



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**FIDEL JAFFER CORREIA SILVA**

**A DOCTRINA DOS AFETOS NO PENSAMENTO DE SPINOZA**

**João Pessoa**

**2025**

**FIDEL JAFFER CORREIA SILVA**

**A DOUTRINA DOS AFETOS NO PENSAMENTO DE  
SPINOZA**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba-UFPB, como requisito final para obtenção do título de Mestre em Filosofia.**

**Orientador: Prof. Dr. Sérgio Luis Persch.**

**João Pessoa**

**2025**

**Catálogo na publicação**  
**Seção de Catalogação e Classificação**

S586d Silva, Fidel Jaffer Correia.

A doutrina dos afetos no pensamento de Spinoza /  
Fidel Jaffer Correia Silva. - João Pessoa, 2025.  
77 f. : il.

Orientação: Sérgio Luis Persch.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Filosofia - Spinoza. 2. Deus. 3. Natureza do  
corpo. 4. Natureza da Mente. 5. Afetos -  
Caracterização. I. Persch, Sérgio Luis. II. Título.

UFPB/BC

CDU 13(043)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA**

Aos vinte e oito dias do mês de agosto de dois mil e vinte e cinco, às 14:00 hs, reuniram-se os membros da Comissão Examinadora constituída para examinar a Dissertação de Mestrado do mestrando **Fidel Jaffer Correia Silva**, candidato ao grau de Mestre em Filosofia. A Banca foi constituída pelos professores: Dr. Sérgio Luís Persch (Presidente/UFPB), Dra. Maria Clara Cescato (Examinadora Interna/UFPB), Dr. Betto Leite da Silva (Examinador Interno/UFPB) e Dr. Luciano da Silva (Examinador Externo ao programa/UFCG). Dando início à sessão, o Professor Dr. Sérgio Luís Persch, na qualidade de Presidente da Banca Examinadora, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra ao mestrando **Fidel Jaffer Correia Silva** para que fizesse oralmente a exposição de sua Dissertação, intitulada: **“A DOCTRINA DOS AFETOS NO PENSAMENTO DE SPINOZA”**. Após a exposição do candidato, o mesmo foi sucessivamente arguido por cada um dos membros da Banca. Terminadas as arguições, a Banca retirou-se para deliberar acerca da Dissertação apresentada. Após um breve intervalo, o Presidente, Prof. Sérgio Luís Persch, comunicou que, de comum acordo, os membros da banca **APROVARAM** a dissertação **“A DOCTRINA DOS AFETOS NO PENSAMENTO DE SPINOZA”**, tendo declarado que seu autor **Fidel Jaffer Correia Silva** faz jus ao grau de Mestre em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com Regimento Geral da Pós-Graduação, pronunciar-se no sentido da expedição do Diploma de Mestre em Filosofia para o mencionado autor. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a Sessão de Defesa, e eu, Jessica Martins de Oliveira, Secretária do PPGF lavrei a presente Ata, que será assinada por mim e pelos demais membros da Banca. João Pessoa, 28 de agosto de 2025.

JESSICA MARTINS DE OLIVEIRA

PROF. DR. SÉRGIO LUÍS PERSCH  
PRESIDENTE/UFPB

Documento assinado digitalmente



MARIA CLARA CESCATO  
Data: 02/09/2025 17:18:52-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

PROF. DRA. MARIA CLARA CESCATO  
MEMBRO INTERNO/UFPB

Documento assinado digitalmente



BETTO LEITE DA SILVA  
Data: 03/09/2025 06:55:13-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

PROF. DR. BETTO LEITE DA SILVA  
MEMBRO INTERNO/UFPB

PROF. DR. LUCIANO DA SILVA  
MEMBRO EXTERNO AO PROGRAMA/UFCG

**FIDEL JAFFER CORREIA SILVA**

**A DOUTRINA DOS AFETOS NO PENSAMENTO DE SPINOZA**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba-UEPB, como requisito final para obtenção do título de Mestre em Filosofia.**

**Orientador: Prof. Dr. Sérgio Luis Persch.**

**Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_**

**Nota: \_\_\_\_\_**

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Sérgio Luis Persch (Orientador — UEPB)**

---

**Prof. Dr. Betto Leite da Silva (Avaliador Interno — UEPB)**

---

**Profa. Dra. Maria Clara Cescato (Avaliador Interno — UEPB)**

---

**Prof. Dr. Luciano da Silva (Avaliador Externo — UFCG)**

## DEDICATÓRIA

*Dedico este trabalho com um imenso carinho aos meus pais e familiares, a doutrina espírita, a minha namorada, aos meus amigos, por sempre me apoiarem e me darem forças nos momentos difíceis.*

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço imensamente a Deus e a doutrina espírita pelas forças que me deram para atravessar as tempestades da vida me fazendo chegar até aqui, neste momento.

Agradeço aos meus pais, Francisco de Assis Silva e Jaciara Correia Carneiro Silva, por todo o apoio que me deram ao longo da vida, mas acima de tudo, pelo amor incondicional que me deram desde o momento em que cheguei neste plano, pelos ensinamentos, conselhos e diretrizes que me passaram. Também agradeço a minha Tia: Maria Auxiliadora, pelo apoio ao longo dessa trajetória e pelo amor com que me acolhe sempre. Por fim, agradeço a minha avó Maria José Carneiro, que infelizmente não está mais presente, e a minha tia Iara, pelo imenso amor com que sempre me tratou e ao apoio que me deram.

Agradeço ao meu orientador e amigo, Prof. Dr Sérgio Luís Persch, por ter me proporcionado ótimas conversas e discussões literárias, por ter me aceitado como orientando não só no trabalho de conclusão de curso -TCC, como também, a sua orientação no mestrado em filosofia, um trabalho que não é nada fácil, ter me proporcionado uma ótima experiência de monitoria em filosofia moderna me permitindo conhecer novos autores. Agradeço também a ele pela oportunidade ter ajudado a fundar junto o grupo de estudos GEELLA (grupo de estudos em Espinosa, língua e literatura alemã) e dentro desse meio pode conhecer novas pessoas que se tornaram grandes amigos.

Agradeço imensamente a minha namorada: Aline Valones Calzavara de Araújo, pelo amor e pela força que me deu durante todo o tempo, quando muitas vezes me encontrava desesperado com o processo da escrita que não fluía e me sentia bloqueado, por todo o apoio que deu desde a entrada do mestrado até os últimos passos que foram dados.

Agradeço imensamente com todo o carinho deste mundo aos meus amigos: Adriano Paulo, Ágatha Bastos, Anselmo Oliveira, Brenna Ferreira, Erick Santos, Fabiana Uchoa, Igor Gabriel, Jair Herculano, Jardel Cabral, Josenilton, João Paulo, Rebeca Uchoa, Rafaella Silveira, Rudson Fidelis, Severino Nascimento e Zenaide Irber. Todos levarei no coração até o último momento desta presente existência, muito

obrigado de coração por toda a força que me deram, quando ainda me encontrava perdido pela *estrada de Damasco*.

Em especial, quero agradecer a profa. Dra. Maria Clara Cescato, por ter me ajudado tantas vezes a lidar com a aridez dos textos de Kant e comentários desses textos, sempre muita atenciosa especificando o significado de cada palavra, frase, parágrafo e pontuação. Além disso, por ter aceitado mais uma vez avaliar meu trabalho.

Por fim, agradeço a todo o corpo de professores do departamento de filosofia da UFPB e a toda banca avaliadora, composta pela Profa. Dra. Maria Clara Cescato e o Prof. Dr. Betto Leite da Silva e ao Prof. Dr. Luciano da Silva por terem aceitado o convite de avaliação deste humilde trabalho.



*Senhor, que és o céu e a terra, que és a vida e a morte! O sol és tu e a lua és tu e o vento és tu! Tu és os nossos corpos e as nossas almas e o nosso amor és tu também.*

*Onde nada está tu habitas e onde tudo está – (o teu templo) – eis o teu corpo.*

*Dá-me alma para te servir e alma para te amar. Dá-me vista para te ver sempre no céu e na terra, ouvidos para te ouvir no vento e no mar, e mãos para trabalhar em teu nome.*

*Torna-me puro como a água e alto como o céu. Que não haja lama nas estradas dos meus pensamentos nem folhas mortas nas lagoas dos meus propósitos. Faze com que eu saiba amar os outros como irmãos e servir-te como a um pai.*

*Minha vida seja digna da tua presença. Meu corpo seja digno da terra, tua cama. Minha alma possa aparecer diante de ti como um filho que volta ao lar.*

*Torna-me grande como o Sol, para que eu te possa adorar em mim; e torna-me puro como a lua, para que eu te possa rezar em mim; e torna-me claro como o dia para que eu te possa ver sempre em mim e rezar-te e adorar-te.*

*Senhor, protege-me e ampara-me. Dá-me que eu me sinta teu. Senhor, livra-me de mim.*

– Fernando Pessoa, *Poema: Prece*.

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apresentar a gênese dos afetos e suas características na filosofia de Spinoza, mas para tal intento, se faz necessário em primeiro lugar, falarmos sobre o conceito de Deus em seu pensamento e de alguns outros conceitos que o circundam, como: causa de si, substância, atributos, modos e qual método Spinoza utiliza para analisar tais conceitos. Em segundo lugar, examinaremos a natureza do corpo e da mente e como ambos se relacionam sendo de naturezas distintas, o objetivo é o de quebrar com a noção defendida por tantos especialistas: a noção de paralelismo corpo-mente, em favor de uma nova perspectiva: a de uma unidade psicofísica do corpo e da mente. Por fim, em terceiro lugar, diante de todo esse panorama montado, falaremos como são gestados os nossos afetos, falaremos sobre o conceito de *conatus*, conceito fundamental onde se estrutura toda a teoria política e da afetividade no pensamento spinozano, discutiremos as caracterizações gerais dos afetos, como podemos compreendê-los e o seu papel em nossas decisões morais dentro e fora da sociedade.

**Palavras-chave:** Spinoza. Deus. Corpo. Mente. Afetos.

## ABSTRACT

This paper aims to present the genesis of affects and their characteristics in Spinoza's philosophy. However, to achieve this goal, it is first necessary to discuss the concept of God in his thought, as well as some other related concepts, such as: *causa sui*, substance, attributes, modes, and the method Spinoza employs to analyze these concepts. Secondly, we will examine the nature of the body and the mind and how they relate to each other despite being of distinct natures. The objective is to challenge the notion defended by many scholars—the idea of mind-body parallelism—in favor of a new perspective: that of a psychophysical unity of body and mind. Finally, thirdly, within this established framework, we will discuss how our affects are formed. We will explore the concept of *conatus*, a fundamental concept that structures the entire theory of politics and affectivity in Spinozist thought. Additionally, we will analyze the general characterizations of affects, how we can understand them, and their role in our moral decisions both within and outside society.

**Keywords:** Spinoza. God. Body. Mind. Affections.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 DO CONCEITO DE DEUS EM SPINOZA.....	15
1.1 A estrutura interna da primeira parte da <i>Ética</i> .....	15
1.2 <i>Mos geometricus</i> .....	17
1.3 Causa de si.....	24
1.4 Substância.....	26
1.5 Atributos.....	29
1.6 Modos.....	30
1.7 Eterno e infinito.....	32
1.8 <i>Deus sive natura</i> .....	38
2 DA NATUREZA DO CORPO E DA MENTE EM SPINOZA.....	40
2.1 A estrutura da segunda parte da <i>Ética</i> .....	40
2.2 O rompimento com o pensamento cartesiano.....	43
2.3 A unidade psicofísica do corpo e da mente.....	45
3 A DOCTRINA DOS AFETOS EM SPINOZA.....	50
3.1 A estrutura da terceira parte da <i>Ética</i> .....	50
3.2 A gênese dos afetos e o <i>conatus</i> .....	52
3.3 Os afetos e a servidão humana.....	55
3.4 Os afetos: a liberdade e a felicidade do ser humano.....	62
3.4.1 Bem e mal/perfeição e imperfeição.....	62

3.4.2 O princípio da virtude.....	64
3.4.3 Os afetos e o sumo bem.....	65
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	73
REFERÊNCIAS.....	76

## INTRODUÇÃO

A teoria dos afetos desempenha um papel central no projeto ético de Spinoza, pois os afetos são o alicerce de toda sua teoria política e ética, a saber, que todas nossas escolhas, decisões dentro e fora da sociedade envolvem os afetos de maneira consciente ou inconsciente. A teoria dos afetos está alicerçada tanto em pressupostos metafísicos quanto epistemológicos que não apenas a sustentam, mas também asseguram sua correta interpretação e compreensão. Dessa forma, antes de explorarmos seus conceitos-chave, é fundamental que compreendamos a natureza e a estrutura sistemática da *Ética* e o lugar que essa teoria ocupa no sistema filosófico spinozano e o método empregado em sua formulação.

Ao abordarmos os afetos em Spinoza, precisamos abordar, como ponto inicial, o conceito de Deus na estrutura argumentativa da *Ética*, como pressuposto metafísico elementar, o que faremos no primeiro capítulo deste trabalho: “Do Conceito de Deus em Spinoza”, pois Deus ou substância, abarca tudo o que existe, ou seja, ele é imanente a toda sua produção, a saber, todas as coisas, não existe algo fora de Deus, mas tudo depende dele a existir e a operar. Vale ressaltar que isto não quer dizer Deus ou a Substância se confunda com as coisas que produz, ou seja, tanto causa quanto efeito simultaneamente, entretanto ao produzir essas coisas Deus está apenas expressando a si mesmo em seus próprios atributos e modos.

Em vista de dar conta dessa tarefa, buscamos fazer uma análise dos principais conceitos necessários ao conceito de Deus em Spinoza, por exemplo: causa de si ou *causa sui*, a saber, aquilo cuja essência envolve existência, parece estranho num primeiro momento, pois traz algumas dificuldades de interpretação, por exemplo: como algo pode ser causa de si mesmo, produzir a si mesmo, cuja natureza não pode ser concebida senão existente, com o desenvolvimento deste trataremos clareza a estes questionamentos. Um outro conceito que trabalharemos é o de substância- o que é? Por que ela é única? por que é concebida por si que está diretamente relacionada ao conceito de *causa sui*. O que são atributos e modos, conceitos esses que têm seu pé e influência na tradição aristotélica e cartesiana.

Esses conceitos operam como uma espécie de argamassa basilar que dá sustentação à estrutura que Spinoza constrói, além disso, são conceitos circulares porque

a todo momento temos que voltar, pois dão fundamentos a argumentação defendida por Spinoza, além de que para compreendermos temos que ir aceitando-os, senão a jornada para o entendimento não caminha. Uma vez delineados esses pontos, conseguiremos ter um quadro das estruturas que constituem a realidade na qual vivemos e na qual os afetos surgem e se revelam em nosso dia a dia.

No segundo capítulo: “Da Natureza do Corpo e da Mente em Spinoza”, com base nos conceitos-chave dados anteriormente, abordaremos a questão da natureza corpórea e da natureza da mente. Elas são primordiais, o corpo por fornecer o aparato sensorial que capta as impressões sensíveis da realidade, a mente, por ser responsável em processar as ideias fruto das afecções que nossos corpos sofrem diante do que está ao nosso redor. Por fim, pretendemos trabalhar a ligação que ambas têm, embora ambas representem duas maneiras diferentes/distintas que expressam e explicam uma e única realidade, buscando romper com o chamado paralelismo corpo-mente defendido por comentadores, em vista do que chamaremos de unidade psicofísica do corpo e da mente.

Para concluirmos, no terceiro e último capítulo: “A Doutrina dos Afetos em Spinoza”, abordaremos a gênese dos afetos. Diante dessa configuração que construímos ao longo dos capítulos que o antecederam, buscando mostrar uma realidade na qual estamos inseridos, os afetos só surgem diante do contato com essa realidade, por exemplo: as coisas no mundo e as pessoas, em contato com o mundo, nosso corpo recebe uma espécie de *vistigium* das experiências que temos, o que gera em nós uma marca, está marca proporciona em cada um, um aumento ou uma diminuição da nossa potência interna, da qual somos todos possuidores chamada de *conatus*. Conceito central para teoria dos afetos de Spinoza, que trataremos de modo detalhado no decorrer do capítulo. No desenvolvimento deste trabalho, tomaremos como base para falarmos sobre alguns aspectos centrais dos afetos em Spinoza: o livro *Espinosismos* do Victor Delbos, as partes III, IV e V da *Ética*, e alguns excertos do *Tratado Breve* e do *Tratado da Emenda do Intelecto* obras anteriores à redação da *Ética*.

Trabalharemos também, as noções de bem e mal, perfeição e imperfeição, o princípio da virtude, no âmbito desses tópicos, avançaremos a uma descrição mais geral dos afetos sobre os principais afetos e por que são tão importantes, traremos da distinção entre afetos passivos, ativos e como podemos lidar com eles sendo conscientes de tais. Por fim, encerraremos este trabalho falando sobre o papel dos afetos em nossas decisões, marca inalienável de nossa existência, ou seja, que não pode ser apagada de nossa

experiência de vida. Pois, os afetos exercem um papel fundamental em nossas escolhas diárias, por exemplo: se agimos de maneira correta com os outros e conosco mesmos, conscientes ou inconscientes, por que muitas vezes sofremos diante de uma má escolha, os afetos estão lá até o último instante de nossas vidas sobre a terra.



# CAPÍTULO 1

## DO CONCEITO DE DEUS EM SPINOZA

Neste capítulo, inicialmente, faremos uma apresentação esquemática da primeira parte da *Ética* de Spinoza, em seguida, falaremos sobre *mos geometricus*, ou seja, o método geométrico de que Spinoza utiliza, baseado em Euclides. Trataremos não só da aproximação de Spinoza em relação a geometria euclidiana, como discutiremos os pontos de divergência entre ambos e por que usar tal artifício.

Além dessa abordagem do método em Spinoza, iremos apresentar conceitos que dão suporte ao conceito de Deus em Spinoza, como: causa de si ou *causa sui*, substância, atributos, modos, eterno e infinito. Por fim, encerraremos com o subtópico: *Deus sive natura*, onde abordamos o conceito de Deus de forma mais ampla trazendo esquemas ilustrativos para uma melhor compreensão, com o objetivo de entender a conjuntura proposta por Spinoza em sua filosofia.

### 1.1 A ESTRUTURA INTERNA DA PRIMEIRA PARTE DA *ÉTICA*

Para abordar a argumentação dessa primeira parte da *Ética*, é preciso inicialmente apresentar o quadro de sua estrutura geral. Ela é composta de oito definições, sete axiomas e trinta e seis proposições, com suas respectivas demonstrações, escólios e corolários, lemas, como também de um apêndice ao final, no qual Spinoza trata da gênese e faz a crítica da ilusão finalista e das representações inadequadas da ordem das coisas. As definições se referem à causa de si ou *causa sui* (definição 1), à coisa finita em seu gênero (definição 2), à substância (definição 3), ao atributo (definição 4), aos modos (definição 5), a Deus como um ser infinito (definição 6), à liberdade (definição 7) e à eternidade (definição 8).

Há dois comentadores importantes da obra de Spinoza que dividem a primeira parte da *Ética* de maneiras distintas: O primeiro, Martial Gueroult (1997, v. 1, p. 19) divide a primeira parte em três. A primeira divisão, que vai das proposições 1 a 15, expõe a construção da essência de Deus. Essa primeira divisão se subdivide em duas seções, a primeira que engloba as proposições 1 a 8, as quais tratam da dedução dos elementos da

essência de Deus. A segunda, das proposições 9 a 15, é dedicada à essência de Deus. A segunda divisão, que vai das proposições 16 a 29, trata da dedução da potência de Deus. Esta parcela também é dividida em duas seções: a primeira abarca as proposições 16 a 20, engloba a dedução de Deus como causa ou *natureza naturans* e a segunda, das proposições 21 até 29, a dedução de Deus como efeito ou *natureza naturata*. Por fim, a terceira divisão da parte 1, que vai das proposições 30 a 36, deduz Deus como identidade de sua essência e de sua potência, e a necessidade tanto de seus efeitos, quanto do modo de sua produção.

Já o segundo autor, Macherey (1998<sup>a</sup>, p. 271-275), divide o primeiro livro da *Ética* não em 3, mas em 2 partes. A primeira (proposições 1 a 15) discorre acerca da natureza divina (que Deus é e aquilo que ele é); esta parte se subdivide em duas partes: a primeira (proposições 1 a 10), versa sobre a substância e os atributos; a segunda que vai das proposições 11 a 15, trata das propriedades da natureza divina. A segunda divisão, que vai das proposições 16 a 36, fala da potência divina e se subdivide em três seções. A primeira vai das proposições 16 a 20 e trata da *natureza naturans*; já a segunda que vai das proposições 21 a 29 trata da *natureza naturata*; e, por fim, a terceira que abarca as proposições 30 a 36, alude à identidade da *natureza naturans* e da *natureza naturata*.

As divisões propostas por Gueroult e Macherey, apresentadas neste contexto, têm como principal objetivo proporcionar ao leitor um conjunto de interpretações variadas e aprofundadas, elaboradas por estudiosos especializados, sobre a organização e a estrutura das partes que compõem a *Ética* de Spinoza. Essas diferentes perspectivas não apenas delineiam um mapeamento detalhado da obra, mas também oferecem um panorama amplo e abrangente, que serve como um guia valioso para aqueles que se dedicam a estudar e enfrentar os desafios interpretativos presentes no texto. A complexidade e a profundidade da *Ética* são tais que Malebranche a descreveu como uma “máquina infernal”, uma metáfora que evoca a densidade e a dificuldade de sua filosofia. Ao apresentar essas divisões e análises, Gueroult e Macherey buscam, portanto, iluminar os caminhos para uma compreensão mais clara e estruturada dessa obra monumental, auxiliando os leitores a navegar por seus conceitos intrincados e a enfrentar suas questões filosóficas desafiadoras.

Nessa altura se faz necessário, antes de entrarmos definitivamente nas primeiras definições da obra, que falemos um pouco sobre o *mos geometricus*, o método geométrico empregado por Spinoza na *Ética*. Pois, independentemente das divisões que os

comentadores fazem para entender a obra, é importante frisar que tudo está rigorosamente conectado por uma ordem geométrica, no que Spinoza segue Euclides.

No tópico seguinte, trataremos do *mos geometricus* de Spinoza e sua relação com o método geométrico euclidiano, mostrando em que medida Spinoza é efetivamente euclidiano, seus pontos de semelhança, como também, as divergências entre ambos e o porquê de Spinoza ter escolhido tal método para analisar conceitos filosóficos como: Deus, a mente humana, os afetos, a servidão e a liberdade humana.

## 1.2 MOS GEOMETRICUS

Ao contrário de muitos outros filósofos da tradição ocidental, Spinoza, assim como Descartes e Hobbes entre outros pensadores, adota como ponto de partida o famoso método geométrico euclidiano. Para quem se depara com o texto da *Ética* pela 1ª vez, ao olhar todo um conjunto de definições, axiomas, postulados, proposições e escólios, sem ter tido contato prévio com Euclides, vai achar o texto estranho, entediante, chato, de uma leitura árida de difícil análise e compreensão.

O método geométrico tem como sistematizador, Euclides de Alexandria, um famoso matemático grego do século III a.C., reconhecido como o “pai da geometria”, na medida em que foi responsável por compilar<sup>1</sup> tudo o que havia acerca da matemática no seu tempo, em um livro que chamamos hoje de *os elementos*, livro este, considerado um dos mais importantes do mundo ocidental, ficando apenas atrás dos textos sagrados bíblicos.

Mas por que Spinoza escolheu tal método matemático para tratar de temas como: Deus, corpo e mente, os afetos humanos, a servidão e a liberdade, entre outros? Primeiro, Spinoza visava romper com o processo abstrato e cansativo de silogizar de alguns escolásticos, pois, os procedimentos eram inspirados nas regras retóricas do renascimento. Além disso, ele procurava se distanciar do método de exposição extenso dos rabinos de sua época.

Em segundo lugar, Spinoza busca tratar de expressar uma necessidade absoluta,

---

<sup>1</sup> Mais que compilar, Euclides deu unidade e sistematicidade e mesmo forneceu um modelo de método que deve ser utilizado na geometria.

isto é, a ordem da natureza. Para isso se faz necessário a utilização de um método que traga rigor e certeza no procedimento, objetividade na abordagem, sendo assim, a escolha de Spinoza em um método matemático calcado em Euclides. O método Euclidiano traz aquilo que é essencial para ele, o rigor nas demonstrações, como também, um afastamento afetivo do objeto que será abordado e estudado, como por exemplo: Deus, ou seja, uma busca objetiva isenta de paixões e perturbações alegóricas e irracionais, isenta de vínculos religiosos, dos quais o filósofo não toma parte.

Cabe aqui falarmos também, quanto ao procedimento da geometria euclidiana, acerca da segurança que os filósofos racionalistas encontravam no emprego dele. Vale ressaltar de antemão que a sua resolução técnica das proposições está ao alcance de todos, pois como diria Descartes no começo do seu *discurso do método*, todos somos possuidores do que ele chama de bom senso; em outras palavras, possuidores da faculdade racional. Sendo assim, as construções geométricas em relação ao método geométrico de Spinoza divergem primeiro no sentido de que em Euclides precisamos de duas ferramentas: a régua e o compasso. Trata-se de um exercício instrumental e elementar de geometria. E a vantagem desse exercício é que a geometria euclidiana não tem a complicação dos números e das fórmulas, ela não é analítica, portanto, não se serve de uma metalinguagem tal como essa que encontramos em fórmulas do tipo  $h^2 = ca^2 + co^2$ .

O campo da geometria se limita a ser figurativa, por conseguinte, também, ela não precisa de conhecimento prévio, ela é autoexplicativa. Qualquer passo avante, qualquer proposição que vamos encontrar, possui fundamento nas definições e nos axiomas que foram colocados inicialmente, em proposições anteriores, o que podemos ver ao analisar a *Ética* de Spinoza. Podemos dizer que *os elementos* de Euclides desempenham, na argumentação filosófica de Spinoza, o que o *organum* ou a tábua das categorias de Aristóteles representam para qualquer texto filosófico tradicional orientado pelo aristotelismo. As vantagens do método dedutivo: os fundamentos são expostos com clareza no início e eles constituem as regras fixas e a base rigorosa das quais vão ser extraídas todas as verdades do sistema por meio de inferências lógicas.

Quanto às definições de Euclides, vale observar logo de início que muitas delas são formuladas mediante o recurso da determinação por negação. Por exemplo: “Ponto é aquilo de que nada é parte”; “E linha é comprimento sem largura”; é interessante notar

que, embora se trate da definição primordial de um sistema geométrico, o ponto é totalmente esvaziado de extensão, o *subjectum*<sup>2</sup> necessário da geometria.

Neste ponto, encontramos um distanciamento em relação a geometria euclidiana, pois, Spinoza formula uma crítica radical a esse modo de formular definições, tendo em vista um tratado filosófico, a saber, a *Ética* demonstrada à maneira dos geômetras. Ele compartilha expressamente da expressão *omnis determinatio est negatio*<sup>3</sup>, para, a partir disso, argumentar que um saber que pretenda dar conta de explicar o real não poderia ter sua gênese a partir da negação do real. Isso é suficiente para se perceber que, embora Spinoza siga o modelo euclidiano pelo ponto de vista metodológico, o tratamento conceitual que ele dará à questão é algo que não se deduz direta e positivamente dos *elementos* de Euclides.

Para Spinoza, o *mos geometricus* precisa de uma fundamentação filosófica. Embora os *elementos* sirvam de modelo explicativo da realidade, é preciso conferir a eles um fundamento ontológico que, na melhor das hipóteses, está pressuposto neles, mas que de forma alguma resulta do desdobramento positivo da geometria euclidiana. O que interessa a Spinoza no Euclides é o dedutivismo (procedimento sintético progressivo) como ferramenta de inferência da verdade a partir de bases explicitadas de forma “clara e distinta”, que ele entende ser mais produtivo que a velha lógica aristotélica da Escolástica.

Para dar conta dos pressupostos ontológicos da geometria euclidiana, Spinoza se propõe a discutir, acerca da forma adequada de se definirem as coisas. Para isso, ele mostra que há formas qualitativamente distintas de se definir uma mesma coisa de maneira certa. Tomemos, por exemplo, a definição 2 da primeira parte da *Ética*:

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

Essa definição, segundo o aspecto de ser ela uma determinação, equivale em certo sentido às definições euclidianas de fronteira, de extremidade de alguma coisa e de figura

---

<sup>2</sup> *Subjectum* é uma palavra latina que significa "suporte" ou "aquilo que sustenta".

<sup>3</sup> Toda determinação é uma negação.

- o que é contido por fronteiras. No caso da *Ética* de Spinoza, porém, essa definição está colocada em relação com uma série de outras, dentre as quais, a definição de modo: “Por modo entendo as afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido”. Pelo ponto de vista de sua acepção positiva, essas duas definições se referem às mesmas coisas. Uma cadeira por exemplo, é sem dúvida o que se diz por coisa finita e, ao mesmo tempo, o que se entende por modo. Entretanto, somente na definição de coisa finita, ela é definida por determinação ou negação. Já na segunda definição, a de modo, a cadeira é definida como parte de algo mais complexo, algo que é em outro pelo qual também é concebido.

Um outro aspecto a partir do qual podemos examinar a relação de Spinoza com a geometria de Euclides se refere à maneira como ambos dão tratamento à natureza do círculo. Euclides estabelece acerca do círculo. Na 15 definição do Livro I lemos:

Círculo é uma figura plana contida por uma linha que é chamada circunferência, em relação a qual todas as retas que a encontram até a circunferência do círculo, a partir de um ponto posto no interior da figura, são iguais entre si. (EUCLIDES, 2009, p. 97).

O que caracteriza essas definições é o fato de se pressupor as figuras definidas, do seguinte modo: dado um círculo, ele se comporta de maneira tal ou possui propriedades tais; dado um triângulo, ele possui tais propriedades. Entretanto, a geometria precisa dar conta da produção metódica dessas diversas figuras. As definições iniciais, portanto, tem mais um caráter propedêutico, a saber, de preparação e não antecipam muita coisa acerca da origem ontológica ou causal das diversas figuras.

Para se atingir o escopo do método matemático-geométrico, diz Spinoza, é necessário começar por definições adequadas das coisas.

Se uma coisa existe em si ou, como se diz comumente, é causa de si mesma, ela deverá ser compreendida só pela sua essência; se, entretanto, ela não existe em si, mas requer uma causa para que exista, então deve ser entendida pela sua causa próxima. (SPINOZA, 1966, p. 130).

Por isso jamais devemos concluir qualquer coisa por abstrações, e devemos nos precaver “para não misturar as coisas que existem só na inteligência com o que existe na realidade”. Acerca do que seja uma verdadeira definição, Spinoza nos diz:

A definição, para que seja perfeita, deverá explicar a essência íntima da coisa e evitar que ponhamos no lugar dela certas propriedades. saber, a definição do círculo; porque se este se define como uma certa figura em que as linhas tiradas do centro à periferia são iguais, ninguém deixará de ver que essa definição não explica, de modo algum, a essência do círculo, mas somente uma propriedade dele. E ainda que, a respeito de figuras e de outros seres de razão isto pouco importa, contudo importa muito no que respeita a seres físicos e reais, pois que não se podem entender as propriedades das coisas enquanto se ignoram suas essências; se, pois, omitimos as essências, necessariamente pervertemos a concatenação da inteligência, que deve reproduzir a concatenação da natureza, e nos afastaremos inteiramente de nosso escopo. (SPINOZA, 1966, p. 131-132).

Para evitarmos esse erro, deve-se observar o seguinte, na definição. Em primeiro lugar, devemos nos perguntar se se trata realmente de uma coisa criada e, então, a definição deverá compreender a causa próxima. Por exemplo, o círculo deve ser definido como a figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra móvel, definição esta que claramente compreende a causa próxima. Em segundo lugar, exige-se que o conceito da coisa, a saber, a definição, seja tal que consideradas, não em conjunto com outras, todas as propriedades possam ser deduzidas da mesma, como se vê nessa definição de círculo que expressamos. Ademais, podemos concluir que, todas as linhas traçadas do centro a circunferência são iguais, e que isto é uma consequência necessária e fundamental para a definição, ou seja, é a descrição da coisa por uma de suas propriedades.

Não se trata de uma oposição que Spinoza trava em relação a Euclides em função dessa mudança, uma vez que este aceitaria a consideração de que a sua ciência é uma ciência de abstrações, da mesma forma que ele não se compromete efetivamente com o problema da relação entre *os elementos* e a realidade “física” ou outra, qualquer que seja. Possivelmente há, pois, um consenso de aproximação entre Euclides e Spinoza, de que, em se partindo da noção de círculo como uma ideia dada, pouco importa qual seja o enunciado que utilizamos para defini-lo. A questão a saber é a de se ter em conta o modo como a definição de círculo se relaciona com o nosso pensamento. Entretanto, para Spinoza os entes de razão não são entes reais, porém, considerados como modos de pensar, são entes reais.

Se dermos atenção à primeira definição (euclidiana), daremos ensejo ao desenvolvimento de uma geometria analítica, paralelamente ao qual se ajusta uma concepção filosófica de método que pressupõe o processo de análise como sendo propriamente o método filosófico da descoberta de ideias novas. Em vez disso, se

assumirmos a segunda definição (o postulado euclidiano) como sendo a definição legítima e adequada de círculo, daremos ensejo ao desenvolvimento de uma geometria enquanto ciência originária e sintética, conforme é o propósito de Spinoza. No primeiro caso, toma-se o círculo como uma figura extensa determinada, para desvendar as propriedades que estão contidas no interior dessa figura. No segundo caso, o círculo é explicado pela sua causa próxima e, portanto, a ciência da geometria diz respeito aos pressupostos causais do círculo.

Com base na inversão que Spinoza faz da ordem geométrica euclidiana, é possível entender como ele descreve a maneira ou modo de descobrir boas definições. Isto é, são as que dão a entender a coisa definida pela sua causa. Em nossa perspectiva, é precisamente nisso que reside o caráter do fundamento intuitivo da geometria euclidiana, que a garante como uma ciência certa e verdadeira. Se abstrairmos esse fundamento, a geometria euclidiana pode ser interpretada como uma ciência abstrata, em razão do que o caminho da descoberta teria que ser buscado pela análise. Em vez disso, procuraremos mostrar que, segundo Spinoza, as proposições euclidianas ditas construtivas, na verdade são explicativas, pois a causa próxima delas reside imediatamente na substância extensa, que é seu fundamento real.

Na medida em que Spinoza relega a definição euclidiana de círculo a um segundo plano e toma o postulado euclidiano do círculo como sendo a sua verdadeira definição, ele na verdade faz valer alguns aspectos fundamentais da sua concepção de realidade e, por conseguinte, de extensão. Em primeiro lugar, Spinoza considera não ser possível ter um conhecimento adequado das propriedades de um círculo (por ex., que todos os pontos da circunferência são equidistantes do centro) sem o conhecimento da causa que as engendra (no caso, uma reta com uma extremidade fixa e a outra se movendo numa determinada direção). É dessa forma que a concatenação da nossa mente segue a concatenação da própria Natureza.

Em segundo lugar, Spinoza considera que o método deve dar conta de expressar positivamente aquilo que, nas definições de Euclides, aparece apenas como um artifício pelo qual se define algo por negação. Conforme observamos, as definições de Euclides consistem em determinações por negação. O ponto e a linha se caracterizam por não serem extensos, e o círculo é uma limitação determinada de extensão, pela qual a extensão infinita exterior ao círculo só se pressupõe como um artifício negativo de determinação. Spinoza pretende estabelecer uma relação direta entre conhecimento racional e



conhecimento intuitivo, de forma que o correto uso do método geométrico nos dá a conhecer a essência da extensão e suas propriedades, tais como a de ela ser infinita de maneira imediata e positiva.

Vale salientar que, para Spinoza, não é possível tratar de quaisquer definições elementares de geometria sem ao mesmo tempo perceber os elementos definidos articulados numa efetiva operação (construção) ou explicação geométrica, seria difícil começar pela definição de ponto e de linha, justamente porque, tomadas em si mesmas, essas partes não envolvem uma extensão determinada. Por isso, a definição de círculo não só é um exemplo para se entender a definição verdadeira (a definição de ponto não envolve a definição de causa), mas é na verdade a definição fundamental de geometria.

Como já falamos acima, a régua e o compasso são os dois instrumentos essenciais para a resolução da geometria euclidiana. Os efeitos que se produzem com esses dois instrumentos são claros: a reta e o círculo são postulados, não exigem demonstração e não são construções a partir de outras coisas. Enquanto uma reta pode se estender indefinidamente para ambos os lados, o círculo se fecha. O círculo, portanto, é o meio pelo qual se apreende direta e imediatamente uma extensão determinada, finita. A postulação do círculo requer um segmento de reta. Mantendo-se uma das extremidades de um segmento fixo e colocando-se a outra em movimento numa mesma direção, traça-se o círculo.

O que se pode dizer, contudo, é que a essência do círculo envolve a essência do triângulo e a explica, da mesma maneira que a essência do círculo envolve a essência da extensão e a explica de maneira correta e determinada. Arquitetar um triângulo a partir de um círculo é possível, pois ambas são figuras extensas, isto é, envolvem a essência da extensão. Assim, o círculo e o triângulo, da maneira como são apresentados na primeira proposição dos *elementos*, representam, não somente um universal, isto é, figuras justapostas, tais como são enumeradas nas definições, mas também um todo, ou seja, são diversos indivisíveis unidos segundo uma relação causal necessária. Portanto, da mesma forma como se explica a relação entre esses dois diversos indivisíveis, explica-se também a relação entre o todo e as partes na filosofia de Spinoza. De fato, Spinoza exige que se chegue o quanto antes à definição do ser perfeitíssimo, causa de todas as coisas, para a partir dele deduzir as coisas particulares.

Não se trata simplesmente da inversão de ordem, no sentido de que, ao invés de partir do mínimo e se dirigir ao maior, parte-se do máximo para deduzir o menor. Noutras palavras: assim como não é possível, a partir de um conhecimento mínimo, tecer novos conhecimentos, assim também não se deve entender que o conhecimento da parte é uma simples subtração do conhecimento do todo.

Em suma, uma ciência que se limita a tomar como referência somente o que está contido num conceito dado, por ex., o de círculo, no qual todos os pontos da circunferência são equidistantes do centro, é uma ciência incapaz de conhecimento pela causa. Essa é a objeção de Spinoza tanto ao método cartesiano quanto a geometria analítica euclidiana.

Além disso, vale a pena ressaltar o seguinte contraste, entre, por um lado, essa lucidez matemática tomada por Spinoza como um porto seguro - “os homens estariam fadados à ignorância, se a matemática não lhes revelasse essa norma segura e infalível de verdade” - e, por outro lado, o espanto poético ocasionado por um imaginário que justamente se mostra órfão dessa solução segura da matemática.

Enfim, para aqueles que vão adentrar a filosofia de Spinoza resta apenas o nosso convite a porta: *lasciate ogne speranza, voi ch'intrate*<sup>4</sup>. É no “jogo” de definições, axiomas, proposições, corolários, escólios, que o leitor irá se esforçar, tendo que admitir certas coisas e retornar a passagens anteriores, num contínuo vai e vem, trata-se, na verdade, da demonstração que sustenta as teses que ele desenvolve na *Ética*, usando uma expressão cara a outro filósofo, *o eterno retorno do mesmo*<sup>5</sup>, pois é dessa forma que ele constroi sua argumentação e a fundamenta, uma verdadeira máquina infernal, onde, se o leitor não tiver paciência de entrar no jogo, as esperanças de entender todo esse enredo se desvanecem. Então fica claro para o leitor que, como diria o poeta inglês John Milton, “Longo e árduo é o caminho que conduz do inferno à luz”<sup>6</sup>, ou seja, precisa-se de um esforço hercúleo numa verdadeira estrada pedregosa para se alcançar a luz da compreensão do sistema de pensamento proposto por Spinoza em sua *Ética*.

A seguir, trabalharemos o conceito de causa de si em Spinoza, mostrando a sua distinção frente as tradições judaica, cristã, islâmica e greco-romana, como também,

---

<sup>4</sup> “Deixai toda esperança, ó vós que entraís”. Frase do portão do inferno de Dante Alighieri, em sua obra a *Divina Comédia*, canto III.

<sup>5</sup> Alusão ao conceito filosófico de Nietzsche.

<sup>6</sup> Aporte literário ao livro: *Paraíso Perdido* de John Milton.

mostrando a influência que Spinoza sofreu nas raízes da tradição aristotélica e a nova roupagem que o filósofo holandês dá ao conceito de causa.

### 1.3 CAUSA DE SI

Para entendermos o conceito de Deus no pensamento do autor da *Ética*, se faz necessário que nos afastemos de toda e qualquer ideia de um Deus transcendente que nos tenha sido legado pelas tradições judaica, cristã, islâmica e greco-romana, onde Deus é muitas vezes dotado de tendências humanas (antropomorfizado e antropopático), a saber, um Deus dotado de paixões humanas, como por exemplo: a ira, o amor, ou um Deus (juiz) que nos julga, que nos condena a penas eternas ou de um Deus com o qual nós teríamos que nos religar.

Spinoza apresenta um Deus totalmente diferente dessas concepções. O primeiro ponto que visamos destacar é relativo ao conceito de *causa de si*. “Causa” é um dos conceitos mais importantes debatidos ao longo da tradição filosófica ocidental. A expressão “causa de si”, por sua vez, é de uso bem mais restrito e tende a suscitar debates e polêmicas. Embora Spinoza certamente não seja o pioneiro no uso dessa expressão, na sua obra, ela assume um papel absolutamente central e fundador, de um modo que jamais se notaria em qualquer outro filósofo.

Para Spinoza, assim como para Aristóteles, só podemos conceber, conhecer e compreender as coisas, quando conhecemos a sua causa, como nos diz o próprio Spinoza, no Axioma III da primeira parte da *Ética*, “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve”. Sendo assim, é necessário o conhecimento da causa, que é responsável e fez com que aquela coisa acontecesse ou fosse daquele jeito. Por conseguinte, para se compreender o solo ontológico de que Spinoza parte, no caso “Deus”, é fundamental vincular a ele a noção de causa. Ele já no começo da *Ética* nos apresenta sua primeira definição, chamada, como já mencionamos acima, *causa de si*. De acordo com essa definição, *causa de si* é “aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente” (SPINOZA, 2018, p. 45). Mas, por que ele concebe Deus dessa forma, como possuidor de uma essência ou natureza que não pode ser concebida senão como existente?

Para respondermos a tal questão, podemos ir aos axiomas I e II: “I. tudo que é, ou é em si ou em outro. II. Aquilo que não pode ser concebido por outro deve ser concebido por si.” (SPINOZA, 2018, p. 47). Ou seja, o primeiro axioma nos revela que tudo o que é, ou é por si mesmo, a saber, causa de si próprio ou existe por causa de outro ser, isto é, alguém o concebeu. O segundo axioma nos revela que, aquilo que não é causa de si próprio, possui uma causa anterior a ele e do qual ele é efeito.

Na proposição 15, Spinoza nos escreve que tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser concebido, a saber, tudo o que é ou venha a ser, só pode ser concebido por Deus, o que é patente pelo 3º corolário da proposição 16, “que Deus é absolutamente causa primeira”, a saber, ele é causa primeira de todas as coisas. Por conseguinte, podemos entender que Deus é produtor de todas as coisas e não criador delas, e ao produzi-las, causa a si próprio, ele é causador de si e de todas as coisas, sendo elas expressão dele mesmo. A partir disso, a sua essência é existir, é causar a si mesmo, o que é patente pela proposição 20 que diz: “a existência de Deus e sua essência são um só e o mesmo”. (SPINOZA, 2018, p. 83). Além disso, segundo a proposição 20, tudo o que é determinado por ele a existir e operar de certa forma, em sua essência não envolve existência, pois sua existência é apenas concebida por Deus, ou seja, essa coisa não tem existência por si, mas por outro. Portanto, ainda pela proposição 25, “Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também da sua essência”.

Em suma, com essas proposições, Spinoza compreende o conceito de Deus como causa de si e que está em sua essência o existir, ou seja, esse Ser não é coagido de maneira nenhuma por outro a existir, mas apenas pela sua própria natureza, ao causar a si mesmo. Então ele é pura existência, ele é em si mesmo e não em outro, como nos diz o axioma II da 1ª parte, e ao causar a si mesmo, ele é causa da existência das coisas e de suas essências, embora a essência delas não envolva existência, pois só Deus em sua essência é existência.

No tópico a seguir, trabalharemos o conceito de substância em Spinoza, mostrando a sua distinção frente as tradições aristotélica e cartesiana frente a nova roupagem que o filósofo holandês dá ao conceito.

## 1.4 SUBSTÂNCIA

Um outro conceito, com o qual Spinoza flerta com os seus predecessores<sup>7</sup>, é o de substância. Para o pensador holandês, “a substância é aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado”. (Definição III da primeira parte da *Ética*). Em primeiro lugar, podemos ver que ela não depende de outra coisa que não seja ela mesma. Já para Aristóteles: a substância primeira (a que existe de fato) depende apenas de si para ser o que ela é, mas para existir precisa de uma causa que a coloque na existência. Em segundo lugar, devemos admitir que a substância é anterior ontologicamente às suas afecções, quero dizer, que ela é anterior a tudo o que existe, pois tudo o que existe são modificações dela própria, o que pode ser comprovado pela primeira proposição da *Ética*.

Além disso, para Spinoza, se admitirmos a hipótese de que temos duas substâncias que possuem atributos diversos, elas nada têm em comum, pois cada uma delas é em si e não depende da outra, sendo assim, se uma não tem a ver com a outra, logo uma não pode ser a causa da outra. Isso é o que nos direciona à quinta proposição, fundamental na divergência do pensamento spinozano em relação ao aristotélico e cartesiano. A substância (Deus) é única, ou seja, na proposição V da primeira da parte, Spinoza nos esclarece que:

Na natureza das coisas não podem ser dadas duas ou mais substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo, pois, se fossem dadas várias substâncias distintas, deveriam se distinguir entre si ou pela diversidade dos atributos ou pela diversidade das afecções. Se apenas pela diversidade dos atributos, concede-se, portanto, que não se dá senão uma substância do mesmo atributo. Por outro lado, se pela diversidade das afecções, como a substância é anterior por natureza a suas afecções, portanto, afastadas as afecções e em si considerada, isto é, verdadeiramente considerada, não se poderá conceber que seja distinguida de outra, isto é, não poderão ser dadas várias substâncias, mas apenas uma. (SPINOZA, 2018, p. 51).

Com isto, podemos ver claramente que, se admitirmos duas substâncias que possuem atributos iguais, logo não poderíamos associar uma à outra, uma não poderia ser causa da outra, nem ser explicada pela outra, pois ambas seriam iguais em seus atributos. Mas se admitíssemos que houvesse várias substâncias distintas, poderíamos, aí sim,

---

<sup>7</sup> Aristóteles e Descartes.

distingui-las tanto pela diversidade dos seus atributos, como também, das suas afecções. Se apenas fosse pela diversidade dos seus atributos, conheceríamos apenas uma substância possuidora de um mesmo atributo. Se apenas fosse pela diversidade de afecções, cairíamos num problema pois, como já dissemos, para Spinoza, a substância é anterior às suas afecções, o que nos leva a dizer que não poderíamos conceber que a substância fosse distinta de outra, portanto, não podem ser dadas inúmeras e tampouco várias substâncias, mas apenas uma, isto é, se a substância for concebida relacionalmente, ela perde a autonomia de existência por si que para Spinoza constitui sua essência própria.

Vale salientar que, assim como em Aristóteles, não se pode predicar de uma substância outra, em Spinoza, uma substância não pode produzir outra, o que é patente pela proposição VI, que nos diz: “na natureza das coisas não podem ser dadas duas substâncias de mesmo atributo, isto é, que tenham entre si algo em comum, e por isso, uma não pode ser causa da outra, ou seja, não pode ser produzida por outra”(SPINOZA, 2018, pág. 51), isto é, como já dissemos mais acima, se temos duas substâncias que possuem atributos iguais, uma não pode ser causa da outra, pois ambas possuem a mesma natureza, o que implica que a substância só pode ser uma.

Podemos ver que no pensamento de Spinoza não há um pluralismo ou dualismo substancial, mas sim um *monismo substancial* que serve como fundamento, um alicerce, uma teia em que tudo o que existe está conectado de forma necessária e determinada, a saber, “tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido”(SPINOZA, 2018 pág. 67.) conforme a proposição XV, pois não existe nada além de Deus, nenhuma outra substância, o que é patente pela proposição XIV, e essas coisas que existem, não podem ser concebidas por si, mas apenas por outro, quer dizer, a substância.

Uma das características descritas por Spinoza que já foram mencionadas neste trabalho em itens anteriores, foi o de que a Substância é *causa de si*, ou seja, Deus se autoproduz, uma espécie de atualização necessária e permanente de si mesmo, o que mostra uma cisão com o pensamento aristotélico, onde o movente imóvel impulsiona todas as coisas sem ser movido por nada, em outras palavras, o conceito de Spinoza não traz um “Deus estático”, mas um Deus que é puro movimento, a saber, em um perpétuo movimento de autoproduzir-se, pois é da natureza da substância o existir, o que torna patente que uma substância não pode produzir outra.

Um outro aspecto da concepção spinozana de Deus, é o de que a substância é

infinita e indivisível, pois o autor nos esclarece que:

Com efeito, se fosse divisível, as partes em que se dividiria, ou conservariam a natureza da substância absolutamente infinita, ou não. Se posto o primeiro caso, então seriam dadas várias substâncias de mesma natureza, o que é absurdo. Se posto o segundo, então a substância absolutamente infinita pode cessar de ser, o que é também absurdo. (SPINOZA, 2018. P. 65).

Se supusermos que a natureza da substância infinita pode ser colocada em partes, para Spinoza estaríamos negando o infinito em ato, ao fazer esse processo de decompor em partes, não estamos captando o conceito de infinito como ele o é em si mesmo, mas sim estamos utilizando aquilo que Spinoza chamou de auxiliares da imaginação, o que nos levaria a cair em dificuldades, como a não compreensão do infinito através do intelecto. No entanto, quando captamos o infinito através do intelecto, podemos perceber que é da natureza da substância o eterno fluir de todas as coisas, o incondicionado que abarca todas as coisas que são condicionadas a ele. Para ficar mais claro, Sara Hornäk nos diz que:

Só ao intelecto a substância aparece infinita, indivisível e eterna. Nossas possibilidades de representação, ao contrário, compreendem-se pensadas em parâmetros quantitativos – puramente o que há de divisibilidade e limitação na substância. Espinosa assinala “que medida, tempo, número são apenas modos do pensamento ou, na verdade, do representar”, que na verdade se constituem como meios de auxílio, mas nem por isso possibilitam esclarecer tudo. A infinitude não corresponde a nenhuma grandeza mensurável. Assim como a eternidade, que escapa às categorias da temporalidade e da medida, a infinitude não pode ser decomposta em unidades contáveis. (HORNÄK, 2010, p 34).

No tópico a seguir, trabalharemos o conceito de atributos em Spinoza, mostrando a sua distinção frente tradição cartesiana, onde em Descartes é substância, para Spinoza são atributos de Deus, com isso, Spinoza dá ao conceito uma nova significação, não mais confundindo criador e criatura.

## 1.5 ATRIBUTOS

Mas como nós podemos conhecer tal substância? A resposta para esta pergunta está nos atributos da potência divina: *extensão e pensamento*, conforme a 4ª definição da primeira parte da *Ética*, Spinoza nos diz que “por atributos entendo aquilo que o intelecto

percebe da substância como constituindo a essência dela”, isto é, o nosso intelecto percebe esses atributos, extensão e pensamento, como sendo constitutivos da essência ou da natureza divina, ou de uma outra maneira, a forma em que a essência da substância se manifesta ao entendimento humano. Segundo Hornak, “os atributos são maneiras de existir da substância, uma e mesma, os quais compreendem a diferenciação interna da substância una, infinita e indivisa, que a tudo abrange” (Hornak, 2010, p. 72)”. Podemos ver também que há distinção oposta àquilo que em Descartes são categorias substanciais. Em Spinoza, pensamento e extensão são atributos de Deus e não substâncias, pois a substância, como já dissemos, é única, o que é patente pela 5ª proposição.

Um outro ponto característico da substância é que cada atributo da substância deve ser concebido por si. Se o intelecto percebe o atributo como sendo parte constituinte da essência da substância, e se a substância se concebe a si mesma, logo, podemos dizer que cada atributo também é concebido por si, em outras palavras, quanto mais realidade e perfeição possui uma essência, mais atributos ela tem. Sendo assim, a substância consiste de infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita. Acerca disso, Spinoza nos diz que:

Com efeito, Deus é a substância que existe necessariamente, isto é, a cuja natureza pertence o existir, ou seja, de cuja definição segue que ele existe, e por isso é eterno. Em seguida, por atributos de Deus, cumpre entender aquilo que exprime a essência da substância divina, isto é, que pertence à substância; é isso mesmo que os próprios atributos devem envolver. Ora, à natureza da substância pertence a eternidade (conforme a proposição 7). Logo, cada um dos atributos deve envolver eternidade, e assim todos são eternos. (SPINOZA, 2018, p 83.)

No tópico a seguir, trabalharemos o conceito de modos em Spinoza, cujo o objetivo é demarcar o nosso lugar como seres humanos dentro do novo panorama de realidade apresentado por Spinoza em sua *Ética*.

## 1.6 MODOS

Diante do que foi retratado até agora, cabe-nos levantar uma questão profunda acerca das coisas que existem ao nosso redor e nós seres humanos, diante dessa nova proposta de Spinoza acerca de uma realidade imanente a substância: quem somos nós?



Segundo o pensador holandês, como *modos finitos* de Deus, somos determinações, modificações de Deus, ou nas palavras do próprio autor, conforme a quinta definição da primeira parte da *Ética*, por *modos* “entendo as afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro<sup>8</sup>, pelo qual também é concebido”. Portanto, dependemos de Deus não somente para agir, como também, a existir, de maneira determinada. Não somos concebidos por si mesmos como causa de si, como a substância, mas apenas por outro em outro, que no caso é a Substância, mas nós somos apenas produzidos por ela, mas não somos ela em si mesma como uma essência constituidora, somos apenas uma expressão da produção da Substância divina. Para que fique mais claro o conceito dos modos da substância, Hornäk evidencia uma problemática e nos esclarece o seguinte:

Por detrás da teoria dos modos de Espinosa oculta-se a pergunta sobre como algo existente em si pode resultar de algo que esteja em outro, sem abandonar este que existe em si. Em outras palavras, trata-se do problema que versa sobre de que modo o finito pode seguir-se do infinito. Em sua crítica à visão antropomórfica de Deus, Espinosa evidencia que a existência das coisas não pode ser fundada tomando como ponto de partida uma geração criadora *ex nihilo*. A origem corresponde sempre a uma modificação do já existente, de um desdobramento ou de uma auto diferenciação que se sucede espontaneamente e de maneira autossuficiente. (HORNÄK, 2010, p. 87).

Nós também podemos entender *os modos* como expressão dos atributos divinos, pertencentes à essência da substância infinita. Por exemplo, uma cadeira é um modo finito do atributo extensão, assim como uma mesa, um lápis, o corpo humano. Já uma ideia, um pensamento é um modo finito do atributo pensamento, ou seja, ambos os modos finitos ou infinitos<sup>9</sup>, são expressão dos atributos divinos pertencentes à essência da substância. Assim como todas as coisas existentes e finitas, nós seres humanos partilhamos desses atributos da potência divina.

No tópico a seguir, trabalharemos dois conceitos fundamentais para compreendermos o conceito de Deus em Spinoza, eterno e infinito. Inicialmente, buscaremos mostrar a distinção de tais conceitos frente a perspectiva do que a nossa

---

<sup>8</sup> Conforme o axioma II da primeira parte, “tudo o que é, ou é em si ou em outro, Id, p. 47”.

<sup>9</sup> Segundo Hornäk, “os modos infinitos são a totalidade do que existe sob os respectivos atributos. Eles existem necessariamente como produtos, mesmo quando não são causas de si mesmos, a existência dos modos infinitos não está fundada em sua essência, mas é mediante a causalidade imediata, inserida na própria substância una em seu início e em sua duração, isto é, em seu ser.” (Hornäk, 2010, p. 91)

cultura enxerga, para depois expormos a visão de Spinoza acerca de tais conceitos, tendo como base a famosa carta nº 11 sobre o infinito.

## 1.7 ETERNO E INFINITO

Para entendermos o conceito de Eternidade em Spinoza se faz necessário nos afastarmos da nossa percepção comum de eternidade, como sendo algo que não tem começo nem fim no tempo. Para Spinoza, tal visão não passa de uma noção advinda da nossa faculdade imaginativa, na oitava e última definição da primeira parte da *Ética* está escrito:

Por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna. Explicação: Tal existência, pois, assim como uma essência de coisa, é concebida como verdade eterna, e por isso não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo, ainda que se conceba a duração carecer de princípio e fim. (SPINOZA, 2018, p. 47).

Por eternidade, percebemos que Spinoza entende ser a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna, ou seja, uma coisa é eterna quando existe necessariamente e isto já está de certa forma incluso na própria definição da coisa eterna. No escólio I da proposição 33 da primeira parte da *Ética*, Spinoza nos diz o seguinte: “uma coisa é dita necessária ou em razão de sua essência ou em razão de sua causa. Com efeito, a existência de uma coisa segue necessariamente ou de sua própria essência e definição, ou de uma dada causa eficiente.” (SPINOZA, 2018, p. 103).

Em virtude disso, podemos ver que há duas razões distintas para uma mesma coisa ser eterna e não dois tipos de eternidade, a saber, uma coisa é eterna e, portanto, existe necessariamente em virtude de sua própria essência, no caso Deus e seus infinitos atributos infinitos, ou uma coisa é eterna em virtude de sua causa, ou seja, os modos infinitos e finitos produzidos pela substância. Mas, como assim, os modos são eternos? Na proposição 21 da primeira parte da *Ética*, o autor nos esclarece essa questão da seguinte forma: tudo que segue da natureza absoluta de algum atributo de Deus deve ter existido sempre e infinito, ou seja, pelo mesmo atributo é eterno e infinito. (SPINOZA,

2018, p. 85).

Nesta proposição, Spinoza nos demonstra que existem modos infinitos imediatos que são eternos porque seguem diretamente da essência dos atributos da natureza divina. E como já dissemos, em tópicos anteriores, atributos são aquilo que o intelecto identifica como constituindo a essência da substância. Em resumo, eles são eternos em virtude de sua causa que é eterna e não de sua própria essência, como acontece com a substância e seus atributos, sendo assim, eles possuem existência necessária.

Já para explicarmos o que é infinito em seu pensamento, vamos àquela carta que é considerada por muitos estudiosos do autor como a carta mais importante dele, a saber, a carta n.º 12 – (ou Carta Sobre o Infinito), (Rijnsburg, 20 de abril de 1663), dirigida a Lodewijk Meijer, doutor em Medicina. Nela, Spinoza coloca algumas dificuldades que nos atrapalharam na compreensão do infinito. Segundo ele:

Não distinguiram entre aquilo que é infinito por sua natureza, ou pela força de sua definição, e aquilo que não tem fim, não pela força de sua essência, mas pela sua causa. E também porque não distinguiram entre aquilo que é dito infinito porque não tem fim, e aquilo cujas partes, embora conheçamos o máximo e o mínimo, não podem ser explicadas ou representadas apenas por um número. Enfim, porque não distinguiram entre aquilo que só pode ser entendido, mas não imaginado, e aquilo que também podemos imaginar. Se tivessem prestado atenção nisso, jamais teriam sido esmagados sob o peso de tantas dificuldades. Com efeito, teriam claramente compreendido qual infinito não se divide em partes (ou que não tem partes) e qual, ao contrário, pode ser dividido em partes sem contradição. Também teriam compreendido qual infinito pode ser concebido como maior do que outro sem qualquer contradição, e qual não pode ser concebido assim. (SPINOZA, 1983, p. 381).

A princípio, Spinoza começa sua carta tecendo algumas considerações sobre a substância, o modo, a eternidade e a duração. A substância, na filosofia dele, é Deus, como já investigamos em tópicos anteriores. Na sua consideração sobre a substância, em primeiro lugar, o filósofo holandês nos fala que a existência pertence à essência da substância, ou seja, é da essência da substância a existência, ou seja, existência necessária. Em segundo lugar, que só há uma única substância da mesma natureza e em terceiro lugar, a substância só pode ser compreendida como infinita e não o contrário.

A respeito dos modos, como já mencionamos, para ele, são as afecções da substância, isto é, as mudanças que ocorrem no interior da substância, conforme a 5ª definição da parte I. Por exemplo: nós seres humanos somos modos da substância, partes dela. E ao contrário da substância, o conceito de modo não envolve existência. Sendo

assim, podemos conceber os modos como existentes ou não existentes, ou seja, a concepção de existência que envolve os modos é distinta da concepção de existência da substância que é necessária e que está ligada à noção de coisa infinita, já os modos estão vinculados à noção de coisa finita.

É de ambos os pontos que, para o filósofo holandês, se origina a diferença entre a eternidade e a duração, pois é através da duração que podemos explicar e compreender a existência dos modos. No entanto, a existência da substância só pode ser vinculada à eternidade e por ela é explicada, nas palavras do autor: “como fruição infinita do existir (*existendi*), ou como fruição infinita do ser, *infinitam essendi fruitionem*” (Carta sobre o infinito, 1973, pág. 382).

Sendo assim, podemos conceber a essência dos modos e da duração, sem que isso possa destruir os conceitos que temos, determinar a sua existência e duração, sendo elas maiores ou menores, como também podemos dividi-las em partes. Entretanto, quando falamos acerca da eternidade e da substância, ambas só podem ser concebidas como infinitas, pois ao contrário delas, o infinito pressupõe operações de divisão que em parte podem destruir seus conceitos. Para Spinoza, isso poderia provocar uma contradição. Muitos pensaram nessa possibilidade de que a substância extensa poderia ser composta de partes, ou seja, corpos diversos, diferentes, distintos uns dos outros. Se todos esses estivessem certos, seria como se alguém quisesse, por exemplo: “pela junção e acumulação de círculos, compor um quadrado, um triângulo ou qualquer outra coisa de essência totalmente diversa.” (Carta sobre o infinito, 1973, pág. 382). Em consequência disso, podemos compreender que toda a amálgama de argumentos trazida pelos filósofos anteriores, ao defender que a substância extensa seria divisível, cai por água abaixo. De maneira análoga, outros filósofos posteriormente, ao se persuadirem que a linha é composta de pontos, encontraram ali muitos argumentos para mostrar que a linha não é divisível ao infinito.

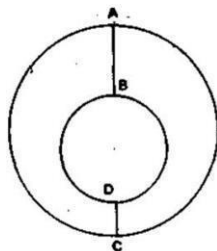
Ademais, para Spinoza, o que pode ter levado esses filósofos a conceber que a substância extensa é divisível, provenha do conceito de quantidade, que segundo ele pode ser concebida de duas maneiras. A primeira é abstratamente ou superficialmente, a partir da imaginação com o auxílio da nossa estrutura perceptiva, isto é, dos nossos sentidos. A segunda, é concebermos a quantidade como uma substância usando apenas nosso intelecto. Desta forma, podemos compreender que quando concebemos o conceito de quantidade de forma abstrata, sob o jugo da nossa faculdade imaginativa, pensamos que

ela é divisível, composta de partes múltiplas. Mas, quando concebemos o conceito de quantidade mediante o crivo de nosso intelecto, vemos que é infinita, indivisível e única.

Para Espinosa, “o tempo, assim como a medida, advém de que podemos determinar à vontade a duração e a quantidade, a partir do momento em que concebemos esta abstração da substância e aquela separada da maneira como flui das coisas eternas” (Carta sobre o infinito, 1973, pág. 382). Segundo ele, o tempo serve para determinar a duração, enquanto a medida para delimitar a quantidade, assim podemos imaginá-las de inúmeras maneiras. Entretanto, o número, para o filósofo, surge quando separamos as afecções da substância dela própria e as colocamos em classes para que assim possamos imaginá-las mais facilmente. Dessa forma, o número serve para que as determinemos. Diante dessa perspectiva, a medida, o tempo e o número são apenas *noções imaginativas, modos de pensar*. Por isso, os filósofos, ao tentar compreender com tais noções a marcha que se seguia na natureza, compreenderam tão mal ela, caindo em inúmeras problemáticas e admitindo dificuldades cada vez mais absurdas. Para Spinoza, há coisas que só podemos alcançar com o uso do intelecto, por exemplo: a substância, a eternidade. Quando os filósofos utilizaram os recursos da imaginação para explicar essas noções, caíram num combate ilusório. Além disso, também os modos da substância não puderam ser compreendidos de maneira adequada com o uso da imaginação. Ao tentarmos fazer isso, entramos numa confusão, pois, segundo Spinoza, “nós os separamos da substância e da maneira como escoam da eternidade, e sem elas não podem ser compreendidas corretamente” (Carta sobre o infinito, 1973, pág. 383).

Em virtude do que foi dito mais acima, fica claro que noções como: o número, a medida e o tempo não podem ser infinitos, pois são auxiliares da nossa faculdade imaginativa. Neste ponto, vemos que muitos confundiram esses três entes da imaginação como entes reais, tendo como consequência, a negação do infinito em ato.

Então como Spinoza busca solucionar o problema? Recorrendo aos matemáticos, pois os seus argumentos foram claros e distintos e nunca se deixaram levar por tais confusões. Eles puderam encontrar muitas grandezas que não são expressas pelo número, grandezas que não podem ser igualadas a nenhum número, no entanto, vão além de todo o número que possa ser determinado. A partir disso, os matemáticos não concluíram que tais grandezas ultrapassam todo número pela multiplicidade de suas partes, pois tais grandezas não podem ser submetidas ao número sem evitar uma contradição. Para ilustrar isso, Spinoza nos dá o seguinte exemplo:



A soma das distâncias desiguais AB, CD interpostas entre os dois círculos não concêntricos e a de todas as variações que pode sofrer a matéria em movimento nesse espaço ultrapassam todo número. Mas isto não provém da extraordinária grandeza das distâncias interpostas, pois, por menor que seja a porção que suponhamos, a soma das proporções desiguais ultrapassa todo número. Mas isto também não provém (como pode acontecer em outros casos) de que não tenhamos máximo e mínimo para essas distâncias, pois no exemplo temos um máximo AB e um mínimo CD. Tudo decorre apenas de que a natureza do espaço compreendido entre os dois círculos não concêntricos não pode admitir um número determinado de distâncias desiguais. Portanto, se se quisesse determinar com um número certo todas essas desigualdades, dever-se-ia simultaneamente fazer com que um círculo não fosse um círculo. (SPINOZA, 1983, p. 383).

Com isto, Spinoza quer dizer que, se pegarmos distâncias que são desiguais e a somamos dentro de dois círculos com centros desiguais, as mudanças que essa matéria dentro desse espaço pode sofrer vai além de todo o número; no entanto, em primeiro lugar, isso não advém das distâncias que são interpostas, pois, mesmo que as distâncias fossem menores, a adição das proporções desiguais ultrapassa todo número. Em segundo lugar, isto não deriva de que não temos o mínimo e máximo para essas distâncias. Por fim, tudo provém de que a essência do espaço entre os dois círculos de centros desiguais não aceita um número determinado de distâncias distintas. Sendo assim, se quiséssemos um número para todas essas desigualdades, deveríamos fazer com que a figura do círculo não fosse um círculo, ou seja, se quiséssemos determinar a natureza de todas as desigualdades através de um número, não poderíamos, pois, simultaneamente, a natureza da figura que é analisada perderia a sua essência, a sua identidade, deixaria de ser ela mesma, ou seja, ao explicar a natureza das figuras por suas relações com outras figuras deixamos de explicar a própria figura e assim de compreendê-la em sua natureza própria, porquanto, em sua identidade.

Portanto, foi isso que os matemáticos observaram e tinham com tanta clareza nesses entes matemáticos abstratos, isso permitiu que compreendessem e não se

entregassem a combates simulados, evitando assim a contradição de que o infinito é composto de partes. Para Spinoza:

Se se quisesse determinar todos os movimentos da matéria que existiram até hoje, reduzindo-os, bem como sua duração, a um número e a um tempo certos, seria como se se esforçasse para privar a substância corporal de suas afecções, substância que só podemos conceber como existente, e, assim, fazer com que não tenha a natureza que tem. (SPINOZA, 1983, p. 383-384).

Sendo assim, evidenciam-se as dificuldades em que tantos filósofos se emaranhavam ao tentar compreender o infinito. Vemos que há coisas que são infinitas por sua natureza e sua definição e não podem de maneira alguma ser entendidas de alguma outra forma. Já outras são infinitas pela força que lhes é inerente, mas quando são concebidas de forma abstrata, podem ser divididas em várias partes que são consideradas finitas. Por fim, para o autor da *Ética*, algo pode ser dito infinito quando não pode ser restringido ou igualado a um número, embora se possa concebê-lo como maior ou menor, o que torna necessário que as coisas que não podemos igualar a um número sejam iguais entre si.

Da mesma forma, não podemos compreender Deus (substância) como um ser infinito que seja constituído de inúmeras partes que formaria uma grande amálgama, onde tudo está meio que jogado dentro. Ao fazer isto, seria concebê-lo através daquelas noções, auxiliares da imaginação.

Em suma, na carta sobre o infinito, Spinoza quer nos dizer que há coisas que só podemos conceber pela imaginação com ajuda dos sentidos e coisas que só conhecemos pelo uso do nosso intelecto. Quando conseguimos capturar por este a coisa em si, descobrimos que esta coisa é infinita, única. Entretanto, quando utilizamos a imaginação para conceber algo que seja infinito, podemos não só correr o risco de ter uma compreensão errônea, como também, podemos destruir os conceitos que delas temos. Ao se falar do conceito de Infinito, dizendo que ele é composto de inúmeras partes infinitas e cada uma delas é infinita, através da imaginação, não compreendemos a natureza, a essência de tal conceito, a coisa em sua própria natureza. Em contrapartida, pelo Intelecto vemos que é algo único, indivisível.

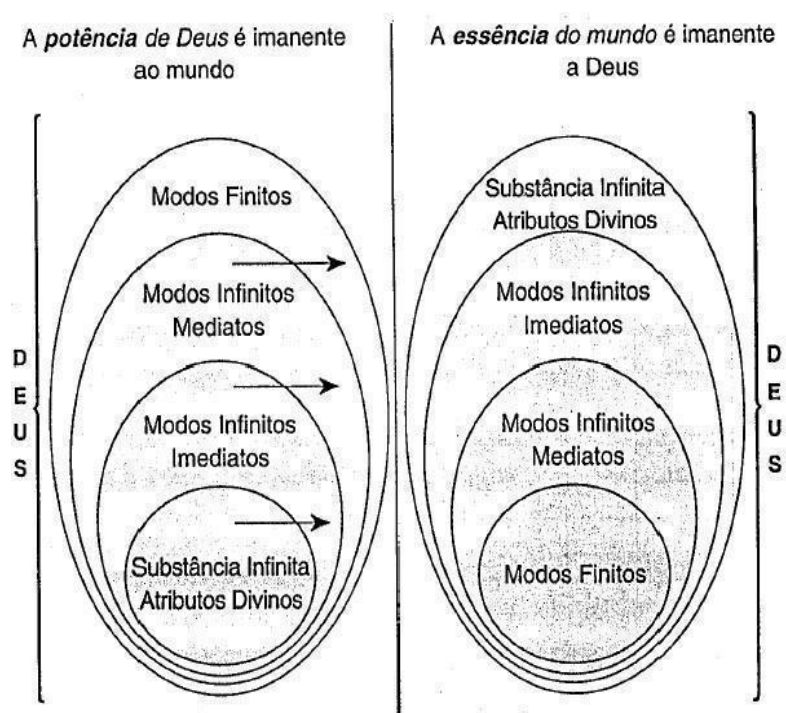
Em virtude de tudo o que foi dito, concluímos que, para Spinoza, uma coisa é finita quando ela é delimitada, constrangida por outra de mesma natureza, e sua maneira de agir e existir é determinada por Deus (*Ética* primeira parte, 2ª definição). Já um ser é

considerado infinito, porque é um ser único, ou seja, não existe um outro como ele, que possua a mesma natureza. Portanto, este Ser que é Deus, a saber, não é delimitado por outra substância, ou seja, o que for, pois se assim acontecesse, ele não seria único, como também, seria determinado ou constrangido a operar por outro, a saber, seria o contrário daquilo que o filósofo holandês defende, um Ser que opera e existe necessariamente segundo sua própria natureza, sua atividade interna, como é patente pela proposição 17: “Deus age somente pelas leis de sua natureza e por ninguém é coagido”.

No tópico a seguir, daremos um panorama geral da nervura da realidade construída por Spinoza, ou seja, Deus, trazendo alguns gráficos para facilitar a visualização desta nova maneira de ver a realidade.

### 1.8 DEUS SIVE NATURA

Por fim, diante de tudo que foi falado sobre a substância, os atributos e os modos, sobre o infinito e o eterno, através da seguinte imagem, temos uma representação de um panorama geral da maneira como se apresenta a realidade na filosofia de Spinoza:





(CHAUI,1995, p.51)

Podemos concluir, a partir da análise apresentada, que Deus ou a Natureza, conforme a filosofia de Spinoza, compreende e abarca absolutamente tudo o que existe. Nessa perspectiva, todas as coisas, assim como a realidade em sua totalidade, estão intrinsecamente conectadas de maneira necessária e determinada pela substância única, que é a base de tudo. Não há espaço para algo externo ou separado, pois tudo está contido dentro dessa substância infinita. O “nada” não tem lugar nesse sistema, já que cada elemento, por menor que pareça ser, está de alguma forma interligado à natureza divina, formando uma espécie de rede coerente e interdependente. A palavra-chave que sintetiza essa estrutura complexa e harmoniosa é a *imanência*, que expressa a ideia de que tudo emana e se manifesta a partir da própria substância, ou seja, Deus, sem a necessidade de um princípio transcendente ou externo, como, no caso, da tradição judaica-cristã e islâmica.

Deus, portanto, não é um ser distante ou separado do mundo, mas, como Spinoza define na 6ª definição da *Ética*, “o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”. Essa definição reforça a noção de que Deus é a totalidade do que existe, *a nervura do real*<sup>10</sup>, a própria Natureza em sua plenitude, e que todos os fenômenos, eventos e seres são expressões necessárias dessa substância infinita.

Dessa forma, a filosofia spinozana nos convida a compreender a realidade como um todo interconectado e imanente, onde a separação e a transcendência são ilusórias, e a unidade e a necessidade são fundamentais. A imanência, portanto, não é apenas um conceito central na obra de Spinoza, mas a chave que nos dá acesso para desvendar a estrutura profunda e coerente de seu pensamento, que nos leva a enxergar o mundo como uma expressão necessária e infinita de Deus.

---

<sup>10</sup> Alusão ao livro da Marilena Chaui que leva o mesmo nome.

## CAPÍTULO 2

### DA NATUREZA DO CORPO E DA MENTE EM SPINOZA

Neste capítulo, discorreremos a princípio, trazendo uma esquematização da segunda parte da *Ética* que trata: *De Natura & Origine Mentis*<sup>11</sup>, feita por dois comentadores reconhecidos na comunidade internacional: Macherey e Gueroult. Logo em seguida, investigaremos o rompimento de Spinoza com o pensamento cartesiano e os pontos em que os dois filósofos convergem. Por fim, vamos examinar a unidade psicofísica do corpo e da mente em Spinoza, buscando demonstrar, neste item, que a tese levantada por muitos comentadores de Spinoza chamada de Paralelismo corpo-mente, não se adequa a formulação proposta por Spinoza em seu sistema de pensamento.

#### 2.1 A ESTRUTURA DA SEGUNDA PARTE DA ÉTICA

Na segunda divisão da *Ética*, *De Natura & Origine Mentis*, segundo explica o próprio autor numa breve introdução, trata-se de explicar as coisas que deverão seguir-se necessariamente da essência de Deus, explicada na primeira parte. Todavia, nem todas essas coisas serão objeto de explicação por parte de Spinoza, ademais tão somente aquelas que podem nos conduzir ao conhecimento da mente (*mentis*) humana e da sua beatitude suprema (Prefácio da segunda parte da *Ética*). Segundo Macherey, esta divisão:

É consagrada ao estudo das condições de funcionamento do regime mental considerado de maneira geral, sem referência explícita, ao menos inicialmente, à natureza específica do homem, enquanto este regime mental é objetivamente determinado pelas leis que definem a ordem da realidade própria à coisa pensante em geral. (MACHEREY 1998b, p. 5).

A partir da segunda parte da *Ética*, essas teses metafísicas gerais são aplicadas dos casos particulares do homem. Se tomarmos o termo “física” em um sentido amplo, como designando a teoria das coisas naturais finitas, podemos dizer que, com essa divisão de sua obra, Spinoza, inicia o exame do chamado “tronco físico” do sistema, através da

---

<sup>11</sup> Da natureza e origem da Mente.

dedução genética da alma humana como ideia do corpo.

A segunda parte da *Ética* está organizada em sete definições, cinco axiomas e quarenta e nove proposições, com suas respectivas demonstrações, escólios e corolários (quando presentes), bem como uma breve introdução antes das definições. A estas partes são acrescentados outros axiomas, em número de cinco, sete lemas, uma definição e seis postulados (intercalados entre as proposições 13 e 14).

As definições iniciais desta parte 2 versam sobre os corpos (definição 1), a essência de uma coisa (definição 2), a ideia (definição 3), a ideia adequada (definição 4), a duração (definição 5), a realidade (definição 6) e as coisas singulares (definição 7). Os cinco axiomas iniciais descrevem as principais características do ser humano. Os axiomas, os lemas, a definição e os postulados intercalados entre a proposição 13 e a 14 não serão considerados em separado por Gueroult e nem por Macherey.

Gueroult (1997, v. 2, p. 12-13) sem considerar as definições e axiomas iniciais, identifica sete momentos principais nesta parte da *Ética*. O primeiro (proposições 1 a 13) consiste na dedução da essência do homem; o segundo (do escólio da proposição 13 até a proposição 23), na dedução da imaginação ou conhecimento do primeiro gênero; o terceiro (proposições 24 a 31), na dedução da natureza não adequada e confusa de todo conhecimento imaginativo; o quarto (proposições 32 a 36), na dedução da natureza do verdadeiro e do falso; o quinto (proposições 37 a 44), na dedução da razão ou conhecimento do segundo gênero (primeiro grau do conhecimento adequado); o sexto (proposições 45 a 47), na dedução da ciência intuitiva, ou conhecimento do terceiro gênero (segundo grau do conhecimento adequado); o sétimo e último (proposições 48 a 49), na dedução da vontade como potência de afirmação própria da ideia.

Em contrapartida, Pierre Macherey (1997c, p. 409-417) divide a terceira parte da *Ética* (*De Natura & Origine Mentis*) em apenas duas partes: a primeira (proposições 1 a 13) trata da mente (*mentis*) enquanto ideia do corpo. Por sua vez, esta parte se subdivide em duas seções, sendo que a primeira (proposições 1 a 13) trata da natureza da mente, explicada a partir de sua origem, que é o pensamento como atributo de Deus; e a segunda (axiomas, lemas, definição e postulados intercalados entre as proposições 13 e 14) trata da natureza dos corpos em geral, e aquela do corpo humano em particular, explicados, a partir das determinações próprias da extensão (um resumo de física e de fisiologia). A segunda divisão nesta parte 2, versando sobre as formas da atividade pensante, se

subdivide em três partes: a primeira (proposições 14 a 31), versando sobre o conhecimento imediato; a segunda (proposições 32 a 47), sobre o conhecimento racional; e a terceira, proposições 48 (corolário) e 49 (corolário e escólio), sobre a passagem do conhecimento à ação: querer e compreender.

Como já mencionado anteriormente, as divisões apresentadas por Gueroult e Macherey têm como principal finalidade oferecer ao leitor um conjunto de perspectivas distintas sobre a organização e a estrutura das partes que compõem a *Ética* de Spinoza. Essas abordagens não apenas delineiam um mapeamento detalhado da obra, mas também proporcionam uma visão panorâmica e abrangente, que serve como um guia essencial para aqueles que se dedicam a estudar e enfrentar a complexidade dessa obra filosófica. A *Ética* é conhecida por sua estrutura rigorosa e densa, composta por uma intrincada rede de definições, axiomas, proposições, demonstrações, corolários e postulados, que muitas vezes podem parecer um labirinto de ideias interconectadas e desafiadoras.

Ao apresentar essas divisões e análises, Gueroult e Macherey buscam, portanto, iluminar os caminhos para uma compreensão mais clara e estruturada dessa obra monumental. Eles oferecem ferramentas conceituais e interpretativas que ajudam o leitor a navegar por esse “grande emaranhado” de conceitos e argumentos, facilitando a apreensão do sistema filosófico spinozano em sua totalidade. Essa abordagem não apenas desmistifica a aparente complexidade da obra, mas também revela a coerência e a profundidade do pensamento de Spinoza, mostrando como cada parte da *Ética* está meticulosamente interligada, formando um todo harmonioso e logicamente consistente.

Dessa forma, as contribuições de Gueroult e Macherey não se limitam a uma mera descrição das divisões da obra; elas também fornecem insights valiosos que permitem ao leitor enfrentar e superar os desafios interpretativos presentes no texto. Ao fazer isso, eles não apenas facilitam o estudo da *Ética*, mas também enriquecem a compreensão do leitor, permitindo que ele aprecie a riqueza e a originalidade do pensamento de Spinoza. Em última análise, essas análises servem como uma ponte entre o leitor e a obra.

No tópico a seguir, discutiremos em que medida o pensamento de Spinoza rompe frente ao pensamento cartesiano, travando uma batalha entre o dualismo cartesiano e o monismo spinozano.

## 2.2 O ROMPIMENTO COM O PENSAMENTO CARTESIANO

Para falarmos sobre a natureza do corpo e da mente em Spinoza se faz necessário, em primeiro lugar, fazermos uma pequena digressão e falarmos de um pensador que teve um papel fundamental de influência nos primeiros anos de formação filosófica de Spinoza.

Para Spinoza, a metafísica cartesiana está permeada por obscuridades, confusões e até mesmo contradições. Segundo essa perspectiva cartesiana metafísica, o universo é constituído por uma multiplicidade de substâncias finitas classificadas, em função de seus atributos, em duas categorias: os corpos (substâncias materiais definidas pela extensão tridimensional) e os espíritos (substâncias imateriais definidas pelo pensamento).

Mas o que Descartes entende por “substância”? Uma das definições que ele oferece é a de “uma coisa que necessita apenas de si para existir”, a saber, de algo que possui uma espécie de “autossuficiência existencial”. Para Descartes essa definição não pode ser aplicada univocamente a Deus e às criaturas, ou seja, a conceituação abarca criador e criatura. Claro que estas últimas não podem subsistir sequer um momento sem serem conservadas na existência por Deus, de modo que apenas Deus, em um sentido estrito, “necessita apenas de si para existir”. Vemos aqui um ponto em pensamento de Spinoza se aproxima de Descartes. Todavia, ainda que as coisas criadas não sejam absolutamente independentes, Descartes utiliza o termo “substância” para designar, de forma análoga, aquelas criaturas que existem e dependem de Deus e de outras criaturas para existir. Entretanto, Spinoza se recusa submeter a definição de substância ao tratamento analógico que permitiria aplicá-la a Deus e às criaturas, é neste ponto que, para Spinoza se configura um dos equívocos do pensamento cartesiano e onde ambos os pensamentos começam a divergir.

Para ele, o método analógico de Descartes é incapaz de evitar o antropomorfismo e acaba atribuindo a Deus o que caracteriza as criaturas e vice-versa. Assim, adotando o termo “substância” em um sentido único, Spinoza aplica e restringe apenas a Deus, o que acrescenta ao conceito a substância uma autossuficiência existencial e uma autossuficiência conceitual, Spinoza define a substância como “aquilo que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do

conceito de outra coisa para ser formado”. Partindo dessa definição, ele demonstra, em conjunto com as outras definições e axiomas do sistema, que uma investigação rigorosa de suas consequências lógicas exhibe a incompatibilidade radical entre substancialidade e finitude, e conduz à tese monista, isto é, à afirmação de que na realidade há uma única substância absolutamente infinita, ou seja, um monismo substancial e não um pluralismo substancial como em Descartes.

De maneira resumida, no pensamento de Descartes, existem três substâncias: Deus, a substância mental e a substância corporal, ou seja, o corpo e a mente, que correspondem, respectivamente, às coisas extensas e às coisas pensantes. Para o filósofo francês, as duas substâncias fundamentais que nos permitem compreender a realidade são: a *substância extensa* (relacionada ao físico, ao material) e a *substância pensante* (relacionada ao mental, ao imaterial). Isso estabelece um *dualismo substancial* em sua filosofia, no qual corpo e mente são vistos como entidades distintas e independentes.

Para ilustrar essa ideia de forma mais clara e acessível, podemos usar um exemplo simples: um objeto físico, como uma mesa ou uma cadeira, possui extensão, ou seja, ocupa espaço no mundo material, mas não possui a capacidade de pensar. Por outro lado, a mente, que é capaz de gerar pensamentos e reflexões, não possui extensão no sentido de uma natureza corpórea. Essa distinção radical entre o físico e o mental é um dos pilares do pensamento cartesiano e serve como base para sua compreensão da realidade.

Podemos dizer que a substância pensante diz respeito aos nossos pensamentos, às nossas ideias, já a substância extensa se refere às coisas que estão ao nosso redor no mundo, às coisas materiais, físicas. Mas e nós seres humanos, o que somos no pensamento cartesiano? Somos seres dotados de ambas as substâncias, tanto a *res cogitans* quanto a *res extensa*, a saber, dotados de inúmeros pensamentos, como também, de um corpo, o qual nos permite analisar o mundo e as coisas, devido ao seu aparato perceptivo, sensorial, ou seja, através dessa estrutura percebemos as outras coisas que estão ao nosso redor, assim conjugamos as coisas pensantes e extensas, o que nos permite formular os pensamentos e ideias, acerca das coisas extensas.

Entretanto, essa forma de pensar implica em alguns problemas, que reside claramente em mais um rompimento de Spinoza em relação ao pensamento cartesiano.

Segundo Chantal Jaquet:

Para O autor das *Meditações Metafísicas*, com efeito, o homem é composto de duas substâncias, a alma ou substância pensante, e o corpo ou substância extensa. A união de uma substância material ou extensa permanece incompreensível, pois se põe o problema da possibilidade de sua interação. Como uma substância material poderia produzir efeitos sobre uma substância imaterial e reciprocamente? Eis a questão chave que a princesa Elisabete propõe a Descartes em uma carta datada de 16 de maio de 1643, rogando-lhe que lhe explique “como a alma do homem pode determinar os espíritos do corpo a fazer as ações voluntárias (sendo apenas substância pensante)”. (CHANTAL JAQUET, 2011, p. 15).

Em outras palavras, para Spinoza, o erro de Descartes consiste em colocar duas coisas de natureza diferentes enquanto substâncias, de forma análoga a substância divina, ou seja, existem três substâncias, o que pode levar a um problema na distinção de ambas. Em contrapartida, Spinoza observa que só pode haver uma única substância como já falamos no capítulo anterior, visto que, uma substância não pode ser causa da outra, o que geraria, como vimos, uma incoerência em seu sistema de pensamento, uma contradição, impedindo o seu coerente desenvolvimento.

No item a seguir, buscaremos demonstrar a incoerência conceitual do que antes era chamado de paralelismo corpo – mente pelos estudiosos espinosanos, não se encaixa dentro dos parâmetros de pensamento do filósofo holandês. Agora, de forma mais precisa, consideramos que o que há em Spinoza, e que melhor exprime o seu pensamento, é o termo igualdade, não no sentido de que são idênticas literalmente, mas no sentido de que exprimem uma só e mesma realidade. Portanto, em Spinoza reconhecemos uma *unidade psicofísica do corpo e da mente*, deixando mais claro o rompimento com o pensamento cartesiano, o qual exerceu nele certa influência em seus primeiros anos de estudo.

## 2.3 A UNIDADE PSICOFÍSICA DO CORPO E DA MENTE

Como já foi dito, é de fundamental importância para compreensão dos afetos em Spinoza, lançarmos uma luz sobre o que é o corpo e o que é a mente em seu pensamento e a relação entre ambos, para, em seguida, entendermos como os afetos são gestados e influenciam nossas ações.

Para Spinoza, tanto o nosso corpo quanto a nossa mente, são modos, ou seja, as afecções da substância, essas afecções nada mais são que as modificações ou determinações da substância divina, ou seja, Deus. Tais modos são tudo o que o nosso intelecto humano pode conhecer da substância e assim acessar a realidade, é tudo o que vemos ao nosso redor através da nossa percepção sensível, todas as coisas são modos da substância divina, sendo assim, tanto a nossa mente quanto o corpo são modos finitos.

Mas o que é algo finito? Spinoza define, é dita finita “aquela coisa que pode ser limitada por outra de mesma natureza” (SPINOZA, 2018, pág.45). Nós seres humanos somos finitos porque todos participamos de uma categoria em comum, que são os *Homo Sapiens*. Por exemplo: um quarto pode ser limitado por outro contíguo (o quarto ao lado) – pois essa limitação por outro da mesma natureza é o que faz deles *seres individuais* que participam dessa mesma natureza (ou, no caso dos humanos, têm a mesma identidade de ser seres humanos) mas nos distinguimos (como indivíduos singulares, na medida em que somos “modos finitos”, mas no caso do pensamento, ele não pode ser limitado por um quarto ou uma mesa, pois são de gêneros/naturezas diferentes, um pensamento apenas poderia ser limitado por um outro pensamento, assim como um quarto só pode ser limitado por outro.

Agora que caracterizamos o que são mente e corpo — a saber, modos finitos que expressam os atributos divinos —, podemos afirmar que a mente diz respeito ao atributo do pensamento, enquanto o corpo diz respeito ao atributo da extensão. Conforme a primeira definição da segunda parte da *Ética*, Spinoza define o corpo como "o modo que exprime, de maneira certa e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa". Vale notar, porém, que Spinoza não oferece uma definição explícita da mente em paralelo à do corpo.

A questão fundamental que levantamos neste momento, é a de como se dá a relação entre ambas? Visto que são atributos distintos e nenhum se relaciona com o outro, nem é causa do outro, um sendo material e o outro imaterial.

Na proposição 7 da 2ª parte da *Ética*, Spinoza nos diz que: “a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”. Neste fragmento está uma questão crucial, provavelmente a chave para compreensão da relação entre os dois atributos pensamento e extensão. Então, o que Spinoza quer dizer com isto? Que tanto o atributo pensamento, assim também, o atributo extensão são uma só e mesma



manifestação da substância, que ora vemos sob um aspecto, ora sob outro aspecto, mas ambas remontam ou remetem à mesma fonte que é Deus, são duas maneiras distintas que expressam uma mesma realidade. Para que fique mais compreensível, Spinoza faz a seguinte analogia:

Um círculo existente na natureza e a ideia de círculo existente, que também está em Deus, são uma só e a mesma coisa, que é explicada por atributos diversos; e, portanto, quer concebemos a natureza sob o atributo Extensão, quer sob o atributo Pensamento, quer sobre outro qualquer, encontraremos uma só e a mesma ordem, ou seja, uma só e a mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguirem umas das outras. (SPINOZA, 2018, pág. 137).

Spinoza explicita da seguinte maneira tal questão, conforme a proposição 13 da segunda parte da *Ética*, “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o Corpo”, ou seja, o que ele está querendo mostrar, que a mente é constituída pelas ideias que ela mesma produz a partir das afecções dos outros corpos com o nosso corpo, que são captados a partir das nossas estruturas sensoriais. Além disso, como Spinoza nos fala na proposição anterior:

O que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, dessa coisa será dada necessariamente na mente a ideia; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana for corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela Mente. (SPINOZA, 2018, pág. 147).

Logo, todas as ideias que criamos surgem ou têm sua gênese a partir das afecções do nosso corpo no contato com outros modos, uma (a mente) não funciona sem o outro (o corpo). Mas atuam de forma recíproca ao expressar a natureza dos atributos da substância. Esse modo de ver corpo e mente como sendo uma coisa só, foi chamado pelos estudiosos spinozanos de *paralelismo corpo e mente*.

Entretanto, a utilização de tal expressão não se adequa à sua forma de pensar, Spinoza não fala em nenhum momento de um paralelismo. Além disso, a utilização de tal termo implica numa espécie de dualismo e não expressa de maneira correta uma unidade. Provavelmente, esta interpretação acerca do paralelismo em seu pensamento, tem sua partenogênese na compreensão que muitos dos estudiosos tiveram do pensamento de um outro grande pensador de sua época, Leibniz. Aí está o ponto crucial onde se encontra o erro, na atribuição a Spinoza de um pensamento leibniziano que não se conforma dentro

do seu sistema de pensamento, gerando mais problemas do que efetivamente uma solução.

Acerca dessa unidade, podemos dizer que, quando Spinoza se debruça sobre a relação entre os dois atributos, ele fala em termos de igualdade e não de que são paralelos entre si, como se colocássemos duas retas paralelas em direção ao infinito. Segundo Chantal Jaquet:

Quando Espinosa quer explicar que a ordem das ideias das afecções na mente é simultânea à das afecções do corpo e constitui uma só e mesma coisa, ele recorre seja ao adjetivo “*aequalis*”, seja ao advérbio “*simul*”, seja a ambos ao mesmo tempo. Em Deus essa igualdade se manifesta entre o atributo pensamento e a infinidade dos outros atributos. No homem, ela concerne um modo do atributo pensamento, a mente, e um modo do atributo extensão, o corpo. Ela exprime a correlação entre a ideia e o objeto, e significa que “o que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a Mente humana deve ser percebido pela Mente humana” (EII, prop.12). (CHANTAL JAQUET, 2011, p. 31-32).

O que a Chantal quer nos mostrar com isso, é que a utilização do termo paralelismo não dá conta, nem se adequa ao que é falado na *Ética* por Spinoza, gerando nesse ponto um emprego errado da linguagem para o significado real do termo utilizado. Pois, se olharmos bem, nem sempre aquilo que pensamos corresponde necessariamente à realidade ou ação propriamente dita, as palavras quando empregadas erroneamente podem causar, muitas das vezes, uma contradição no pensamento do autor, o que o torna mal compreendido, o texto árido e até intransponível.

Em suma, ao abordarmos a relação entre corpo e mente no pensamento de Spinoza, adotaremos a expressão “*unidade psicofísica do corpo e da mente*”, pois essa terminologia reflete com maior precisão o sistema filosófico do autor e se alinha de maneira coerente com tudo o que ele propõe na *Ética*. Essa expressão evidencia a inseparabilidade e a interdependência entre o físico e o mental, reforçando a ideia de que corpo e mente não são substâncias distintas, mas aspectos diferentes de uma mesma realidade. Dessa forma, a escolha dessa terminologia não apenas respeita a estrutura conceitual de Spinoza, mas também facilita a compreensão de sua visão integrada e imanente do ser humano a natureza divina, a saber, a substância.

No próximo capítulo: a doutrina dos afetos em Spinoza, trataremos de esmiuçar a estrutura da 3ª parte da *Ética*, cujo objetivo é esclarecer a forma como é organizado a

partir da visão de Pierre Macherey. Logo em seguida, discorreremos sobre a gênese dos afetos e o *conatus*. Para finalizarmos o trabalho, trataremos do papel dos afetos na vida humana, por que são essências em nossas vidas, a ponto de guiar as nossas decisões morais conscientemente ou não, somos de alguma forma guiados por eles, pois estão no lá no fundo de cada sensação corporal nossa reverberando através de ideias, nos incentivando a agir com escolhas boas ou ruins, cabe a cada um de nós dotados de bom senso, escolher o que certo ou errado.

## CAPÍTULO 3

### A DOCTRINA DOS AFETOS EM SPINOZA

Neste terceiro e último capítulo, assim como os outros capítulos anteriores, iniciaremos com uma exposição esquemática, no caso, da terceira parte da *Ética: De Origine & Natura Affectuum*. Logo depois, iremos nos debruçar sobre a gênese dos afetos e o conceito mais importante dentro da teoria da afetividade de Spinoza, a saber, o conceito de *conatus*, pois sem ele, toda a teoria não se sustentaria, pois o *conatus* é o alicerce dos afetos em seu sistema de pensamento.

Trabalharemos também, as noções de bem e mal, perfeição e imperfeição, o princípio da virtude e o sumo bem, dentro desses típicos, avançaremos a uma descrição mais geral dos afetos, para logo em seguida começarmos a esmiuçá-los, destrinchá-los em afetos passivos e ativos, fechando o capítulo com a questão do papel dos afetos na vida humana, por que eles são tão importantes nas nossas decisões, servindo assim de *background*, ou seja, de pano de fundo para cada ação nossa perante as outras pessoas e o mundo ao nosso redor.

#### 3.1 A ESTRUTURA DA TERCEIRA PARTE DA ÉTICA

Na terceira parte, *De Origine & Natura Affectuum*, seção essa que corresponde ao domínio da afetividade, Spinoza busca “determinar a natureza e a força dos afetos e, inversamente, o que pode a mente [*mens*] para orientá-las.” (Prefácio da terceira parte da *Ética*).

Vale ressaltar a importância desta parte, ou melhor, sua necessidade, porque o homem não está fora da natureza, embora muitos achem o contrário. Ele pertencente à natureza, é constantemente afetado. Então se faz necessário compreender como os afetos e as afecções se ordenam em nós seres humanos, segundo a ordem natural e necessária da natureza à qual estamos submetidos.

Com a terceira parte da *Ética*, intitulada “Da origem e da natureza dos afetos”, Spinoza dá prosseguimento ao exame do que é chamado de “tronco físico” do seu sistema

de pensamento, apresentando uma ciência das paixões e das ações. Utilizando-se de uma verdadeira análise geométrica dos afetos, como ele próprio afirma no final do prefácio:

Tratarei, pois, da natureza e da força dos afetos, e da potência da mente sobre eles com o mesmo método com que tratei de Deus e da mente nas partes precedentes e considere as ações e os apetites humanos como se fosse questão de linhas, planos ou corpos. (SPINOZA, 2018, p.235).

Assim, em comunhão com o método adotado nas partes anteriores, encontramos nessa parte uma dedução genética dos afetos que expõe sua produção interna e necessária em graus crescentes de complexidade, como nos diz um dos maiores especialistas brasileiros em Spinoza, Marcos André Gleizer:

Não se trata, portanto, de uma mera descrição extrínseca de processos vividos ou observados empiricamente e de sua classificação em conformidade com os dados assim obtidos, mas de uma dedução *a priori* do conjunto dos afetos a partir de princípios independentes da experiência (embora, evidentemente, essa dedução deva reencontrar os dados da experiência). É por isso que só nos escólios, isto é, nos comentários que se seguem às demonstrações, Espinosa nomeia os afetos de que está tratando. Como a afetividade humana fornece a matéria-prima da vida ética, sendo o tronco comum da servidão e da liberdade, é com essa parte da obra que o sistema inicia a transição para a ética propriamente dita. (GLEIZER, 2005, P. 27-28).

A terceira parte da *Ética* é composta e organizada em três definições, dois postulados e cinquenta e nove proposições, com suas respectivas demonstrações, escólios e corolários. Além disso, há um acréscimo de um prefácio, como também, um catálogo geral dos afetos (definições 1 a 48) e uma definição geral dos afetos ou retomada geral. No prefácio Spinoza explica a afetividade, como sendo um fenômeno completamente natural, assim como todos os outros fenômenos naturais observados na natureza. Sendo assim, deve ser explicada por suas causas, suas definições versam sobre a causa adequada e causa inadequada (definição 1), agir e sofrer uma ação (definição 2) e afeto como as afecções do corpo (definição 3). Os dois postulados versam sobre as maneiras como pode o corpo humano ser afetado.

Em contrapartida, Pierre Macherey (1998b, p. 407-414), divide a 3ª parte da *Ética* em seis partes: a primeira (proposições 1 a 11) trata da atividade e da passividade; a segunda (proposições 12 a 20), dos complexos afetivos e da formação da relação do objeto; a terceira (proposições 21 a 34), das figuras interpessoais da afetividade e o

mimetismo afetivo; a quarta (proposições 35 a 47), dos conflitos afetivos; a quinta (proposições 48 a 57), dos acidentes e das variações da vida afetiva; por último, a sexta (proposições 58 a 59), dos afetos ativos.

A forma como descrevemos a estrutura da *Ética*, ao mesmo tempo em que apresentamos a divisão, tem como objetivo lançar luz sobre a organização da obra, facilitando ao leitor o acesso ao conjunto complexo de definições, axiomas, proposições, escólios e demais elementos que a compõem. Adentrar um pensamento sistemático, construído a partir de um método geométrico rigoroso, não é uma tarefa simples; pelo contrário, pode ser um processo árido, denso e, em muitos momentos, desafiador ou até mesmo desestimulante. Ao oferecer uma visão clara e organizada da estrutura da *Ética*, buscamos fornecer ferramentas que permitam ao leitor navegar com maior facilidade por esse intrincado sistema filosófico, tornando a jornada de compreensão mais acessível e menos intimidante.

### 3.2 A GÊNESE DOS AFETOS E O *CONATUS*

Vimos, no capítulo anterior, que somos modos finitos da substância infinita e que os modos em nós se encontram unidos no que chamamos de *unidade psicofísica do corpo e da mente*. Conforme foi colocado por Spinoza na proposição 13 da 2ª parte da *Ética* “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o Corpo”, temos aqui um ponto chave para o surgimento dos afetos, pois toda ideia que se encontra em nossa mente seja no presente, passado ou futuro, é fruto das reverberações que nosso corpo tem ao contato com a realidade que nos cerca; só assim a mente é afetada de tal forma a impulsionar o surgimento de ideias que nos afetam interiormente, ideias das afecções corporais. Sendo assim, os afetos são gestados na relação que temos com o mundo, a partir do contato fortuito com a infinidade de diferentes modos que estão ao nosso redor, que produzem efeitos sobre o nosso corpo, fazendo com que a nossa mente produza ideias acerca das impressões captadas por nosso envoltório corporal.

Só conhecemos o mundo porque temos afecções, assim como só temos conhecimento porque temos afecções, pois é do contato com o mundo, através dos infinitos modos que o compõem, como já mencionamos, que podemos construir todo o alicerce de nosso conhecimento.

Por afeto, Spinoza compreende “as afecções do corpo pelas quais a potência de agir do próprio corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as destas afecções” (SPINOZA, 2018, pág. 237), a saber, o afeto nada mais é que as inúmeras mudanças que o corpo passa, que nos levam a um aumento ou diminuição de nossa capacidade de agir, favorecendo ou não essa força interna em cada um de nós. Essa força interna que cada um de nós partilhamos é chamada por ele de *conatus*<sup>12</sup>, que significa em sua raiz etimológica latina: esforço.

O termo “esforço”, pode ser aplicado tanto a essências de coisas sejam elas, materiais, quanto mentais, simples ou complexas), apontando aquela produção necessária de efeitos dentro de um contexto de interação com o mundo, assim como participando da “vida de Deus”, ou seja, da potência de agir da substância. Como afirma a autora Maria Luísa Ribeiro Ferreira:

O funcionamento de cada ser é explicado pela cadeia de causas particulares na qual está inserido. Mas para além dessa inserção há uma outra causa que o faz atuar- o esforço que nele habita e que constitui a sua essência- o *conatus*, um esforço que exprime a vida de Deus em cada ser particular. (RIBEIRO FERREIRA, 2011, p.68 -69).

À vista disso, essa força nunca se perde, pois através das cadeias de causas, é transferida a outros seres/modos, contribuindo assim no dinamismo da Substância divina que se expressa, expande e se atualiza ininterruptamente. Podemos dizer que o *conatus* é o elo, o meio de ligação entre os seres e a Substância/Deus, pois o esforço que os define é manifestação da potência divina da natureza.

Vale salientar que a chave para compreensão de toda a teoria da afetividade de Spinoza, assim como a ética e a sua teoria política, está na significação que ele dá ao conceito de *conatus*, pois permeia todos os âmbitos em que nós, seres humanos, interagimos com o mundo e conosco mesmo.

---

<sup>12</sup> Acerca desse conceito, Chaui nos diz que: é o termo latino que significa esforço de, ou esforço para; na filosofia do século XVII, é usado a partir da nova física que, ao apresentar o princípio de inércia (um corpo permanece em movimento ou repouso se nenhum outro corpo atuar sobre ele modificando o seu estado), torna possível a ideia de que todos os seres do universo possuem uma tendência natural e espontânea à autoconservação e se esforçam para permanecer na existência. (CHAUÍ, 1995, p.106).

*Conatus* é desejo de viver, de se expandir, crescer e preservar o seu ser. Uma afecção nada mais é que uma alteração produzida em nós diante do encontro com a realidade, que nos influencia de forma negativa ou positiva, aumentando ou diminuindo a nossa potência de agir no mundo com os outros modos, afetando e sendo afetados a todo instante. Como nos esclarece o autor Marcos André Gleizer:

Tomada isoladamente, uma coisa se esforça por uma duração indefinida para perseverar no seu ser, e este esforço é sua própria essência atual. Porém, as coisas finitas não existem de forma isolada. Elas estão situadas no mundo e só podem existir com o concurso de outras coisas finitas que interagem causalmente com elas favorecendo ou criando obstáculos ao pleno exercício de sua potência de agir. (GLEIZER, 2005, p.30).

Sendo assim, o pleno exercício de nossa potência interna, só pode ser executada em comunhão com os inúmeros encontros com os diferentes modos finitos. Isoladamente, não crescemos, somente no confronto com o mundo e as outras pessoas, o que implica um contato direto, é que podemos incitar com que essa nossa força interna floresça, que nos enche de vida e, assim nos faça crescer, é o contato com o mundo, a força propulsora que nos impele a persistir e a perseverar na existência. Por isso, para Spinoza, não há nada mais útil ao ser humano do que o outro ser humano.

Em suma, não há ambiente mais propício para o florescimento de nossa potência de agir do que a vida em sociedade, no convívio com os outros. É nesse contexto que percebemos a famosa sentença e a evidente influência de Aristóteles no pensamento de Spinoza: é na sociedade, seja em casa, na rua ou em qualquer espaço de interação humana, que temos a oportunidade de vivenciar e expressar nossos sentimentos e emoções, expandindo-nos e crescendo como indivíduos. O contato com o outro não apenas nos desafia e nos transforma, mas também nos permite descobrir novas possibilidades de existência, fortalecendo nossa capacidade de agir e de compreender o mundo de maneira mais plena e significativa.



### 3.3 OS AFETOS E A SERVIDÃO HUMANA

No prefácio à terceira de sua *Ética*, nos fala Spinoza que, diferente dos muitos autores que um dia tentaram traçar algumas linhas gerais para compreender a natureza dos afetos, caíram em um equívoco subjugando-os ao controle da razão, abordaram não de uma maneira crítica as nossas relações com afetos. De encontro a isto, a proposta lançada por Spinoza é a de tratá-los como algo puramente natural, que segue as leis da natureza e não como algo que estava fora, apartado dela, exterior, como ele mesmo nos fala, ao se referir àqueles que tentaram perscrutar esses mistérios, ele nos diz: “parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um império num império”(SPINOZA, 2018, pág. 233), isto é, por se acharem estes homens de não serem determinados por ela (natureza), o que sabemos ser totalmente falso, consideram-se livres de seu domínio e condutores de suas próprias vidas e ações. Entretanto, para Spinoza:

Nada acontece na natureza que possa ser atribuído a um vício dela; pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma em toda a parte é sua virtude e potência de agir, isto é, as leis e regras da natureza, segundo as quais todas as coisas acontecem e mudam de uma forma em outra, são em toda parte e sempre as mesmas, e portanto uma só e a mesma deve ser também a maneira de entender a natureza de qualquer coisa, a saber, por meio das leis e regras universais da natureza. (SPINOZA, 2018, p. 235).

É por meio dessa perspectiva que Spinoza irá examinar a natureza dos afetos, entendendo-os não como algo que está fora ou apartado da natureza, como já falamos, ou um vício dela, mas sim dentro de cada um de nós. Assim como os diversos fenômenos naturais são regidos por leis universais e todos possuem uma causa, de forma análoga, os afetos também o são e possuem causas que muitas vezes deixamos passar despercebidos.

Ao começo da terceira parte da *Ética*, podemos identificar que Spinoza tende a tratar o conceito de paixão de um modo mais geral de afecção, esta compreendendo tanto estados ativos quando estados passivos. Diante disso, Spinoza faz uma pequena divisão dos afetos que são classificados, por ele, em *afetos passivos* e os *afetos ativos*. Vale ressaltar que, embora Spinoza faça esta pequena distinção, ambos os afetos continuam a ser afetos de uma maneira geral, o que muda é apenas o valor significativo de cada uma, que atuará dentro de nós seja positivamente ou negativamente.

Os afetos chamados de *paixões* são causados por mudanças externas no ambiente e resultam em emoções negativas como o medo, a tristeza, a raiva e a dor. Estes afetos são vistos por Spinoza como uma das causas da diminuição da nossa potência de agir do corpo (*conatus*) e como fontes de sofrimento e angústia, pelo que devemos procurar evitá-las. No entanto, há paixões que mesmo não conhecendo as suas causas, são positivas, frutos dos bons encontros que temos com o mundo.

No que se refere ao segundo tipo de afetos, chamados por Spinoza de *ações*, são afetos produzidos por mudanças internas no corpo e que resultam em emoções positivas, como alegria, amor e admiração, etc. Em outras palavras, somos ativos neste caso. Com efeito, quando em nós ou fora de nós produz-se algo de que somos causa adequada, isto é, quando segue de nossa natureza algo que se pode conhecer clara e distintamente por si mesmo. Estes afetos são vistos por Spinoza como aqueles que proporcionam uma ampliação da nossa potência de agir e como fontes de felicidade e prazer, o que devemos buscar quando possível.

Como já falamos anteriormente, podemos compreender as afecções, como modificações do corpo pelas quais a potência desse corpo é, conforme os encontros, aumentada ou reduzida, e ao mesmo tempo as ideias dessas afecções em nós. A partir daí, podemos ser causa adequada de qualquer uma dessas modificações e a afecção é uma ação; em outros casos, uma paixão. Como escreve Victor Delbos em seu livro *o espinosismo*:

Que nossa tendência a perseverar em nosso ser comece sofrendo a influência das modificações impostas a nosso corpo, isto é, um fato incontestável e cuja necessidade, no mais, Spinoza estabeleceu alhures. Nosso estado primitivo, pois, é um estado de passividade; nossas primeiras afecções são paixões — o que não quer dizer que estejamos então sem mudanças, muito pelo contrário; isso quer dizer que as mudanças numerosas e variadas que se realizam em nós dependem não de nós, mas de causas exteriores representadas ao nosso espírito por ideias confusas. Assim, se alguma coisa aumenta ou diminui, favorece ou reduz a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, favorece ou reduz a potência de pensar de nossa alma. (DELBOS, 2002. p.132).

Em outras palavras, quando nos encontramos no estado primitivo, nossas afecções são determinadas por causas exteriores, o que em nós se reflete num estado de passividade ou de menor potência, ou seja, de apenas receber as experiências sem distinguir a natureza daquilo que nos afeta, o que nos mostra que todas essas alterações interiores são

diversificadas. Por consequência, nos fazem ter ideias imprecisas, embaralhadas, confusas, diminuindo ou aumentando nossa potência de ação.

O ponto de partida da teoria da afetividade humana em Spinoza se encontra na instauração de três afetos básicos ou primitivos, a saber: alegria, tristeza e desejo. A alegria é uma paixão pela qual a alma passa a uma perfeição maior, já a tristeza é uma paixão pela qual a alma passa a uma perfeição menor. É a passagem que faz a alegria, na medida em que ela é uma paixão, assim como é a passagem que faz a tristeza: a alegria não é a própria perfeição. Como nos diz Spinoza:

Com efeito, se o homem nascesse com a perfeição à qual ele passa, ele a possuiria sem afecção de alegria. Se, por outro lado, se encontrasse numa perfeição menor sem sentir ter aí chegado a partir de uma perfeição superior, ele não experimentaria nenhuma afecção de tristeza. (*Ética*, III, proposição. XI).

A alegria e a tristeza, assim como o desejo ao qual estão ligadas, são as três afecções primitivas ou basilares de que todas as outras devem sua gênese. Podemos dizer de maneira geral que todas as paixões são apenas a alegria, a tristeza e o desejo, se expressando através de imensa variedade de relações que se pode tirar uma variedade de denominações extrínsecas. (*Ética*, III, proposição. XI).

O desejo é a essência do ser humano, mas o que é o desejo senão *conatus* para Spinoza, essa força natural que habita em cada um de nós, que nos impele a crescer e a perseverar na existência, não há um ser humano que não deseje, todos nós partilhamos deste ímpeto puramente natural. É através deste impulso constante que somos impelidos naturalmente a perseverar na nossa existência, o que nos leva a bons ou maus momentos ou encontros, conscientes ou inconscientes. O que nos faz, como já o falamos em itens anteriores, aumentar ou diminuir nossa potência de agir, de viver, de cooperar com todos os outros seres, nos expandir e crescer.

Em resumo, é através desses três afetos que Spinoza, por meio do método geométrico, irá realizar a descrição de cada um dos afetos<sup>13</sup>, por exemplo: o ódio, o amor, a angústia, o medo, a esperança, o desespero, a humildade, o arrependimento, deduzindo-os a partir dessa chave dos afetos básicos e se relacionando com estes. Portanto, Spinoza

---

<sup>13</sup> Ao todo, Spinoza analisará 48 afetos, na terceira parte de sua obra: *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*, explicando-os a partir dos três afetos básicos: alegria, tristeza e desejo.

explica a diversidade das paixões humanas a partir das diferentes relações que as constituem.

Essas relações, por sua vez, podem ser reduzidas a alguns tipos principais: Relações de associação por contiguidade (quando duas coisas são vividas ou percebidas juntas no tempo ou no espaço), relações de semelhança (quando paixões são despertadas por analogia entre situações ou objetos), relações de contraste (quando oposições ou diferenças marcantes geram reações passionais). Esses mecanismos produzem combinações e transferências afetivas que, no entanto, operam de modo irracional, a saber, independem do exercício da razão e seguem leis próprias da imaginação.

Claro que não podemos deixar de lado o papel da imaginação em relação aos afetos. Tanto quanto pode, a nossa mente esforça-se em imaginar o que aumenta ou diminui a nossa potência de agir do corpo. Em outras palavras, quando nossa mente imagina o que aumenta sua potência, experimenta alegria, em contrapartida, quando imagina o que diminui sua potência, experimenta tristeza. Ela ama, portanto, o objeto a que associa sua alegria, tal como odeia o objeto cuja imagem associa à sua tristeza.

Assim podemos conhecer o que é o amor e o que é o ódio, conforme nos diz Spinoza no escólio da proposição XI da terceira parte da *Ética*: “o amor não é nada mais que uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior, o ódio não é nada mais que uma tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior”. A saber, o amor nada mais é que um estado de alegria interna causada por uma ideia exterior que nos leva a um estado de maior perfeição, por exemplo: o nascimento de um filho, casar com alguém que realmente nos dá confiança de um afeto recíproco, tudo isso são coisas que nos enchem de alegria e, conseqüentemente, nos elevam a uma maior perfeição de nosso ser.

Já o ódio se revela através de um estado de tristeza que em nós se apresenta como uma tristeza interna que tem como causa uma ideia exterior a nós, levando-nos a um estado de imperfeição de nosso ser, como por exemplo: a perda de um ente querido, é algo exterior cuja ideia não está sob nosso controle e de repente somos tomados de uma profunda tristeza.

Assim como o amor e o ódio são causados por ideias exteriores a nós, podemos ver que o elo entre o objeto do amor e o próprio amor pode ser completamente fortuitos. Nos escreve Delbos que:

Pode sê-lo muito mais ainda entre esta paixão e aquele objeto que parece provocá-la, pois basta que a alma tenha sido uma vez modificada por duas afecções ao mesmo tempo para que o retorno de uma das duas afecções acarrete a reaparição da outra; logo, uma coisa qualquer pode ser por acidente causa de alegria ou tristeza, de desejo ou aversão. Eis por que nos acontece amar ou odiar certas coisas ou certas pessoas sem motivo algum: a causa desses sentimentos caprichosos reside numa ligação de imagens que, em si mesma irracional, não exerce menos sobre nós uma influência determinante. (DELBOS, 2002, p.134).

Se imaginamos que uma coisa se assemelha por algum traço a uma coisa que nos afeta habitualmente de alegria ou tristeza, e então mesmo que a característica que aproxima ambos não tenha sido causa das afecções experimentadas, amaremos, entretanto, a coisa que de início era indiferente ou a odiaremos. (*Ética*, III, proposição. XVI.). Por outro lado, a semelhança de um objeto amado com um objeto detestado põe a alma num estado de incerteza ou flutuação, nascido do encontro de duas paixões contrárias.

Além disso, vale salientar que o corpo humano é composto por um número enorme de partes de natureza diferentes, podendo, pois, ser afetado por um único e mesmo objeto de maneiras numerosas e diversas, como esse único e mesmo objeto pode já ter sido ele próprio afetado de várias formas, ele poderá afetar uma única parte do corpo de maneiras múltiplas e variadas. Dessa forma, um só objeto pode ser causa de afecções cada vez mais numerosas, cada vez mais diferentes e até mesmo opostas. (*Ética*, III, proposição. XVII.).

Na terceira parte da *Ética*, nas proposições XII-XVII, em estado de paixão, a imagem de uma coisa passada ou futura pode determinar uma afecção de alegria ou tristeza como se fosse a imagem de uma coisa estivesse presente no momento. Que a alegria se relaciona à imagem de uma coisa futura ou passada cujo resultado é tido como duvidoso, ela torna-se segundo Spinoza o afeto *esperança*. Quando a tristeza se junta a uma imagem semelhante, ela torna-se *temor*; mas com a incerteza do objeto, a esperança funde-se com o temor, assim como o temor mistura-se com a esperança. Quando a incerteza desaparece, a esperança torna-se *segurança* e o temor, *desespero*.

Como nós tendemos naturalmente a buscar o que nos causa alegria, e por conseguinte, tendemos a imaginar tudo o que pode causar alegria ao objeto amado, como tendemos a nos afastar do que nos causa tristeza, e que por conseguinte odiamos, tendemos a imaginar tudo o que pode causar tristeza ao objeto detestado. Daí decorrem sentimentos de um novo gênero que experimentamos por nossos semelhantes, amados ou

detestados por nós segundo afetem de alegria ou tristeza o objeto amado, de tristeza ou alegria o objeto detestado, conforme a *Ética*, III, proposições. XXII e XXIV.

Essas relações se formam de outro modo, ainda que de forma igualmente irracional, por meio da *imitação*. Por exemplo: quando alguém semelhante a nós sente uma emoção, nós também experimentamos uma emoção parecida. (*Ética*, III, proposição XXVII.). No entanto, essa imitação dos afetos gera, dependendo da situação, efeitos muito distintos e até opostos: se imaginamos alguém triste ou passando por dificuldades, sentimos piedade por essa pessoa, se o vemos motivado por um desejo, surge a *emulação*, se o percebemos possuindo ou buscando um bem que deseja manter só para si, sentimos *inveja*. Assim, um mesmo processo de imaginação pode nos fazer oscilar entre a *benevolência* e a *malevolência* em relação aos outros. (*Ética*, III, proposição XXXII.)

Aliás, é-nos impossível amar alguém sem desejar que ele por sua vez nos ame reciprocamente, e quanto maior é a afecção que imaginamos que experimenta por nós, mais nos glorificamos. Entretanto, se acreditamos que essa afecção é dada a outros tanto quanto ou mais do que a nós, somos atingidos por um estado especial da *inveja* que é o *ciúme*, entramos num estado que Spinoza denomina de *flutuação da alma*<sup>14</sup>, que se compõe a um só tempo de amor e ódio, não só desejamos ser amados por inteiros como frequentemente desejamos sê-lo da mesma forma que uma primeira vez nos deleitou. Ora, desde que começamos a ter ódio pelo objeto amado, pode ocorrer que o amor que lhe tínhamos acabe sendo exterminado, mas a partir de então lhe teremos mais ódio, por um motivo igual, do que se nunca o tivéssemos amado, quanto maior foi o amor, maior será o ódio.

Em contrapartida, se estimamos que o ódio que tínhamos por outrem era injustificado, não podendo tê-lo por indiferente, pomo-nos a amá-lo, e quanto maior foi o ódio, maior será o amor por aquela pessoa, (*Ética*, III, proposições: XXXIII-XXXVIII e XLIV). O ódio nos excita a fazer mal àquele que odiamos, e neste caso é *cólera*, ele nos excita a devolver o mal que nos foi feito, e neste caso é *vingança*. Às vezes contido pelo temor das represálias, o ódio não deixa de engendrar indefinidamente o ódio, e só pode

---

<sup>14</sup> Na terceira parte da *Ética*, escólio da proposição 17 Spinoza nos diz que a flutuação da alma ou do animo se origina quando a constituição da mente é tomada por dois afetos contrários simultaneamente, como diz o enunciado da mesma proposição: Se imaginamos que uma coisa que costuma nos afetar com um afeto de tristeza tem algo semelhante a uma outra que costuma nos afetar com um igualmente intenso de alegria, nós a odiaremos e a amaremos simultaneamente.

ser extirpado pelo amor. Conforme nos descreve a *Ética*, III, proposições. XXXIX e XLIII.

Nesse emaranhado de estados, o que nós sempre procuramos é afirmar a nossa própria potência de agir, a todo o instante. Quando dependemos da aprovação dos outros, estamos sujeitos ao desejo de *glória* e à ambição, conforme nos diz a *Ética*, III, proposições XXIX -XXX.). Se nós nos sentimos fortificados por si mesmo ou por quaisquer causas que sejam, experimentamos um contentamento conosco que pode ir até o *orgulho*. Em contrapartida, se, pelo contrário, somos forçados a imaginar a nossa impotência, entristecemos-nos, e experimentamos uma humildade que pode ir até a desestima de si, segundo a *Ética*, III, proposições LIII-LV.

Apresentamos aqui apenas alguns exemplos de paixões, pois existem milhares de variações daquelas chamadas de básicas. Pois, como diz Spinoza na *Ética*, III, proposições. LVI-LVII, há tantas espécies de alegria, tristeza e desejo, por conseguinte, tantas espécies de afecções que deles se compõem ou derivam, quantas são as espécies de objetos pelos quais o homem é afetado; ademais, uma afecção qualquer de cada indivíduo difere da afecção de um outro tanto quanto a essência de um difere da essência de outro.

Os afetos necessariamente engendram em nossas almas o desacordo e a oposição em vez do acordo e da unidade que a razão requer. É necessariamente também que as próprias entrem em conflito umas com as outras e que umas terminem por prevalecer sobre outras. Para explicar os efeitos dessa concorrência das paixões, nos escreve Delbos:

Spinoza elimina toda intervenção de fatores subjetivos voluntários; ele fixa os graus de força das afecções unicamente segundo o grau de realidade do objeto que representam. Uma afecção só pode ser reduzida ou suprimida por uma afecção contrária e que seja mais forte que a afecção a ser reduzida. (*Ética*, IV, proposição. VII.) Ora, uma afecção cujo objeto é imaginado como presente é mais forte que uma afecção cujo objeto é imaginado como ausente. Uma afecção cujo objeto é imaginado como próximo no passado e no futuro é mais forte que uma afecção cujo objeto é imaginado como distante. Uma afecção cujo objeto é imaginado como necessário, haja vista ser a necessidade a marca da existência, é mais forte que a afecção cujo objeto é imaginado como possível ou contingente, etc. (*Ética*, IV, proposições. VII-XIII.) Assim, conforme a realidade do objeto se imprima mais ou menos em nosso desejo, a afecção daí resultante é mais ou menos forte; a respeito disso Spinoza permanece rigorosamente fiel a seu determinismo realista. DELBOS, 2002, p.137.

Por que, no entanto, estamos sujeitos às paixões? Em sua essência, as paixões nada mais são do que um estado de passividade que o corpo experimenta e que a mente aceita como algo natural. É evidente que não podemos deixar de ser passivos, pois, para escapar

dessa condição, teríamos que ser capazes de nos autogerar – ou seja, seríamos deuses, o que é um absurdo. Portanto, é inevitável que passemos por diversas transformações além daquelas que podemos controlar, já que nossa capacidade de manter nossa existência é finita, enquanto a força das causas externas a supera infinitamente, conforme a *Ética*, IV, proposições II-IV.

No próximo tópico, trabalharemos a princípio as noções de bem e mal, perfeição e imperfeição. Logo em seguida, discorreremos sobre mais alguns afetos dentro da terceira parte da *Ética*, como também, alguns trechos da quarta parte e do *Tratado Breve* de Spinoza. Por fim, falaremos sobre os afetos e como eles podem ter um papel sobre a liberdade e felicidade em nossas vidas.

### **3.4 OS AFETOS: A LIBERDADE E A FELICIDADE DO SER HUMANO**

Para que possamos compreender a liberdade e a felicidade humanas no pensamento de Spinoza, é necessário, em primeiro lugar, tratarmos dos conceitos de bem e mal, pois o que pode ser um bem para um, para outro pode ser mal, a finalidade disto é que entendamos tal noções como conceitos relativos, mas que de maneira alguma são indispensáveis para a compreensão da natureza dos afetos, trazemos para esta discussão não só elementos da *Ética*, como também, outras obras de Spinoza: *Breve Tratado* e o *Tratado da Emenda do Intelecto*, com a finalidade de ao final de toda essa trajetória argumentativa, entender que os afetos não só influenciam as nossas decisões dentro e fora da sociedade, como também, são cruciais para alcançarmos a liberdade e a felicidade, pois ambas têm de ser conquistadas a partir de uma atividade própria do indivíduo e não dada a cada um, como o conceito cristão de livre arbítrio. Ao se alcançar tal patamar, partilhar finalmente com a coletividade deste bem maior.

#### **3.4.1 BEM E MAL / PERFEIÇÃO E IMPERFEIÇÃO**

Como o estado de servidão, o estado de liberdade necessita de causas determinadas que excluem, não menos que o livre arbítrio, a representação de um ideal expresso pela noção de bem. A noção de bem, de que se tem feito um absoluto, é na



realidade relativa à noção de mal, pois diz-se de uma coisa que ela é boa relativamente a uma outra que é má, ou ao menos que também não é boa. (*Breve tratado*, primeira parte, cap. X e *Ética*, IV, prefácio, proposição. LXV).

As noções de bem e mal são além disso relativas a estados comparados de diversos indivíduos ou de um mesmo indivíduo. “Uma só e a mesma coisa pode ser ao mesmo tempo boa e má e ainda indiferente. Por exemplo, a música é boa para o melancólico, má para quem se lamenta, mas para o surdo nem é boa nem má.” Segundo o prefácio da *Ética*, IV. Enfim, Spinoza quer nos mostrar que essas noções são noções universais que não têm nenhum fundamento no real.

No que nos concerne, o conhecimento da perfeição ou da imperfeição é e apenas a consciência de nossa potência ou de nossa impotência, da mesma forma que o conhecimento do bem e do mal é apenas a consciência de nossa alegria ou de nossa tristeza. (*Ética*, III, proposição. XXXIX. *Ética*, IV, proposição VIII.) Porém, como no estado de paixão nossa potência e nossa alegria não têm nada de seguro, pode-se legitimamente conceber um estado superior que implique uma potência e uma alegria certas.

Na segunda parte do *Breve tratado*, capítulo IV, Spinoza imputa nossa faculdade racional ou crença verdadeira à capacidade de conceber o “homem perfeito” e por conseguinte determinar os meios de alcançar essa perfeição. Já no *Tratado da emenda do intelecto* ele nos diz que o homem concebe uma natureza humana muito superior à sua própria, à qual nada, aparentemente, impede-o de elevar-se, que tudo o que pode servir de meio para alcançá-la um bem, e que o soberano bem é chegar a fruir com outros indivíduos, se possível, dessa natureza humana superior. “Qual, porém, seja essa natureza, mostraremos em seu lugar, acrescenta Spinoza, e mostraremos que ela é o conhecimento da união que a alma pensante tem com toda a natureza.” (T. 1, p. 6; S 13.)

Enfim, na *Ética*, após a crítica ao uso que se faz ordinariamente dos conceitos de bem e mal, Spinoza nos declara: “Temos, no entanto, de conservar estes vocábulos. É que, visto nós desejarmos formar uma ideia de homem, que nós consideremos como um modelo da natureza humana colocada diante de nossos olhos, ser-nos-á vantajoso conservar estes mesmos vocábulos no sentido que disse”.

Em suma, por bem, Spinoza compreende, ser o meio para nos aproximarmos cada vez mais do modelo da natureza humana que nos propomos. Por mal, aquilo que sabemos

ao certo que nos impede de reproduzir o mesmo modelo. Além disso, podemos dizer que os homens são mais perfeitos ou mais imperfeitos na medida em que se aproximarem mais ou menos deste mesmo modelo, conforme a *Ética*, IV, Prefácio. Entretanto, diferentemente da noção universal de bem ou de perfeição, a ideia desse modelo não é tal para Spinoza que se imponha do alto a cada ser humano e contradiga a individualidade de sua essência: ela exprime unicamente para cada ser humano sua própria natureza elevada à maior potência pelo mais claro conhecimento.

### 3.4.2 O PRÍNCÍPIO DA VIRTUDE

Para que alcancemos há mais elevada expressão de nossa natureza ou essência, o princípio da virtude se faz necessário, e o que é este princípio senão o próprio esforço de cada ser em perseverar em seu próprio ser. Se algo diferente fosse afirmado, isso implicaria que um ser pode renegar sua essência ou agir de fora, o que é absurdo, conforme a *Ética*, IV, proposições XVIII e XXII. Quer dizer que nossa única regra é procurar o que pode servir à conservação e ao aumento de nosso ser, o que por conseguinte nos é útil, “Nenhum outro princípio é necessário, diz Spinoza no *Breve tratado*, senão o de procurar o que nos é útil, como é natural a todos os seres.” que podemos encontrar na segunda parte, cap. XXVI. “Quanto mais cada um se esforça, e pode procurar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é dotado de virtude.” *Ética*, IV, proposição XX.

A procura do útil é a origem da moralidade, e não, que quer se pretenda, da imoralidade, da mesma maneira que a redução da virtude ao esforço para perseverar no ser torna a virtude desejável em si e não por outra coisa, conforme a *Ética*, IV, proposições XVIII e XXV.

Porém, o esforço para perseverar no ser deixa-se determinar no homem por circunstâncias exteriores, na medida em que ele precisa das coisas de fora para produzir-se, entreter-se e fortificar-se, donde modalidades passivas desse esforço que não poderiam absolutamente ser chamadas pelo nome de virtude, conforme a *Ética*, IV, proposição XXIII. Pois, não se podem perceber só pela essência do ser, ou seja, não devemos tomar como boa toda ação que sentimos como tal, isolada e momentaneamente, pela alegria que a acompanha, tomar como útil toda ação que nos aparece como tal: para que seja boa, é

preciso que a ação seja acompanhada de uma alegria duradoura, e para que seja útil, é preciso que seja reconhecida com certeza como contribuindo à conservação de nosso ser, segundo a *Ética*, IV, Definições. I e II. A virtude consiste então em buscar o útil, não seguindo as sugestões dos sentidos e da imaginação, mas sob a conduta da razão.

Entretanto, Spinoza definitivamente não considera o conhecimento racional verdadeiro como um meio subordinado à mera utilidade, mas pelo contrário, como o valor ou a utilidade suprema, só pelo fato de ser ele o conhecimento verdadeiro. Conforme ele escreve na *Ética*, IV, proposição, XXVI: “Tudo aquilo por que nos esforçamos pela razão não é outra coisa que compreender, e a alma, na medida em que usa da razão, não julga que nenhuma outra coisa lhe seja útil, senão aquela que conduz à compreensão.”

Compreender é a virtude absoluta da alma, pois a alma, tendo como essência conhecer, não tem potência nem é ativa, por conseguinte não tem virtude, senão enquanto suas ideias dependem só dela e não das causas exteriores, portanto suas ideias são adequadas nesta condição onde nossas ideias não provem do que está fora, mas sim a partir do nosso entendimento, conforme a *Ética*, III, proposição. XIII, apêndice, cap. V.

### 3.4.3 OS AFETOS E O SUMO BEM

Como sabemos, nossas afecções são ruins na medida em que são paixões, em contrapartida, são boas na medida em que são verdadeiramente ações. Porém, dentre as paixões, há as que, embora determinadas em nós de fora, aumentam ou favorecem nossa potência de agir, o nosso *conatus*. Podemos dizer que, a alegria é sempre boa em si mesma, venha de onde vier, assim como a tristeza em si mesma é sempre má. O que faz que a alegria não seja boa em tal ocasião é que, por exemplo, respondendo apenas à excitação de uma parte de nosso corpo, ela impede o corpo, em seu conjunto, de ser afetado de formas variadas e equilibradas. Enquanto que ela é sempre boa, a potência de agir do nosso corpo é aumentada de tal forma que todas as suas partes recebam dela igualmente o benefício. Já a tristeza só pode ser boa na medida em que impede e reduz uma alegria excessiva de forma parcial.

Entretanto, nada é mais falso que ligar a virtude à procura ou à aceitação da tristeza por si mesma, nada é mais falso que condenar a alegria, pois só a alegria, e não a tristeza,

pode exprimir nossa potência própria de agir, e por conseguinte nossa virtude. Escreve Spinoza:

Nenhuma divindade, nem ninguém, a não ser um invejoso, se compraz com a minha impotência e com o meu mal, nem pode ter na conta de virtude as nossas lágrimas, os nossos soluços, o nosso medo, e outras coisas deste gênero, que são sinais de uma alma impotente; mas, pelo contrário, quanto maior for a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos; isto é, tanto mais necessário é que nós participamos da natureza divina. (*Ética*, IV, proposições. XLV, corolário. II e XVIII, como também no *Breve tratado*, segunda parte, cap. VII.)

Em outras palavras, nenhuma divindade seja ela qual for e nem ninguém, a não ser uma pessoa invejosa, é capaz de sentir prazer com o mal que acontece a uma pessoa, a uma situação de desgraça e de choro, onde a angustia toma conta do indivíduo. Entretanto, quando somos tomados pela alegria, isso aumenta o nosso *conatus* e nos eleva ao estado de maior perfeição de nosso ser, ao estarmos mais pertos da perfeição participamos da natureza divina.

Retomando, conforme nos diz na *Ética*, IV, proposição XLIV, embora o amor e o desejo possam estar sujeitos a excessos e assim tornarem-se maus, permanecem bons enquanto a alegria à qual estão ligados ou que os provoca interessa nosso ser em seu todo. A aversão e o ódio, pelo contrário, são más sem exceção, pois são estados de tristeza, e por conseguinte de impotência, que não são compensados, longe disso, pelo prazer amargo e precário causado pelo mal feito ao objeto detestado, o mesmo se passa com a *inveja*, *zombaria*, *abjeção*, *cólera*, *vingança* e todas as afecções que se ligam ao ódio ou que dele nascem. O ódio, no mais, engendra o ódio, ou seja, só se alimenta de si mesmo, e só pode ser vencido pela generosidade e pelo amor, conforme podemos ver na *Ética*, IV, proposição. XLV-XLVI e no *Breve tratado*, segunda parte, cap. VI.

A *esperança* e o *temor*, nem sempre são inteiramente maus e ocasionalmente podem ser bons, não são, entretanto, bons por si mesmos, pois implicam um certo grau de tristeza, uma certa carência de conhecimento e potência. (*Ética*, IV proposição. XLVII, *Breve tratado*, segunda parte, cap. IX. A *superestima* e a *abjeção*, apliquem-se a outros ou a nós, são sempre maus, pois envolvem essencialmente opiniões opostas ao juízo equânime da razão. A *superestima* engendra facilmente o orgulho, sobretudo quando é o indivíduo que se superestima a si mesmo, e do orgulho nascem os maiores males. A *abjeção* de si corrige-se mais facilmente que o orgulho, e, contudo, está próxima do

orgulho pela própria humildade a que ele se reduz e da qual faz um motivo para censurar os outros homens. (*Ética*, IV, proposições. XLVIII-LV, LVI-LVII cf. *Breve tratado*, segunda parte, cap. VIII).

Já o afeto da *humildade* não é, ao contrário do que costumamos pensar, uma virtude, para Spinoza, é uma tristeza que acompanha nos homens o sentimento de sua impotência, e apesar de pretender-se que ela deve resultar da consideração de nossa pequenez e de nossa dependência, esta consideração, desde que verdadeira, pelo contrário aumenta nosso poder. (*Ética*, IV, proposição LIII).

Tampouco o *arrependimento* é uma virtude, e aquele que se arrepende do que fez é duas vezes miserável e impotente, pois o arrependimento é, também ele, uma tristeza, e no mais uma tristeza acompanhada da ilusão de que agimos com livre arbítrio. (*Ética*, IV, proposição LIV; *Breve tratado*, segunda parte, cap. X. Entretanto, acrescenta Spinoza, na *Ética* IV, proposição LIV, que essas duas paixões, *humildade e arrependimento*, dado que os homens quase não vivem sob o império da razão, são mais úteis que danosas.

Ora, a potência de agir, elevada ao máximo, isto é, produzida ou regulada pela razão, é o que constitui a *liberdade*. Spinoza apresenta, então, segundo as máximas de sua moral, uma espécie de retrato do homem livre, em que se mostra a “natureza humana superior” que deve servir de modelo. O homem livre não somente não realiza o mal como o ignora (*Ética*, IV, proposição. LXVIII).

Ele age, pode-se dizer, para além do bem e do mal, unicamente em virtude de sua força interior, estranho ao temor, ele não se desvia menos das temeridades vãs: ele busca tanto evitar os perigos como triunfar sobre eles (*Ética*, IV, proposição. LXIX). Como ele se preserva de todo contato com os objetos exteriores que reduziriam seu poder de ação, exclui, sem sequer as conceber, as ideias que trariam dano a seu esforço natural para conservar-se, e dentre essas ideias, antes de todas, a ideia da morte. Nos escreve Spinoza: “o homem livre em nada pensa menos que na morte; e a sua sabedoria não é uma meditação da morte, mas da vida.” (*Ética*, IV, proposição. LXVII.)

É legítimo então que busquemos sempre o que nos é mais útil, como já falamos em tópicos anteriores, ora, um objeto nos é tanto mais útil quanto melhor concorde com nossa natureza própria, e o que melhor concorda com nossa natureza própria é a natureza de nossos semelhantes. Esse acordo dos homens entre si, porém, fundado sobre a comunidade da natureza deles, enfraquece-se e pode mesmo transformar-se em oposição

e luta, desde que as paixões os dominem, já que as paixões põem os indivíduos em maior ou menor número fora de sua natureza, sujeitando-os à influência das circunstâncias exteriores.

Portanto, é só na medida em que vivem sob a direção da razão que os homens concordam necessariamente entre si, nesse caso, acrescenta Spinoza: nada é mais útil ao homem que o próprio homem, nesse ponto, podemos dizer que o homem é um deus para o homem. (*Ética*, IV, proposição. XXXI-XXXV).

Apenas a razão estabelece entre os homens sólidos laços de amizade e assistência recíprocas, mútuas (*Ética*, IV, proposição. LXX-LXXI), e os estabelece sem atingir a potência e alegria de cada um. Como escreve Delbos:

A procura do útil ensina ao homem a necessidade de unir-se a seus semelhantes, e é daí que deriva a sociedade civil. Ao passo que no estado de natureza o direito de cada um mede-se por sua potência, no estado social, constituído pelo consentimento comum, o direito de cada um é definido pelo poder soberano, e a força pública, posta ao serviço do direito assim decretado, impede cada um de se fazer juiz segundo sua paixão e comportar-se consequentemente. (DELBOS, 2002, p.150).

“O homem que é conduzido pela razão é mais livre na cidade, onde vive segundo as leis comuns, que na solidão, onde obedece só a si mesmo.” (*Ética*, IV, proposição. LXXII). Somos assim quando somos livres, isto é, possuímos ideias adequadas e por isso mesmo ativas, e há sentimentos que exprimem em nós esse estado superior. Pois a alegria e o desejo não se ligam só à paixão, ligam-se também, e mais essencialmente, melhor dizendo, essencialmente por inteiro, à ação propriamente dita. Em outros termos, há, assim como o comporta a definição geral das afecções, não somente afecções passivas, mas também afecções ativas.

Diante de todo esse aparato afetivo que discutimos até agora, surge-nos uma pergunta: como o império da razão se estabelece em nossas almas?

Se a razão pode triunfar sobre as paixões provocadas em nós por ouvir dizer, já que, sendo-nos interior, ela pode sobrepujar o que vem de fora, ela não poderia igualmente suprimir ou reprimir paixões cujo objeto presente mais ou menos sentimos, pois a razão, que procede por raciocínio, não nos une diretamente a um objeto nem nos permite a sua fruição, ao passo que a paixão resultante da experiência e a fruição de algo que temos como bom e a que estamos imediatamente unidos. Apenas a fruição de um bem maior

pode livrar-nos dessa paixão, ou ainda a experiência, que não se produz sempre, de um conseqüente mal maior; eis por que a salvação requer um gênero de conhecimento que nos une imediatamente ao Ser infinito e nos faça fruir dele.

Em princípio, as afecções acompanhadas de conhecimento claro, e ligadas assim a objetos verdadeiramente reais e imutáveis, são duráveis e fortes, ao passo que são caducas e alteram-se as afecções suscitadas pela imaginação e ligadas a objetos sensíveis e variáveis.

É a experiência da vida que nos instrui acerca do perigo das paixões e que de uma certa maneira corrige. Pois nossas paixões, mesmo quando não são formas particulares de tristeza, conduzem-nos à tristeza por suas conseqüências, donde a tendência a nos desligarmos de seus objetos para nos ligarmos a objetos mais seguros que elas criam mais ou menos nós. O tempo é, para esse gênero de conversão, um poderoso auxiliar: ele faz com que as afecções se refiram a coisas que conhecemos claramente, sobrepujando as afecções referidas a coisas de que temos uma ideia confusa ou mutilada. (*Ética*, V, proposições. VII e XX).

Por outro lado, afecções referentes a coisas claramente conhecidas tornam-se independentes das vicissitudes do tempo, e como se referem a objetos verdadeiros, isto é, permanentes, reproduzem-se com mais constância no espírito e o ocupam mais. (*Ética*, V, proposições. IX-XIII e XX).

Surge aí a substituição radical de afecções novas às primeiras? De jeito nenhum. Primeiramente, o que uma afecção tem de passivo não pode ser sempre destruído, tampouco pode ser destruída a imagem sensível que temos, por exemplo, do Sol, mesmo quando temos do Sol uma ideia racional. (*Ética*, IV, proposição. I; V, proposição. XX). Se em muitas circunstâncias é impossível permanecermos plasmados e como que tentados pelo que vem de fora, podemos ao menos pelo conhecimento refrear a imaginação que vem daí e impedir que suas modificações exteriores mantenham sobre nós o império que tinham antes.

Por outro lado, em nossas afecções mais passivas há, como sabemos, um elemento ativo, a parte de potência envolvida por nosso desejo. A paixão vem unicamente da relação mantida entre nosso desejo e a força preponderante de alguma causa exterior. Ora, essa relação tem apenas uma necessidade de circunstâncias, não uma necessidade verdadeira, nosso desejo pode então ser separado da ideia dessa causa e juntando a outras

ideias, e assim sucumbe a espécie particular de paixão que o determinara. (*Ética*, V, proposição. II)

Porém, para separar nosso desejo da ideia de uma causa exterior é preciso compreendê-lo tal como ele é, ou seja, na medida em que implica um poder de agir que nos é próprio, ora, de toda afecção do corpo e, por consequência, de toda afecção da alma podemos formar um conceito claro e distinto, que de resto é apenas a ideia constitutiva dessa afecção recolocada na série das ideias que verdadeiramente dão razão de nossa natureza, uma afecção que era passiva deixa de sê-lo e torna-se ativa logo que formamos dela um conceito claro e distinto, podemos assim adquirir cada vez mais o poder de ligar nossas afecções seguindo uma ordem válida para o intelecto, e colocá-las em acordo com a natureza universal. (*Ética*, V, proposições. IV e X.)

Diante tudo o que foi falado, na vida racional, não somente mantemos e aumentamos, desbloqueando-a, toda a potência própria a nosso esforço para perseverar no ser, mas ainda não perdemos nenhum dos benefícios devidos aos encontros felizes da paixão. Pois, se ocorre que a paixão aumenta nossa potência de agir, como nossa potência de agir funda-se positivamente sobre nossa essência, a razão, que nos faz conceber nossa essência de uma forma adequada, garante e assegura todas as manifestações reais dessa potência, aparece aí sem dúvida uma das expressões mais paradoxais do racionalismo: “A todas as ações às quais somos determinados por uma afecção que é uma paixão, podemos ser determinados pela razão, independentemente dessa afecção.” (*Ética*, IV, proposição. LIX).

Portanto, é necessariamente bom tudo que no homem é por sua natureza causa eficiente e completa, mas lhe é impossível deixar de ser uma parte da natureza, e a natureza não foi providencialmente adaptada a seus desejos. Só que, pelo conhecimento claro e distinto do que na natureza lhe convém, ele pode constituir objetos para seu uso, é mais ou menos estender para fora de si sua potência de agir. Ela nos faz compreender a necessidade da ordem da natureza, e nos inclinando assim a desejar apenas o que em si é necessário faz-nos encontrar no conhecimento da verdade o contentamento absoluto que procuramos. (*Ética*, IV, XXXII; *Ética* V, proposição. VI).

O aprimoramento máximo de nossa capacidade e a criação de vínculos autênticos entre essa capacidade e a força das coisas externas são resultados imediatos do conhecimento claro, visto como a mais elevada virtude da alma. Sabemos que o propósito



último desse conhecimento claro é Deus, ou seja, o Ser infinito em sentido absoluto, fundamento indispensável para a existência e a compreensão de tudo ao nosso redor e dos mesmos.

Esse entendimento, ao representar a expressão máxima de nosso impulso (*conatus*) para perseverar, manter e afirmar nossa essência, o nosso ser, gera uma alegria equivalente, associada à ideia de Deus como sua origem. Consequentemente, surge um amor por Deus, proporcional a essa alegria, e esse amor preenche a alma de modo mais intenso que qualquer outra coisa.

Em suma, o amor do ser humano por Deus não é corrompido por inveja ou ciúme, pois Deus é um bem universal, comum a todos, compartilhado por todos sem se fragmentar. Sendo assim, esse amor se fortalece ainda mais quando reconhecemos outros seres humanos igualmente ligados a Deus pelo mesmo vínculo (*Ética*, IV, proposição XXXVI; V, proposição X).

Em contrapartida, Deus não pode amar os homens em retorno, pois é impassível, ou seja, não está sujeito a paixões, não evolui de uma perfeição menor para uma maior e não experimenta alegria ou tristeza, em outras palavras é isento de qualquer tipo de afetos humanos, a saber, é antropopático. Assim, quem ama a Deus não pode buscar ser amado por Ele (*Ética*, V, proposições XVII e XIX; *Breve Tratado*, parte II, cap. XXIV). Isso, porém, não significa de maneira nenhuma um abandono de um “pai”.

O próprio amor humano por Deus, por estar fundamentado no conhecimento do Ser infinito, produtor de tudo o que existe, já é suficiente para libertar e trazer felicidade ao indivíduo. Então, a proposta de Spinoza é a de que por meio da razão nos autodeterminemos, não nos subjugando ao controle das paixões, o que não quer dizer que iremos deixar de senti-las, pois somos elas, mas no sentido de conhecermos de forma clara as causas que nos movem, o que nos leva a um conhecimento mais profundo que é o da união que a mente tem para com Deus e daí compartilhar desse conhecimento com todos os homens, nas palavras de Spinoza:

Tudo o que é feito se faz segundo uma ordem eterna e segundo leis certas da natureza. Como, porém, a debilidade humana não alcança com seu pensamento aquela ordem, mas nesse interim, o homem concebe uma natureza humana muito mais firme que a sua e, simultaneamente, vê que nada obsta a que adquira tal natureza, é incitado, pois, a buscar meios que o conduzam a tal perfeição; e tudo aquilo que pode ser meio para aí chegar chama-se verdadeiro bem; o sumo bem, contudo, é aí chegar de a que ele, isto é, o homem, frua tal

natureza com outros indivíduos, se possível. Qual seja, porém, aquela natureza, mostraremos, em seu devido lugar, que sem dúvida é o conhecimento da união que a mente tem com a natureza inteira. (*Tratado da Emenda do Intelecto* § 12-13).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em virtude do que foi dito até aqui, podemos concluir que Spinoza traz uma visão única da realidade, onde tudo está conectado de forma coerente e unitária, Deus é o tecido, a nervura do real, onde as relações se realizam e os infinitos modos se relacionam e perseveram em seu ser, sem Deus nada pode ser nem ser concebido e todos são determinados a agir e a operar de uma determinada maneira, todas as coisas são regidas cada uma conforme leis próprias da natureza, Spinoza deixa bem claro que isso não é diferente em relação aos nossos afetos.

Spinoza não rechaça os afetos como sendo algo à parte, como no caso de Schopenhauer que coloca os afetos como um obstáculo ao conhecimento, que turva e falsifica os nossos julgamentos. Os afetos, para Spinoza, também não devem ser colocados no lado de fora da natureza, ou como ele escreve, um império dentro de um império, nem nos coloca num pedestal como seres inteiramente racionais, seria possível suprimir todas as nossas emoções? Pelo contrário, os afetos são parte integrante de nossas relações com o mundo, os afetos permeiam todas as relações humanas, servem de um pano de fundo, onde cada escolha, ação, decisão, pensamento e sentimentos são determinadas por eles.

Nós seres humanos, como sabemos, vivemos no mundo que inevitavelmente nos obriga a ter com ele relações, sendo assim, somos constantemente empurrados a ter de tomar decisões seja no âmbito da casa familiar, no trabalho, na universidade, na rua, por conseguinte, este contato em nós gera efeitos positivos ou negativos alterando as nossas emoções, sentimentos: tristes ou alegres. Portanto, quantos de nós que de maneira inconsciente passamos por inúmeras provas, dificuldades, obstáculos, frutos das nossas más escolhas ou por meio do que a vida nos coloca, assim, gerando afetos negativos, passivos, que impulsionam, impelem o nosso *conatus* para baixo, constringendo-o, o que nos leva a uma potência menor de nossas forças internas.

Mesmo a vida nos colocando obstáculos que nos impulsionam para baixo, podemos através da filosofia de Spinoza, encontrar um remédio para as nossas dores, vicissitudes, obstáculos que a vida nos oferece, quando mediante a razão, no qual, todos

nós somos possuidores<sup>15</sup>, busquemos analisar esses afetos, nos colocando não mais em uma posição passiva de apenas recebê-los por meio da experiência, mas através de uma posição ativa, utilizando o bom senso, como ferramenta de tratamento destes, somente assim nós melhoramos se estivermos aptos a isso, racionalmente gerenciando nossos afetos.

Vale destacar que se olharmos bem para o interior de cada ação nossa, boa ou má em nosso dia a dia, podemos ver que intrinsecamente em seu ser, se encontra um afeto que nos direciona a uma determinada ação, geralmente atuamos de forma inconsciente e a razão longe de traçar um caminho correto, se encontra latente. Quantas vezes agimos pelo impulso de nossos afetos, sem nos darmos conta de que não somos senhores nem de nós mesmos e às vezes até de nossas vidas, portanto, nós só pensamos ou agimos mediante os afetos, eis a proposta de Spinoza: usar os afetos para compreender o jeito como nós entendemos e agimos no mundo.

O que nos cabe, é procurar identificar racionalmente aqueles afetos que aumentam nossa potência de agir, viver, que nos impulsionam a operar transformações e crescer no mundo. É fundamental que sejamos sujeitos ativos em relação aos afetos, pois, do contrário, podemos ser tragados, tomados e esmagados por eles, o que pode levar o indivíduo ao que *Camus*, certa vez, classificou como o maior problema filosófico de todos: o suicídio, ou seja, um indivíduo que é tomado por pensamentos dessa magnitude que foi inteiramente apossado pelos afetos tristes, um ser que é escravo, que não enxerga racionalmente a realidade na qual vive.

Para Spinoza, quando o indivíduo tem ciência dos encontros que aumentam ou diminuem, bloqueando a sua potência, seu *conatus*, quando faz dos encontros ruins algo útil para o seu aprendizado e crescimento, quando sabe do seu lugar na ordem da natureza sem qualquer pretensão de superioridade frente aos outros, quando percebe que o melhor para ele é o outro e a vida em sociedade onde ocorre a instauração dos afetos, esse indivíduo dotado desta consciência, para Spinoza, é um ser livre<sup>16</sup> não porque foi lhe dado

---

<sup>15</sup> Referência à obra de Descartes: *meditações de filosofia primeira*: onde ele escreve que todos nós somos possuidores do que ele chama de bom senso, ou seja, razão.

<sup>16</sup> Em suma, o indivíduo só é livre quando age em função de suas forças internas, quando produz a sua própria vida, ele nada mais está fazendo do que perseverando em existir e agir por si. Todavia, para aquele indivíduo que se torna um brinquedo de forças que lhes são externas, que é coagido por elas, este não efetua a sua natureza, não produz a sua própria vida, não é ativo nem autônomo em suas decisões, é um barco no oceano, em que não há ninguém no leme, o que faz com que o barco vá de um lado para o outro com as forças externas dos ventos e da maré.

livre arbítrio, mas sim porque sua liberdade é fruto da conquista, apenas assim somos livres para Spinoza, quando não somos constrangidos por nada, mas perseveramos na existência com as nossas próprias pernas.

Portanto, no pensamento de Spinoza, não há qualquer ímpeto de um furor dionisíaco, a fim de uma busca desenfreada pelo prazer, mas sua proposta é de compreender os afetos a partir das suas causas, pois, como ele diz no Axioma 4 da primeira parte da *Ética*: o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve. Devemos buscar sim, incessantemente, os bons encontros, mas os maus encontros com o mundo podem nos ser bastante valiosos e jamais devem ser descartados ou colocados de lado, são úteis ao nosso aperfeiçoamento enquanto pessoas, basta que olhemos para eles conduzidos pela carruagem da nossa faculdade racional, assim progressivamente, vamos galgando os obstáculos, os degraus do caminho que nos levará um dia, como já falamos em tópicos anteriores: ao conhecimento da união que a mente tem com Deus e do nosso lugar na ordem natural das coisas, e assim partilhar com todos deste bem supremo, o fruir da união com a natureza.

Nas palavras de Spinoza: O amor para com uma coisa eterna e infinita alimenta o ânimo só de alegria, a qual é isenta de toda tristeza, o que muito é de se desejar e que se há de buscar com todas as forças. (*Tratado da Emenda do Intelecto* § 10). Diante de tudo o que discutido até aqui, deixamos uma pergunta ao leitor que se debruça sobre este trabalho, não daremos resposta, mas cabe a cada um refletir: é possível agir de acordo com a *Ética* de Spinoza sem ter fé?

## REFERÊNCIAS

ABRANTES, J. G. de. **O método geométrico euclidiano**. Revista Conatus - Filosofia de Spinoza (ISSN 1981-7509), [S. l.], v. 10, n. 20, p. 57–68, 2019. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/conatus/article/view/1628>. Acesso em: 13 out. 2021.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**/ Marilena Chauí. - São Paulo: Companhia das letras, 1999.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa** / Marilena Chauí. São Paulo: Editora Companhia das letras, 2011.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**/ Marilena Chauí. São Paulo: Editora moderna, 1995.

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

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**/ Umberto Eco; tradução Gilson Cesar Cardoso de Souza. -24ª.Ed. – São Paulo: Perspectiva, 2012.

ESPINOSA, Baruch de. **Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem estar**; prefácio Marilena Chauí; Introdução Emanuel Ângelo da Rocha fragoso, Ericka Marie Itokazu; tradução e notas Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luís César Guimarães Oliva. – Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2012.

ESPINOSA, Baruch de. **Correspondência**. Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988.

ESPINOSA, Benedictus de. **Ética**; tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. - 1ª. Ed. 1 reimpr. - São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

EUCLIDES. **Os Elementos**; tradução e introdução de Irineu Bicudo. – São Paulo: Editora UNESP, 2009.

FOLSCHIED, Dominique. **Metodologia Filosófica**/ Dominique Folscheid, Jean Jacques Wunenburger; tradução Paulo Neves. - 4ª. Ed. –São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

GEBHARDT, Carl. **Spinoza**/ Carl Gebhardt; traducido por Oscar Cohan.- 1ª.Ed. Buenos Aires: Losada, 2007. – (Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento).

GLEIZER, Marcos André, **Espinosa e a afetividade humana** / Marcos André Gleizer. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed. 2005.

GUEROULT, Martial. **Spinoza. v. 1 (Dieu) e v. 2 (L'Âme)**. Paris: Aubier- Montaigne, 1997. (Analyse et Raisons).

HORNÄK, Sara. **Espinosa e Vermeer: imanência na filosofia e na pintura/** Sara Hornäk; tradução Saulo Krieger. – São Paulo: Paulus, 2010. – (Coleção Philosophica)

MACHEREY, Pierre. **Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie: la nature des choses.** Paris: Presses Universitaires de France, 1998a. (Les grands livres de la Philosophie).

MARTINICH. A. P. **Ensaio filosófico: o que é, como se faz/** A.P Martinich; tradução Adail Sobral. – 2ª.Ed. – São Paulo: edições Loyola, 1996.

PRYOR. James. **Como se escreve um ensaio de filosofia/** James Pryor. Disponível em: [https://criticanarede.com/fil\\_escreverumensaio.html](https://criticanarede.com/fil_escreverumensaio.html)

RIZK, Hadi. **Compreender Spinoza.** Hadi Rizk; tradução de Jaime A. Clasen. 2 ed. – Petrópolis, RJ, Vozes, 2010. p. 7-12.

SEVERINO. Antônio Joaquim. **Como ler um texto de filosofia.** Antônio Joaquim Severino. – 2ª Ed. – São Paulo: editora Paulus, 2009.

SEVERINO. Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico.** Antônio Joaquim Severino. – 21ª Ed. rev. ampl – São Paulo: editora Cortez, 2000. p. 47-61.

SPINOZA, Baruch. Seleção de textos de Marilena Chauí; traduções por Marilena Chauí et al. 1ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 365-391. (Os Pensadores).

SPINOZA, Baruch. Seleção de textos de Marilena Chauí; traduções por Marilena Chauí et al. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 383. (Os Pensadores).

**Spinoza/** Don Garrett (org); [tradução Cassiano Terra Rodrigues]. – Aparecida, SP; Editora Ideias e Letras, 2011. p. 33-87. – (Companions & Companions)

TEIXEIRA, Lívio. **A Doutrina dos modos de percepção e o conceito da abstração na filosofia de Espinosa /** Lívio Teixeira. - São Paulo: Editora Unesp, 2001.

W. CONCEPCIÓN. David. **Ler como um filósofo/** David W. Concepción; Tradução de Rodrigo Freitas Costa Canal e Breno Ricardo Guimarães Santos. Disponível em: <https://criticanarede.com/lercomofilosofo.html#fn1>