinoza como alternativa ética e política às relações de servidão. Em La Boétie, a amizade é apresentada no *Discurso da Servidão Voluntária* como vínculo entre iguais que preservam a memória da liberdade, contrapondo-se às relações servis que sustentam o poder do tirano. A amizade, segundo ele, deve basear-se na reciprocidade e na virtude, e não em idolatria ou submissão, pois quando ultrapassa seus limites, contribui para a constituição da tirania. Spinoza, por sua vez, compreende a amizade como um afeto alegre que fortalece os homens por meio da razão e da utilidade comum. A amizade spinozana se funda na firmeza e na generosidade: a primeira, voltada à conservação racional de si; a segunda, ao auxílio mútuo e à união entre os semelhantes. O artigo propõe, assim, uma leitura comparada entre os dois autores, destacando como a amizade pode operar como uma forma de resistência ativa contra a dominação e um fundamento positivo da liberdade coletiva.

PALAVRAS-CHAVE

Amizade. Servidão. Tirania. Ética. Política.

L'AMITIÉ COMME RÉSISTANCE : SPINOZA ET LA BOÉTIE FACE AUX RELATIONS SERVILES

RÉSUMÉ

Cet article propose une lecture croisée de La Boétie et Spinoza autour du thème de l'amitié, envisagée comme une alternative éthique et politique aux relations de servitude. Dans le *Discours de la servitude volontaire*, La Boétie souligne que l'amitié véritable repose sur la réciprocité entre égaux et peut s'opposer aux dynamiques qui engendrent et maintiennent le pouvoir tyrannique. Lorsque l'amitié se transforme en flatterie ou en soumission, elle contribue à la formation du tyran. Spinoza, quant à lui, conçoit l'amitié comme un affect joyeux qui naît de la raison et de l'utilité partagée. L'amitié spinoziste s'exprime par la fermeté (le désir de persévérer dans son être) et par la générosité (le souci d'aider les autres selon la raison). Ainsi, pour les deux penseurs, l'amitié constitue un fondement pour la liberté individuelle et collective, ainsi qu'une force de résistance contre les formes d'asservissement.

MOTS-CLÉS

Amitié. Servitude. Tyran. Éthique. Politique.



SPINOZA, A EDUCAÇÃO E SEUS LIMITES: DA APRENDIZAGEM AO EXERCÍCIO DA DOCÊNCIA CURATIVA

KARINE VIEIRA MIRANDA

DANIELA RIBEIRO ALVES

RESUMO

O presente texto trata do filósofo seiscentista holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677), sob uma perspectiva educacional. Nosso objetivo é explorar o lugar do ensino em sua filosofia, acompanhando sua jornada de discente a docente, de aprendiz a mestre. O texto destaca o pioneirismo desse viés pedagógico spinozano na obra *Spinoza como Educador*, de William Louis Rabenort. A análise se aprofunda nos limites da docência para Spinoza, examinando sua recusa em lecionar na UNIVERSIDADE DE HEIDELBERG e suas

interações com correspondentes como Johannes Casearius, Willem van Blyenbergh e Albert Burgh, sendo as correspondências de Spinoza vistas como um importante instrumento didático. Por fim, o texto apresenta a filosofia spinozana como um projeto pedagógico e curativo, focado na “emenda do intelecto” e na “cura da mente” por meio da razão.

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. Educação. Filosofia. Docência. Cura.

SPINOZA, EDUCATION AND ITS LIMITS: FROM LEARNING TO THE PRACTICE OF CURATIVE TEACHING

ABSTRACT

The present text is about the 17th-century Dutch philosopher Benedictus de Spinoza (1632-1677) from an educational perspective. Our goal is to explore the role of teaching in his philosophy, following his journey from student to teacher, from apprentice to master. The text highlights the pioneering nature of this Spinozan pedagogical approach in the work *Spinoza as Educator*, by William Louis Rabenort. The analysis delves into the limits of teaching for Spinoza, examining his refusal to lecture at the UNIVERSITY OF HEIDELBERG and his interactions with correspondents such as Johannes Casearius, Willem van Blyenbergh, and Albert Burgh. Spinoza’s correspondence is seen as an important didactic tool. Finally, the text presents Spinoza’s philosophy as a pedagogical and curative project, focused on the “emendation of the intellect” and the “cure of the mind” through reason.

KEYWORDS

Spinoza. Education. Philosophy. Teaching. Cure.



RAZÃO, CONATUS E AFETOS: O CAMINHO SPINOZANO PARA A LIBERDADE

KÍVINA DE OLIVEIRA RIBEIRO

RESUMO

O artigo investiga a concepção spinozana de liberdade e beatitude, destacando o aperfeiçoamento do intelecto e a ordenação dos afetos. Para Spinoza, a verdadeira liberdade não é escolha arbitrária, mas compreensão racional da ordem necessária da Natureza, afastando-se dos afetos passivos. O conhecimento adequado permite substituir ideias inadequadas por claras e distintas, conduzindo à beatitude, alegria duradoura e independente de bens externos. O *conatus*, esforço de perseverar no existir, articula-se à ordenação dos afetos: enquanto os passivos geram servidão, os ativos, guiada pela razão, aumentam potência e bem-estar. A vida racional, mediada pela razão, torna-se caminho para a verdadeira liberdade e realização da essência humana

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. Liberdade. Beatitude. Intelecto. Afetos.

REASON, CONATUS, AND AFFECTS: SPINOZA’S PATH TO FREEDOM

ABSTRACT

This article investigates Spinoza’s conception of freedom and beatitude, highlighting the perfection of the intellect and the ordering of affects. For Spinoza, true freedom is not an arbitrary choice, but a rational understanding of the necessary order of Nature, moving away from passive affects. Adequate

knowledge allows us to replace inadequate ideas with clear and distinct ones, leading to beatitude, a lasting joy independent of external goods. *Conatus*, the effort to persevere in existence, is linked to the ordering of affects: while passive affects generate servitude, active affects, guided by reason, increase potency and well-being. The rational life, mediated by reason, becomes the path to true freedom and the fulfilment of the human essence.

KEYWORDS

Spinoza. Freedom. Beatitude. Intellect. Affects.





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. O texto pode ser escrito nas principais línguas ocidentais: francês, inglês, espanhol, alemão e italiano, além do português, obviamente. Sempre que possível, procuraremos garantir um percentual mínimo de 80% dos textos publicados serem 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 entrevistas que tenham interesse e se enquadrem no perfil editorial da revista, bem como 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

A **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** foi editada semestralmente (nos meses de julho e dezembro) até o ano de 2018 (inclusive), quando passou a ter periodicidade anual. Nos anos de 2019, 2020, 2021 e 2022 teve periodicidade anual. Levando em consideração critérios classificatórios de nossa revista, no ano de 2023 alteramos novamente a periodicidade para semestral, com uma edição no mês de julho e outra no mês de dezembro. E, em 2024, novamente atendendo critérios editoriais e visando a melhoria do fluxo editorial, passamos a adotar o sistema de “fluxo contínuo” com periodicidade anual, no qual os textos vão sendo publicados à medida em que a avaliação for finalizada e o texto aprovado. No início do ano seguinte, publicaremos uma edição integral com todos os textos publicados no ano anterior.



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) ou *Times new-roman*, 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* ou *Resumen* e *Mots-Clés* ou *Keywords* ou *Palabras clave* 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 Frago. 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
JANEIRO DE 2026.