

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DOUGLAS NUNES VIEIRA

**O arrependimento na *Ética* de Espinosa:** reflexão prática  
sobre a vida  
(Versão Corrigida)

São Paulo  
2022

DOUGLAS NUNES VIEIRA

**O arrependimento na *Ética* de Espinosa:** reflexão prática  
sobre a vida

(Versão Corrigida)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva.

**São Paulo**  
**2022**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

V657a      Vieira, Douglas  
              O arrependimento na Ética de Espinosa: reflexão  
              prática sobre a vida / Douglas Vieira; orientador Luís  
              Oliva - São Paulo, 2022.  
              135 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São  
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de  
concentração: Filosofia.

1. Arrependimento. 2. Julgamento. 3. Ética. 4.  
Spinoza, Benedictus de, 1632-1677. 5. Filosofia  
Moderna. I. Oliva, Luís, orient. II. Título.

VIEIRA, D. *O arrependimento na Ética de Espinosa*: reflexão prática sobre a vida. 2022. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

**Banca Examinadora:**

---

Prof. Dr. Cristiano Novaes de Rezende  
Instituição: Universidade Federal de Goiás (UFG)

---

Profa. Dra. Éricka Marie Itokazu  
Instituição: Universidade de Brasília (UnB)

---

Prof. Dr. Homero Silveira Santiago  
Instituição: Universidade de São Paulo (USP)

---

**Presidente da banca:** Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

## DEDICATÓRIA

Aos meus pais, **Cleusa de Fátima Nunes de Oliveira** e **José Janduí Vieira**, por terem me ensinado a amar e a alegria de viver. Jamais esquecerei de tudo o que fizeram e que ainda fazem por mim. Pelo brilho que irradia em seus olhos, que não é senão reflexo de toda a paixão que flui em seus corações. Não por acaso, muitos desejam aproximarem-se de vocês, com grande admiração. Acima de tudo, por terem lutado incansavelmente pela minha vida, quando até mesmo os médicos acreditavam que essa luta não resultaria em nada.

À minha esposa, **Camila Teixeira Silva**, por todo amor que me rende. Sem dúvida nenhuma, você é uma das pessoas mais maravilhosas que já conheci nessa vida. Sou grato pelo imenso privilégio de passar meus dias pertinho de você, nutrindo-me de todo seu amor e companheirismo. Guerreira incansável, que atija minha imaginação e meus desejos, me fazendo acreditar que juntos seremos capazes de alcançar os nossos maiores sonhos.

Aos meus irmãos, **Daiane Nunes Vieira Lopes** e **Diego Antônio Nunes Vieira**, por todas as aventuras e peripécias que já vivemos juntos, sempre com muito amor. Que nossa família permaneça unida para todo sempre. Sou grato à linda família que cada um de vocês conseguiu construir, unindo-se a pessoas batalhadoras e dedicadas. Em especial, ao meu cunhado, **Jailson de Moraes Lopes “Hulkão”** por ter me abrigado num momento de minha trajetória acadêmica no qual eu nem sabia para onde ir, e pelo carinho e animação como me recebe sempre que eu os visito. À minha cunhada, **Ruthe Rezende da Encarnação**, pela animação e cuidado que tem com sua família e pelo respeito que tem por mim.

À **família Teixeira Silva**, por todos terem me acolhido verdadeiramente desde o início de nossa relação. Pelos encontros festivos e pelas conversas ora alegres, ora polêmicas, que temos nesses momentos. Sem dúvida, vocês são uma das famílias mais unidas que já encontrei na vida, por isto considero um grande privilégio ser parte dela. MUITÍSSIMO obrigado por tudo o que cada um de vocês, ao seu jeito e dentro de suas possibilidades, fez por mim: **José Oscar** e **Cleunice**, meu sogro e minha sogra; **Cléia**, **Giséle** e **Gabriel**, minhas cunhadas e meu cunhado; **Jeovan Silva**, **Fernando Ricci** e **Michelle Ávilla**, seus respectivos companheiros e companheira.

Aos meus avôs, **Petróleo** e **Tenor** (*in memoriam*), pelas histórias que viveram e pela força que cada um dedicou à construção de suas respectivas famílias. Sou muito feliz em representar um dos ramos dessa imensa árvore genealógica.

Por fim, fazendo eco àquilo que minha esposa escreveu na *Dedicatória* do seu mestrado, aos meus sobrinhos e sobrinhas que me dão tantas alegrias nessa vida. Que possam encontrar no conhecimento as ferramentas necessárias para a liberdade na vida adulta: **Pedro Henrique Rezende Vieira, Arthur Teixeira Silva, Gabriela Vieira Lopes, Milena Teixeira Silva, Liz Teixeira Ávila, Matheus Henrique Resende Vieira, Gael Teixeira Ricci e Maria Júlia Vieira Lopes.**

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao **CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico)** pelo apoio financeiro que tornou possível, em grande medida, a realização dessa pesquisa.

Ao meu orientador, **prof. Luís César Guimarães Oliva**, por ter me orientado ao longo desses últimos anos com paciência, dedicação e firme julgamento. Para além de toda sua orientação, sou imensamente grato por ter me convertido definitivamente ao pensamento de Espinosa, e quase ao de Pascal. Por ter me ensinado, tanto na teoria quanto na prática, sobre as armadilhas nas quais o amor próprio pode nos colocar. Enfim, por ter se posicionado em minha defesa quando precisei.

Ao **prof. Homero Silveira Santiago** e à **profa. Éricka Marie Itokazu** por terem aceitado participar do meu exame de qualificação e da minha banca de defesa. Muitas das considerações que vocês fizeram na qualificação foram cruciais para a consecução dessa dissertação. Agradeço também pelas conversas que tivemos fora da academia, seja no bar, seja em outros lugares. Recordo-me de cada uma delas com alegria.

Ao **prof. Cristiano Novaes de Rezende** por ter aceitado compor a minha banca de defesa. Admiro muito o trabalho que faz com seus alunos na UFG. Para mim, foi um grande prazer conhecê-los quando tive oportunidade. Obrigado por esses bons encontros que você produz, os quais rendem boas conversas sobre a filosofia e sobre a vida.

A todos os **funcionários e funcionárias do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP**, que sempre se esforçaram para me tratar com muita atenção e respeito.

À **profa. Marilena Chaui** por todo seu engajado trabalho filosófico que tanto me inspirou e, sem dúvida, inspira a muitos.

Ao meu primo **Fernando da Silva Teles** e ao meu amigo **Fabiano Barboza Viana**, meus primeiros professores de filosofia. A todos os professores que me inspiraram ao longo de minha trajetória acadêmica e escolar. Em especial, à **Laura Moutinho** e ao **Júlio Aquino Groppa** por terem se aventurado a mostrar aos seus alunos toda a potência que tem a prática da escrita.

Aos meus grandes amigos da época em que morava em São Bernardo do Campo, a quem tive o privilégio de conhecer mantendo com eles verdadeira amizade, até hoje. Em

especial, a **Wellington Santos de Souza, Leandro Neves, Cibele Assencio, Rebeca Bayeh e Ricardo Martins**. Nos momentos mais difíceis em que a vida me assaltou com dúvidas e desaforos, vocês me ampararam com palavras de grande sabedoria, que certamente fizeram grande diferença para que eu me tornasse quem eu sou. Agradeço-lhes imensamente pelos momentos tristes e felizes que passamos juntos, pois deles surgiram boa parte dos pensamentos que tenho a respeito da vida. Quicá, a ideia que norteou essa dissertação.

Ao meu primo, **Marcos da Silva Teles**, por todos os momentos de diversão, companheirismo e conversas filosóficas que tivemos. Ao **Rodrigo “Félix” dos Santos Oliveira**, agradeço por toda alegria que me dá ao te encontrar e por tudo o que já vivemos juntos até então. Tenho grande apreço por nossa amizade, feliz em saber que ainda compartilharemos muitas histórias juntos.

Ao **Grupo de Estudos Espinosanos** por todas as reuniões, encontros e reflexões que estabelecemos. Em especial, ao **Marcos Ferreira de Paula** por ter me orientado durante o meu período de transição da Ciências Sociais para a Filosofia, pela paciência que teve durante nossas conversas, pelos livros que me emprestou e pelo carinho como me acolheu em sua casa. Ao **Júlio Cesar Conejo**, ao **Bruno Henrique Soares** e ao **Victor Fiori** pelas inúmeras conversas nas quais nos divertimos nos esforçando por falar numa linguagem espinosana, e nelas acabamos encontrando novas referências bibliográficas e novas formas de se expressar. Ao **Zé Marcelo** e ao **Álvaro Lazzarotto** pelas conversas que tivemos dentro e fora da academia.

A todos os meus tios e a todas as minhas tias, em especial a: **tia Lúcia e tio Ciço; tio Dão e tia Lourdes; tia Roseli e tio Feitoza; tio Zé e tia Cidinha; tia Neuza; tia Norma e tio Eleir; tia Fátima e tio Antônio; tio “Bil” e tia Mariza; tio Nelson; tia Julinha e tio “Ferrugem”; tio “Toninho”; tia Risoleni e tio Titico (*in memorian*)**.

A todos os meus outros(as) primos(as), em especial, àqueles a quem sou mais próximo: **Cléber Pereira Vieira; Silmara Brás; Renan e Ronier Oliveira; Ângela da Silva Teles e Arthur Borgonovi; Tacila, Cláudia e Mariana Nunes Feitoza; Jonas Fabrício, Edgard Pereira “Vovô”; Emerson Danilo e Paulo Henrique Nunes de Oliveira; Robson, Keli e João Paulo Nunes Correa; Camila, Carol e Bruno Catharin; Alex “Soldado” e William “Will”; Lucas e Yuri Barreto; Miguel Oliveira**.

Aos meus demais amigos de São Bernardo, **Rafael Martins, Rafael Volner, Daniel Pavani e Felipe “Fozzy” Batista**. Por todos os bons momentos que vivemos juntos e as boas

conversas que tivemos. Sou grato por mantermos viva nossa duradoura amizade, desejoso de que possamos celebrar cada vez mais nossas alegrias juntos.

A todos meus amigos e amigas da época em que cursei os cursos de Ciências Sociais e de Matemática. Por todas as reflexões que elaboramos acerca de nossa realidade social e sobre os diversos caminhos que as Ciências Exatas podem nos levar. Em especial, a: **Moisés Medeiros, Gilberto Sussumu, Clayton Hida, Endi Benetti, Danilo Lucena Mendes, Rômulo Lelis Lima e Ailton Teodoro.**

Sobretudo nesses tempos de pandemia e de afetos rasos, sou grato a cada gesto de amor e carinho que cada um de vocês dedicou a mim. Desejo imensamente que continuemos unidos, desfrutando da alegria que essa vida tem para nos oferecer.

Muito obrigado, sem vocês eu jamais teria conseguido escrever esse trabalho!

*Um homem se propõe a tarefa de desenhar o mundo. Ao longo dos anos, povoa um espaço com imagens de províncias, de reinos, de montanhas, de baías, de naus, de ilhas, de peixes, de moradas, de instrumentos, de astros, de cavalos e de pessoas. Pouco antes de morrer, descobre que esse paciente labirinto de linhas traça a imagem de seu rosto.*

(Jorge Luís Borges, *O fazedor*)

## RESUMO

VIEIRA, D. *O arrependimento na Ética de Espinosa*: reflexão prática sobre a vida. 2022. [135 f.] Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Podemos interpretar a *Ética* como um livro no qual Espinosa nos incita a realizar uma reflexão prática sobre a vida, movimento reflexivo contrário ao domínio das paixões e à ignorância de nós mesmos. Nesta pesquisa, pretendemos demonstrar que, nessa obra, o arrependimento não é reduzido a uma das tristezas mais amargas que experimentamos, sendo considerado uma das condições necessárias para a realização desse exercício reflexivo. No início da *Ética III*, o arrependimento terá uma importante função: reorientar o leitor no sentido de voltar-se a si mesmo para então reinterpretar sua vida à luz das teses metafísicas desenvolvidas na *Ética I e II*. Voltar-se às coisas das quais nos arrependemos significa, portanto, não julgá-las como um santo ou um sábio que as associa a alguma imperfeição da natureza humana, mas sim compreender que elas se seguem das leis comuns da natureza. Na natureza, existem coisas potentes o suficiente para nos submeter a forças contrárias a nós mesmos, induzindo-nos a realizar atos dos quais nos arrependemos. Mas há também aquelas que desejamos tanto, que acabam por determinar a maneira como julgamos a nós mesmos. Na *Ética*, o arrependimento é a tristeza que constitui em nós um julgamento imaginário pelo qual submetemo-nos ao julgamento de nossos pais e de nossos semelhantes. É nesse sentido que ele é uma tristeza útil para a vida social, por conduzir cada um a julgar-se por seus atos reprováveis sem se deixar levar pelo desejo de vingança, impedindo-nos de viver numa terra sem lei.

**PALAVRAS-CHAVE:** Arrependimento, Julgamento, Ética, Espinosa.

## ABSTRACT

VIEIRA, D. *Repentance in Spinoza's Ethics: practical reflexion on life*. 2022. [135 f.] Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

We can interpret the *Ethics* as the book in which Spinoza encourages us to carry out a practical reflection upon life, a reflexive movement contrary to the mastery of passions and ignorance of ourselves. In this research, we intend to demonstrate that, in this work, repentance is not reduced to one of the most bitter pains we experience, being considered one of the necessary conditions for carrying out this reflective exercise. At the beginning of *Ethics III*, repentance will have an important function: to reorient the reader in the sense of turning to himself in order to reinterpret his life in the light of the metaphysical theses developed in *Ethics I and II*. Turning to the things we repent means, therefore, not judging them as a saint or a wise man who associates them with some imperfection of human nature, but understanding that they follow from the common laws of nature. In nature, there are things which are powerful enough to submit us to forces contrary to ourselves, inducing us to perform acts we repent. However, there are also those things we desire so much that they consequently determine the way we judge ourselves. In the *Ethics*, repentance is the pain that constitutes in us an imaginary judgment by which we submit ourselves to the judgment of our parents as well as that of other beings whose bodies are similar to ours. In this sense, repentance is a useful pain for social life, as it leads everyone to judge themselves for their reprehensible acts without being carried away by the desire for revenge, preventing us from living in a lawless land.

**KEY WORDS:** Repentance, Judgement, Ethics, Spinoza.

## LISTA DE ABREVIATURAS

### Obras de Espinosa

E	<i>Ética Demonstrada em Ordem Geométrica</i>
BT	<i>Breve Tratado de Deus, do Homem e do seu Bem-estar</i>
TEI	<i>Tratado da Emenda do Intelecto</i>
PPC	<i>Princípios da Filosofia Cartesiana<sup>1</sup></i>
TTP	<i>Tratado Teológico-Político</i>
TP	<i>Tratado Político</i>
PM	<i>Pensamentos Metafísicos</i>

### Outras abreviações

Ap.	Apêndice
ax.	Axioma
cor.	Corolário
def.	Definição
dem.	Demonstração
esc.	Escólio
exp.	Explicação
pref.	Prefácio

---

<sup>1</sup> Entre os comentadores, convencionou-se chamar a obra que Espinosa originalmente intitulou de *Renati Descartes Principiorum Philosophiæ Pars I ET II More Geométrico Demonstratæ* simplesmente de *PPC*.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
<i>Capítulo 1</i>	
O ARREPENDIMENTO NOS DÁ RAZÃO SUFICIENTE PARA NEGARMOS O IMPÉRIO DA MENTE: O ESCÓLIO DA PROPOSIÇÃO 2 DA ÉTICA III .....	31
1.1 O arrependimento, enquanto experiência comum, é suficiente para nos mostrar que é insustentável o império da mente sobre o corpo .....	33
1.2 Das experiências comuns às noções comuns: em que medida o arrependimento nos inclina a perceber a existência sob a via da eternidade e a vontade como uma abstração.....	46
<i>Capítulo 2</i>	
A DEFINIÇÃO DE ARREPENDIMENTO NA ÉTICA III: NÓS, ENQUANTO JUÍZES IMAGINÁRIOS DE NÓS MESMOS .....	69
2.1 Reflexão sobre a desproporcionalidade da vida: nós nos arrependemos, Deus, não.....	71
2.2 Arreponder-se é julgar a si mesmo imaginando o julgamento do outro .....	80
<i>Capítulo 3</i>	
O ARREPENDIMENTO E A VIDA COMUM .....	98
3.1 Espelhamento afetivo e a utilidade do arrependimento para a vida social .....	100
3.2 De que maneira o arrependimento pode se sobrepor à soberba que naturalmente temos .....	112
CONCLUSÃO: ARREPENDIMENTO, UMA REFLEXÃO PRÁTICA SOBRE A VIDA .....	124
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	133

## INTRODUÇÃO

No livro *Espinosa: Filosofia Prática*, Deleuze afirma que a filosofia de Espinosa é uma “filosofia da vida”, que “consiste precisamente em denunciar tudo o que nos separa da vida”<sup>2</sup>. Nesse sentido, poderíamos considerar a série de proposições, corolários e escólios que compõem a *Ética* como um esforço de Espinosa para demonstrar geometricamente a existência de outra vida, distinta daquela que costumamos viver. Para Espinosa, de fato, a vida que ordinariamente vivemos é vida repleta de perigos, que costumamos viver ao sabor das paixões, “tal qual ondas do mar agitadas por ventos contrários, ignorantes de nosso desenlace e do destino”<sup>3</sup>. Daí que costumemos viver na ignorância de nós mesmos<sup>4</sup>. Chauí chegará à conclusão de que na *Ética*

“a *ética* não é senão o movimento de reflexão, isto é, o movimento de interiorização no qual a *mente interpreta seus afetos e os de seu corpo*, afastando as *causas externas imaginárias* e descobrindo-se e a seu corpo como *causas reais dos apetites e desejos*”.<sup>5</sup>

Nesse sentido, podemos interpretar a *Ética* como um livro no qual Espinosa nos incita a realizar um movimento reflexivo contrário à ignorância de nós mesmos: ou mais precisamente, *reflexão prática sobre a vida* que nos permite repensar tudo aquilo que vivenciamos até então, para além do domínio imaginário das paixões. Em nossa pesquisa, pretendemos demonstrar que, na *Ética*, Espinosa não reduz o arrependimento a uma das tristezas mais amargas que experimentamos, por passar a considerá-lo uma das condições fundamentais para a realização desse exercício reflexivo sobre a vida.

Desde sua primeira obra, de fato, Espinosa se dedicou a encontrar um meio para a realização dessa mobilização reflexiva liberadora. E, o que para nós é importante, no

<sup>2</sup> DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*, São Paulo: Escuta, 2002, p. 32.

<sup>3</sup> ESPINOSA, B. *Ética*. São Paulo: EDUSP, 2015, parte III, proposição 59, p. 335. Devido às repetitivas citações que se sucederão, a partir daqui resumiremos as referências à *Ética* da seguinte forma: E III, 59. No caso das proposições e de seus corolários, consideramos desnecessário mencionar a respectiva página na qual se encontra por serem de fácil localização. No entanto, na *Ética* há escólios que ocupam mais de uma página, caso no qual achamos necessário registrar a página de referência.

<sup>4</sup> ESPINOSA, B. “Prefácio” in: *Tratado Teológico-Político*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 5. Por motivos de simplificação, as referências ao *Tratado Teológico-Político* serão resumidas da seguinte maneira: TTP, Pref., p. 5.

<sup>5</sup> CHAUI, M. *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011, p. 99.

decorrer desse período de maturação filosófica, o arrependimento não só não deixou de ocupar um lugar privilegiado em suas obras, como também aumentou progressivamente de importância. Podemos dividir esse período em duas épocas distintas: entre 1656 e 1663, época das obras do jovem Espinosa, na qual o arrependimento assume um sentido eminentemente negativo; e entre 1663 e 1677, época de consolidação do espinosismo, na qual o arrependimento adquirirá um sentido equívoco, ora negativo, ora positivo. Ao longo dessas duas fases, o arrependimento sofrerá algumas mutações: de inimigo da humanidade a tristeza que embota o ânimo; de condição prática para o cumprimento da vontade de Deus na terra a tristeza fundamentada na crença do livre-arbítrio. Todas elas se relacionam com o projeto ético de Espinosa, ora negativamente, ora positivamente.

De fato, entre 1656 e 1663, Espinosa escreve o *Breve Tratado*, o *Tratado da Emenda do Intelecto* e os *Princípios da Filosofia Cartesiana* juntamente a um longo apêndice, os *Pensamentos Metafísicos*. Esse período será marcado por sua excomunhão da comunidade judaica, pela constituição e florescimento do chamado Círculo de Espinosa e pela forte presença de Descartes em suas obras. Tudo isso, certamente, contribuiu para que o filósofo reduzisse o arrependimento ao seu sentido negativo, limitando-se a expor as razões pelas quais devemos evitá-lo.<sup>6</sup> Como nota Deleuze, com efeito, 1656 é o ano no qual se conclui a *conversão filosófica do jovem Espinosa*, que o levou a romper com a comunidade judaica na qual vivia<sup>7</sup>. Ano no qual ele passa a evitar o comércio com os judeus, tanto material quanto espiritual, retirando-se dos meios judaicos para se voltar inteiramente à busca da verdade pela via cartesiana. Por uma estranha ironia da história, o fim trágico da alegoria platônica da caverna, primeira exposição sistemática sobre a conversão filosófica<sup>8</sup>, quase se concretizou com o jovem Espinosa, que por pouco não foi esfaqueado por um judeu fanático<sup>9</sup>. Percebendo-se em risco, ele decidiu abandonar aquela comunidade, o que levou os doutores judeus a sentenciarem-no com a excomunhão, encerrando todo comércio possível entre as duas partes. Outra estranheza, a excomunhão e a facada do fanático são quase indistinguíveis quando consideramos o fim a que pretendiam: por razões religiosas, levar o filósofo a se

---

<sup>6</sup> Conforme mostraremos mais adiante, esse sentido negativo não é senão considerar o arrependimento enquanto tristeza enganadora a ser evitada quando nos empenhamos na busca pela liberdade em relação ao domínio das paixões.

<sup>7</sup> DELEUZE, G. *op. cit.*, p. 11.

<sup>8</sup> HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. 2.ed. Paris: Études Augustiniennes, 1987, p. 176.

<sup>9</sup> COLERUS, J. “A vida de Barukh de Spinoza” in: GUINSBURG, J. (et. al.). *Spinoza: obra completa II: correspondência completa e vida*. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 322.

arrependimento de suas ideias e de seu modo de vida. Talvez por essa razão o jovem Espinosa tenha se limitado a alertar os seus leitores sobre o grande perigo que o arrependimento representa. Principalmente no *Breve Tratado*, onde ele será representado, ao lado do ódio, como um dos inimigos da humanidade<sup>10</sup>.

Mas, certamente, não foi essa a única razão para que o jovem Espinosa concebesse o arrependimento como algo eminentemente negativo. Afinal, não podemos ignorar aquilo que o guiou em sua conversão filosófica: a obra de Descartes. De fato, tudo indica que quando decidiu evitar o comércio com os judeus para se dedicar inteiramente à filosofia, Espinosa guiou-se sobretudo pela máxima cartesiana que “estabelece que jamais se deve aceitar por verdade o que não tenha sido antes provado por boas e sólidas razões”, máxima que acabou levando-o “à conclusão de que a doutrina e os princípios ridículos dos rabinos judeus não podiam ser admitidos por um homem de bom senso, pois aqueles princípios são estabelecidos unicamente pela autoridade dos próprios rabinos”<sup>11</sup>. Além disso, quando escreveu o *Breve Tratado*, a fim de traçar para seus amigos uma via racionalista no interior dos debates metafísicos e teológicos da época, mais uma vez Descartes foi o seu guia, agora também porque este seu círculo de amigos, conhecido entre os comentadores como o Círculo de Espinosa, era “um grupo de cristãos protestantes (...) formados no caldo da cultura filosófica holandesa do século XVII, isto é, pela obra de Descartes e pelo renascimento das filosofias estoica e epicurista”<sup>12</sup>.

Na verdade, Descartes sempre foi para Espinosa um guia, um mestre, um *ponto de partida*, de modo que a obra espinosana é perpassada por “um duradouro, arguto e respeitoso diálogo com o legado cartesiano que vai da juventude à maturidade”<sup>13</sup>. Os *Princípios da Filosofia Cartesiana*, obra inicialmente ditada a um amigo, marcará o momento no qual Espinosa se desprenderá do linguajar cartesiano para constituir um

---

<sup>10</sup> ESPINOSA, B. “Diálogo entre o Intelecto, o Amor, a Razão e a Concupiscência” in: *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, parte I, §8, p. 64. Por motivos de simplificação, as referências ao *Breve Tratado*, como costuma ser chamado entre os estudiosos de Espinosa, serão resumidas da seguinte forma: BT, Primeiro Diálogo, 8.

<sup>11</sup> COLERUS, J., *op. cit.*, p. 321.

<sup>12</sup> CHAUI, M. “Prefácio – Breve relato” in: ESPINOSA, B. *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 15.

<sup>13</sup> Cf. SANTIAGO, H. “Apresentação” in: ESPINOSA, B. *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, pp. 8-9.

linguajar propriamente espinosano<sup>14</sup>. Por isso mesmo, a exposição sobre as paixões que encontramos no *Breve Tratado* ainda acompanha fielmente a ordem de exposição das *Paixões da Alma*, de Descartes<sup>15</sup>. E é sob ela que, nesse tratado, o arrependimento deixará de ser considerado um dos inimigos da humanidade para ser concebido como uma paixão triste enganadora, concepção que é parcialmente mantida no *Tratado da Emenda do Intelecto*. Portanto, é na encruzilhada entre metafísica e teologia, entre cartesianismo e espinosismo, ainda em estado de gestação, que encontramos o sentido eminentemente negativo do arrependimento nas obras do jovem Espinosa.

De fato, no *Diálogo entre o Intelecto, o Amor, a Razão e a Concupiscência*, também conhecido como *Primeiro Diálogo*, Espinosa dá vida e voz a esses quatro, estabelecendo entre eles um diálogo. De início, o Amor se volta ao Intelecto reconhecendo que tanto seu ser quanto sua perfeição dependem inteiramente da perfeição dele e que esta, por sua vez, depende inteiramente da perfeição do objeto que ele é capaz de conceber; depois, suplica que ele responda se ele é capaz de conceber um ser que é sumamente perfeito, não limitável e no qual ele mesmo está contido. No entanto, ele se mostra incapaz de encontrar um meio para realizá-lo porque se percebe inteiramente dependente do Intelecto<sup>16</sup>. O Intelecto, em sua única fala do diálogo, responde: “Eu, por minha parte, não contemplo a Natureza senão em seu todo, infinita e sumamente perfeita, e se o pões em dúvida, pergunta à Razão e esta te dirá”<sup>17</sup>. A Razão, então, responderá ao Amor que as dúvidas que o tomam provêm de um único erro: conceber a Natureza como “una, eterna, por si mesma, infinita”, pois desta maneira ainda é possível “limitá-la com um nada”. Porém, a Razão continua, “evitamos tal absurdo afirmando que é *uma unidade eterna, infinita, onipotente, etc.*, a saber, a

---

<sup>14</sup> “Espinosa inicia [os PPC] como bom cartesiano; a dúvida, porém, tão cara a Descartes, perde muito de sua importância; a verdade do cogito despe-se de boa parte de seu caráter experiencial e é metida em proposições; em particular, a primeira parte da obra torna-se uma longa investigação sobre o ser divino. Mudança de ênfases, por certo, mas não de conteúdos; estes são os mesmos, a nova disposição é que lhe confere um inédito valor. Tudo se passa como se Espinosa, um aplicado estudioso do cartesianismo, tivesse desmontado o mecanismo conceitual desse sistema e em seguida, remontando-o, dado origem a uma nova máquina que, se não é inteiramente outra (são as mesmas peças!), tampouco é completamente a mesma, funcionando de uma forma que talvez merecesse protestos de Descartes. (...) Bom aluno de Descartes, Espinosa não precisa refutá-lo, uma vez que *aprendeu a pensar com ele, a partir dele e contra ele*” (*Ibidem*, p. 11). Na Carta 21, Espinosa também confessa a Blyenbergh que se arrependeu de escrever-lhe segundo sua “convicção interior”, e não “adstrito à linguagem de Descartes”, dando azo a toda sorte de incompreensões e desconfianças por parte do teólogo protestante amador (Cf. Carta 21 in: SPINOSA. “Correspondência completa” in: GUINSBURG, J. (et. al.), *op. cit.*, p. 133). Todas as referências relativas à correspondência de Espinosa e seus contemporâneos se situam nessa obra.

<sup>15</sup> FRAGOSO, E.; ITOKAZU, E. “Introdução” in: ESPINOSA, B. (2012), *op. cit.*, p. 31.

<sup>16</sup> BT I, Primeiro diálogo, 1.

<sup>17</sup> BT I, Primeiro diálogo, 2.

Natureza infinita e tudo o que está contido nela. E à negação disso chamamos o *nada*”<sup>18</sup>. Eis que a Concupiscência interrompe o diálogo: “Um momento! Soa admiravelmente que a *unidade* e a *diversidade*, que eu vejo por qualquer parte da Natureza, concordem entre si. Porém, como? Eu vejo que a *substância pensante* não tem nada em comum com a *substância extensa* e que uma limita a outra”<sup>19</sup>. Ela então continua: “E, se quiser propor, além dessas duas substâncias, uma terceira, que é perfeita em tudo, vê como te enredas a ti mesmo em contradições manifestas”<sup>20</sup>.

Essas primeiras falas do diálogo dizem muito mais do que o dito, como nos esclarece a segunda parte do *Breve Tratado*. Primeiramente, elas dizem que é próprio de todo amor desejar “gozar uma coisa e unir-se com ela”, desejar “uma união pela qual o amante e o amado se convertem em uma mesma coisa e formam um todo”<sup>21</sup>. Mas, na verdade, o que o Amor deseja é repouso. Decerto, o que ele quer é deixar de amar as coisas perecíveis, que o envenenam e o tornam miserável, para alcançar um “conceito de Deus, em quem, como é perfeito, nosso amor deve necessariamente repousar”<sup>22</sup>. Na segunda parte do *Breve Tratado*, portanto, Espinosa substitui a representação do amor por sua definição, situando-o em meio a uma longa discussão filosófica centrada em torno da questão: como encontrar repouso em Deus sem deixar-se perder pela concupiscência? No *Primeiro Diálogo*, a concupiscência é representada como *impetuosa* – porque interrompe o diálogo entre o Amor, o Intelecto e a Razão; *autoritária* – porque se acha no direito de aconselhar o Amor que se dê por satisfeito com o que lhe diz, não indagando mais nada; *cartesiana* – envolvida entre três substâncias que se limitam entre si; *injustificável* – por se sustentar em argumentos de autoridade como “todos os filósofos dizem em uníssono”; *enganadora* – por opor à verdade a ambiguidade das palavras e dos falsos raciocínios. Dessa forma, em segundo lugar, Espinosa não só assimila Descartes à tradição cristã, em sua incapacidade de conciliar a Unidade Natural com a Diversidade Natural, como também indica que a filosofia cartesiana, no fim, sustenta as consequências nocivas que decorrem da concupiscência. Desde Santo Agostinho, efetivamente, o pecado original é considerado a causa da concupiscência e, por conseguinte, de todas as desgraças que cercam o

---

<sup>18</sup> BT I, Primeiro diálogo, 3.

<sup>19</sup> BT I, Primeiro diálogo, 4.

<sup>20</sup> BT I, Primeiro diálogo, 5.

<sup>21</sup> BT II, V, 1 e 6, respectivamente.

<sup>22</sup> BT II, V, 9.

gênero humano<sup>23</sup>. Mas, no *Primeiro Diálogo*, o que sustenta a concupiscência não é mais a falta de Adão, e sim o dualismo substancial cartesiano, em suas contradições manifestas. Não podemos esquecer que tanto o cartesianismo quanto a tradição cristã convergem ao considerarem que o arrependimento tem um caráter positivo. O primeiro, como uma tristeza muito amarga porém muito útil, na medida em que nos leva a agir melhor futuramente<sup>24</sup>; e a segunda, como uma condição necessária para que Deus perdoe os nossos pecados – o que Espinosa reconhecerá no *Tratado Teológico-Político*<sup>25</sup> –, porque o arrependimento, conforme as Escrituras, é a via pela qual submetemos nossa vontade carnal à vontade de Deus, obedecendo-o.

Na contramão dessa trilha filosófico-cristã, o jovem Espinosa buscará expor toda a negatividade que envolve o arrependimento. Com efeito, na segunda parte do *Primeiro Diálogo*, o Amor percebe que se se deixasse guiar pelas teses cartesianas da Concupiscência, buscando unir-se a uma terceira substância perfeita em tudo, “imediatamente teria sido perseguido pelos dois principais inimigos do gênero humano, nomeadamente, o ódio e o arrependimento”<sup>26</sup>. Logo, o que o *Primeiro Diálogo* nos mostra é que há uma estrita relação entre arrependimento e o modo como conhecemos as coisas: sendo ainda mais específicos, o arrependimento persegue todo aquele que concebe a totalidade da Natureza como uma diversidade de substâncias, impedindo-o de encontrar qualquer repouso em Deus por fazê-lo se servir mal de seu intelecto. Além disso, no *Capítulo X: do remorso e do arrependimento*, quando deixa de ser representado como um dos inimigos da humanidade para ser definido como uma paixão triste, o que distingue o arrependimento do remorso não é outra coisa senão a certeza. Enquanto o remorso origina-se da dúvida de se ter feito algo mau, o arrependimento

---

<sup>23</sup> Conforme nos mostra Gilson, as “duas consequências do erro original, ao qual Agostinho sempre associa ao mencioná-las, são a concupiscência e a ignorância. Dado que esses dois vícios tinham sido excluídos por Deus da natureza humana tal como ele a havia concebido, pode-se dizer sem exagero que, pela vontade má do primeiro homem, a natureza humana encontra-se mudada. No lugar da ciência de que Adão desfrutava sem ter que adquiri-la, a ignorância presente da qual tentamos penosamente sair; no lugar da maestria exercida pela alma sobre a carne, a revolta do corpo contra o espírito. Essas desordens são os pecados, tal como foi o ato do qual elas decorreram; elas são o pecado original, prolongando-se nas consequências que ele engendrou e que, nesse sentido, também são ele (...) O que sobra da natureza instruída por Deus depois de uma tal desordem? O mal, que tinha sido em Adão apenas um erro, propagando-se até nós, tornou-se o mal de uma natureza. Uma natureza viciada e viciosa a partir de então substituiu uma natureza boa” (GILSON, E. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2007, pp. 286-7).

<sup>24</sup> DESCARTES, R. “Art. 191. Do arrependimento” in: *Paixões da Alma*. Coleção *Os Pensadores*, vol. XV. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 297.

<sup>25</sup> TTP, Cap. XIV, p. 220.

<sup>26</sup> BT I, Primeiro Diálogo, 8.

provém da certeza de se ter feito algo mau. Mas ambos “só aparecem de surpresa”<sup>27</sup>. No entanto, trata-se de uma tristeza enganadora. Porque apesar de alguns usarem bem o intelecto, por lhes faltar o hábito requerido para usá-lo sempre bem, acabam acreditando que o remorso e o arrependimento podem conduzi-los ao caminho reto e, assim, concluem que essas paixões são boas. Porém não só elas não são boas, como “é evidente que a razão e o amor à verdade nos levam ao reto caminho sempre melhor que o arrependimento e o remorso”, que “devemos evitar (...) e fugir deles”<sup>28</sup>. Portanto, já no *Breve Tratado* é possível reconhecer a importância do arrependimento, não obstante negativa: pois devemos reconhecer que é uma tristeza que pode nos enganar, tida erroneamente como boa e como um meio necessário para encontrar repouso em Deus.

Reencontraremos no *Tratado da Emenda do Intelecto* não só o sentido negativo do arrependimento (*pœnitentia*), como também a associação à concupiscência. Assim como no *Breve Tratado*, ele é considerado uma tristeza, mas agora ela guarda em si uma intensidade desconcertante. Espinosa não o define explicitamente, considerando-o uma experiência afetiva perturbadora que acompanha o prazer (*libidine*) enquanto buscado como um fim em si mesmo. Com efeito, depois de perceber, por experiência própria, que “tudo aquilo que frequentemente ocorre na vida comum é vão e fútil”, Espinosa indaga-se sobre a possibilidade da existência de um bem verdadeiro, “algo que, descoberto e adquirido, me fizesse fruir, pela eternidade, uma contínua e suma alegria”<sup>29</sup>. Tal busca o leva a perceber que “tudo aquilo que no mais das vezes ocorre na vida e que junto aos homens é estimado como sumo bem (...) se reduz a estes três, a saber: as riquezas, a honra e o prazer”<sup>30</sup>. No entanto, Espinosa reconhece nessas coisas “que o vulgo segue”<sup>31</sup> um obstáculo, na medida em que com elas “a mente é distraída a tal ponto que ela não pode pensar nem um pouco em algum outro bem”<sup>32</sup>. Em particular, percebe que quando nosso ânimo se entrega ao prazer, “como se repousasse em algum bem”, o que lhe sobrevém é o arrependimento, que nada mais é do que “uma suma

---

<sup>27</sup> BT II, X, 1.

<sup>28</sup> BT II, X, 2.

<sup>29</sup> ESPINOSA, B. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015, §1, p. 27. Por motivos de simplificação, passaremos a resumir as referências ao *Tratado da Emenda do Intelecto* da seguinte maneira: TEI, §1. Quando acharmos conveniente, indicaremos o número da página na qual a referência se encontra.

<sup>30</sup> TEI, §3.

<sup>31</sup> TEI, §7, p. 30.

<sup>32</sup> TEI, §3.

tristeza, a qual, se não suspende a mente, no entanto, a perturba e hebeta”<sup>33</sup>.

Em suma, nesses dois tratados, Espinosa concebe o arrependimento em diferentes sentidos, e no decorrer deles ele vai ganhando características mais profundas e importantes, ainda que negativas. De começo, no *Breve Tratado*, o arrependimento é um inimigo da humanidade, acompanhante da concupiscência. É também um tipo de tristeza, paixão má e prejudicial que aparece de surpresa, originada da certeza de se ser autor de uma ação má. E mais, essa tristeza aparece enganosamente como um dos meios para aquilo que Espinosa chamava na época de caminho reto. Depois, no *Tratado da Emenda do Intelecto*, o arrependimento deixa de ser meramente uma tristeza para ser considerado uma experiência afetiva nociva. Aqui, com efeito, ele adquire uma intensidade e uma causa específica: é uma grande tristeza que decorre de se buscar o prazer como um fim em si mesmo. Além disso, ele é uma experiência afetiva causadora de um efeito nocivo: enquanto dura, impede a mente de pensar em outras coisas, embotando-a e tolhendo sua atividade. Daí, apesar de não ser tida como enganadora das trilhas que conduzem à felicidade, seu efeito impede a mente de alcançar “o conhecimento da união que a mente tem com a Natureza inteira”, tido por Espinosa como condição necessária para “fruir, pela eternidade, uma contínua e suma alegria”<sup>34</sup>.

Certo é que, desde 1661, Espinosa já se dedicava a escrever a *Ética*, como atesta a carta de setembro enviada a Oldenburg<sup>35</sup>. No entanto, depois de 1663, ano de publicação dos *PPC* e dos *PM*, encontraremos mudanças notáveis em suas obras, sobretudo em termos das problemáticas às quais seus conceitos se voltavam. Espinosa passará a constituir suas reflexões metafísicas a partir dos problemas práticos que se impunham às sociedades do seu tempo.<sup>36</sup> Ele caracterizará aquele período como a época

---

<sup>33</sup> TEI, §§ 4 e 5, p. 29.

<sup>34</sup> TEI, §§ 13 e 1, respectivamente.

<sup>35</sup> Na Carta 2, salvo algumas diferenças não desprezíveis, Espinosa já enunciará uma definição de Deus próxima à definição real de Deus, fundamental para todo o desenvolvimento da *Ética*. “Começarei por dizer brevemente que defino Deus como um ser constituído por uma infinidade de atributos dos quais cada um é infinito em seu gênero” (Carta 2, *op. cit.*, p. 41).

<sup>36</sup> Seguindo as análises de E. Cassirer, Negri nos mostra que, em razão de uma luta lógica decorrente da utopia panteísta que o animava, por volta de 1664, “o projeto espinosista está então em crise.” Dado que a “filosofia do mundo, a física do modo, para produzirem uma nova metafísica, têm de se inserir no mundo, avaliar exaltar a eticidade do modo singular e plural. (...) A ética não podia se construir em projeto, em metafísica do modo e da realidade se não se inserisse na história, na política, na fenomenologia da vida singular e coletiva: se não tirasse dessa um novo alimento. Tinha de percorrer o mundo da imaginação e das paixões para dele fazer a matéria e a força constitutiva da reconstrução do mundo. O horizonte ontológico produzido pelo desenvolvimento da primeira camada da *Ética* [escrita antes de 1664] deve agora encontrar uma materialidade dinâmica sobre a qual possa desdobrar sua própria força” (NEGRI, A.

em que “os Estados em guerra” não concediam-se trégua, não “saciados de sangue humano”, e em que certamente “essa personagem famosa que ria de tudo (...) morreria de riso”<sup>37</sup>. Morte e riso se conjugavam, evidenciando o modo como a vida se constituía sob os estados absolutistas. “Quanto a mim”, declarará o filósofo, “essas perturbações não me incitam nem ao riso nem às lágrimas; antes, elas desenvolvem em mim o *desejo de filosofar* e de melhor observar a natureza humana”<sup>38</sup>. Como se sua *conversão à filosofia*, inevitavelmente, o direcionasse a uma reflexão sobre sua própria *práxis*. Como se tivesse enfim vislumbrado que de nada adiantava entregar-se aos exercícios filosóficos pelos quais os sábios e santos buscavam a *tranquilitas animi*, sabendo que esses mesmos sábios e santos eram aqueles que justificavam exércitos mobilizarem-se em nome de Deus, enquanto escarneciam e culpabilizavam aqueles que se deixavam levar por suas perturbações de ânimo devido a uma percepção idealizada da natureza humana<sup>39</sup>. Não se tratará mais de mostrar ao leitor a via a seguir para direcionar-se pelo reto caminho, mas sim de conduzi-lo a uma reflexão prática sobre sua própria vida, entendida como condição para a libertação do domínio das paixões. Nesse período, Espinosa terminará de escrever a *Ética* e publicará o *Tratado Teológico-Político*, e será nestas obras que o arrependimento perderá seu caráter eminentemente negativo para adquirir um sentido positivo, verdadeiramente entendido somente quando o concebemos à luz desse projeto de elaboração de uma reflexão prática sobre a vida.

Efetivamente, por volta de 1665, Espinosa interromperá momentaneamente a escrita da *Ética* dando início à redação do *Tratado Teológico-Político*.<sup>40</sup> Encontraremos na primeira parte deste tratado uma análise pormenorizada da Bíblia Sagrada, mobilizada pelo método exegético proposto pelo próprio filósofo; mas em sua segunda e última parte, essa discussão teológica se estabelecerá em torno de questões práticas que assolavam aqueles que viviam em meio às conturbações produzidas pelos estados

---

*A anomalia selvagem: poder e potência em Espinosa*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2018, p. 159 e 166, respectivamente).

<sup>37</sup> Carta 30, *op. cit.*, p. 161.

<sup>38</sup> *Idem*, grifos nossos.

<sup>39</sup> “Os filósofos concebem os afetos humanos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los e censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe” (ESPINOSA, B. *Tratado Político*. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2009, parte I, §1).

<sup>40</sup> Cf. NADLER, S. *Spinoza: a life*. New York, NY: Cambridge University Press, 1999, p. 245.

absolutistas.<sup>41</sup> “Por que os homens lutam ‘por’ sua escravidão como se fosse sua liberdade? (...) Por que uma religião que reivindica o amor e a alegria inspira a guerra, a intolerância, a malevolência, o ódio, a tristeza e o remorso?”<sup>42</sup>. O arrependimento terá uma importante função nesse tratado. Enquanto condição prática incontestável para se pôr em prática um dos dogmas fundamentais da Escritura, ele pode ser considerado uma condição necessária, mas não suficiente, para dirimir as controvérsias religiosas que se passavam no interior da vida social pondo em risco a existência do Estado e da liberdade civil. Dessa forma, Espinosa o compreenderá como um meio fundamental para o estabelecimento dos vínculos sociais na época em que as guerras religiosas colocavam uns contra os outros.

De fato, no *Tratado Teológico-Político*, Espinosa considerará o arrependimento em diversas passagens. Cotejando e interpretando a Bíblia, o filósofo sublinhará que ele se relaciona ora às decisões do próprio Deus, ora aos pecados humanos. Deus arrepende-se de alguma sentença que proferiu contra ou a favor dos homens<sup>43</sup>, ou então arrepende-se de um bem prometido ou que já tenha feito<sup>44</sup>. Há também passagens bíblicas que se referem àqueles que se arrependeram de seus pecados, a outros que cederam às tentações da carne<sup>45</sup>, a Caim que não se arrependeu do seu pecado<sup>46</sup>e, enfim, às tribos que se arrependeram de ter feito valer a lei da guerra ao exterminar a tribo de Benjamin<sup>47</sup>. O mais importante é que no *Tratado Teológico-Político*, após submetê-lo à exegese racionalista do texto bíblico, Espinosa considerará o arrependimento uma das condições necessárias para se pôr em prática um dos dogmas fundamentais da “fé católica, ou seja, universal” e, conseqüentemente, para que deixasse de haver controvérsias entre os “homens honestos”<sup>48</sup>. Com efeito, Espinosa entende que os livros que compõem a Escritura foram escritos por mais de um autor e foram adaptados à compreensão do vulgo em diferentes épocas e lugares<sup>49</sup>. Deste modo, aqueles que aceitam “indiscriminadamente como doutrina universal e absoluta sobre Deus tudo o

---

<sup>41</sup> Dessa forma, “não é de espantar que, no meio da elaboração da *Ética*, Espinosa deixe tudo de lado e comece o trabalho político (pois a crítica bíblica e teológica, na época, é imediatamente política)!”; dirá Negri (*op. cit.*, p. 67).

<sup>42</sup> DELEUZE, G., *op. cit.*, p. 15.

<sup>43</sup> TTP, Cap. II, p. 47.

<sup>44</sup> TTP, Cap. VI, p. 107.

<sup>45</sup> TTP, Cap. II, p. 47.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>47</sup> TTP, Cap. XVII, pp. 264-5.

<sup>48</sup> TTP, Cap. XIV, pp. 218-220.

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 214-215.

que vem na Escritura”, e não se preocupam em distinguir aquilo que está adaptado à compreensão do vulgo, acabam confundindo as opiniões do vulgo com a doutrina de Deus e abusando da autoridade da Escritura, “apregoando como ensinamentos divinos o que não passa de invenções e caprichos dos homens”<sup>50</sup>. Tal abuso descamba numa perseguição nociva para o Estado, fazendo com que os que se reconhecem como eleitos de Deus considerem os que não pensam como eles inimigos de Deus, por mais honestos e praticantes da verdadeira virtude que sejam, e acabem perseguindo-os e tolhendo-lhes a liberdade. Para Espinosa, “o objetivo da Escritura é apenas ensinar a obediência”<sup>51</sup>, assim “só pertencem à fé católica os dogmas que a obediência a Deus pressupõe absolutamente e que, se se ignorarem, essa obediência tornar-se-á de todo em todo impossível”<sup>52</sup>. Nesse sentido, o arrependimento deve ser entendido como um meio para o cumprimento de um dos dogmas fundamentais da Escritura. Pois não há como negar, a partir do que está escrito nela, que “Deus perdoa os pecados ao que se arrependem”, e dado que “não há ninguém que não peque”, se não se admitisse isso, “todos desesperariam da salvação e não teriam nenhum motivo para acreditar na misericórdia divina”<sup>53</sup>. Portanto, no *Tratado Teológico-Político*, o arrependimento é não só uma das condições para se exercer a fé no Deus da Escritura, independentemente dos credos particulares, é sobretudo uma das condições para a resolução das controvérsias teológicas a respeito da Escritura, tão nocivas para os Estados no século XVII.

Voltando-se mais uma vez à escrita da *Ética*, Espinosa não abandonará os sentidos que atribuiu ao arrependimento em seus tratados anteriores. Ao contrário, nela será a conjugação deles que o fará defini-lo com mais precisão. O arrependimento ainda será considerado uma paixão triste capaz de suprimir as controvérsias sociais, porém ele assumirá outro grau de intensidade, outras causas e, acima de tudo, passará a ser associado à imaginação, à educação e ao julgamento cotidiano que fazemos de nossas ações. De fato, tal como no *Breve Tratado* e no *Tratado da Emenda do Intelecto*, na *Ética* o arrependimento é considerado uma paixão triste. Porém, o que fundamentalmente nos leva a ele é a imaginação de uma ação praticada por nós julgada reprovável aos olhos dos outros, não mais a fruição de algum bem vulgar, nem qualquer certeza acerca de uma ação má praticada no passado. E o que distingue as ações que

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, p.214.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p.215.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p.219.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p.220.

imaginamos louváveis das que imaginamos reprováveis não é tanto o olhar do outro, mas sim a educação empreendida por nossos pais e por nossas mães. Pois “conforme cada um foi educado, arrepende-se de um feito ou glorifica-se pelo mesmo”<sup>54</sup>. Ademais, se no *Tratado da Emenda do Intelecto* o arrependimento é uma suma tristeza, na *Ética* ele passa a ser considerado uma tristeza veementíssima – isto é, tristeza enérgica, impetuosa, ardente –, das mais fortes que existem, na medida em que não envolve a ideia de nenhuma outra causa senão nós mesmos. Por fim, tal como no *Tratado Teológico-Político*, o arrependimento é uma das condições necessárias para a resolução de controvérsias que se dão no interior da vida social. Porém, enquanto nesse tratado ele assume um caráter histórico, por ser um dos meios imprescindíveis para a resolução dos conflitos religiosos que produziam incessantemente crises nos Estados do século XVII, na *Ética* é considerado uma das condições fundamentais para a existência de vínculos sociais, por nos impedir de nos ensoberbarmos de tudo o que fazemos – sobretudo, dos atos pelos quais produzimos tristeza e desejo de vingança nos outros.

De fato, na *Ética III*, o arrependimento servirá como contraexemplo e será definido de duas formas distintas. Primeiramente, no início da parte III, Espinosa o considera enquanto experiência que nos dá razão para pôr em dúvida a ideia de que somos livres, arraigada naturalmente em nossa mente pelas experiências cotidianas que vivemos. “A bem da verdade”, dirá o filósofo, “se não [tivéssemos] experimentado que fazemos muitas coisas das quais nos arrependemos (...) nada [nos] impediria de crer que tudo fazemos livremente”<sup>55</sup>. Depois, ainda na parte III, o arrependimento é definido de duas formas distintas. Na primeira definição, é “Tristeza conjuntamente à ideia de si como causa”<sup>56</sup>. Quando fazemos algo que imaginamos afetar os outros de tristeza, contemplamos a nós mesmos com tristeza, e nos arrependemos. Daí, apesar de o ódio ser um afeto causado apenas por objetos exteriores, ou seja, ser tristeza acompanhada da ideia de uma coisa externa, nem por isso o arrependimento deixa de ser considerado uma espécie de ódio, um tipo de ódio a si mesmo<sup>57</sup>. Entretanto, por diferirmos uns dos outros tanto no juízo quanto no afeto, podemos imaginariamente julgar que entristecemos alguém sem tê-lo entristecido, nos arrependendo como se o tivéssemos. Como naturalmente tendemos a crer que somos livres, isto é, a não conceber outra causa

<sup>54</sup> E III, def. 27 dos afetos, exp.

<sup>55</sup> E III, 2 esc., p. 245.

<sup>56</sup> E III, 30 e seu esc. Essa definição será retomada em E III, 51 esc., no qual Espinosa explica as razões de o arrependimento ser tristeza causada imaginariamente por nós mesmos.

<sup>57</sup> E III, 30 esc.

para as coisas das quais nos arrependemos, essa é uma tristeza veementíssima<sup>58</sup>. Na segunda definição, por outro lado, o arrependimento é a “Tristeza conjuntamente à ideia de um feito que cremos ter realizado por um decreto livre da mente”<sup>59</sup>. Ele assim passa a ser definido não mais pela maneira como imaginamos afetar os outros, mas sobretudo pela crença no livre-arbítrio, ou mais especificamente, a ideia de que agimos por decretos livremente deliberados pela mente. Não obstante, logo na sequência, Espinosa explica que em geral são “seguidos de Tristeza todos os atos costumeiramente chamados *depravados*, e de Alegria aqueles chamados *retos*”, pois, ao louvarem uns e repreenderem os outros, “os Pais fizeram que as comoções de Tristeza se unissem aos primeiros e as de Alegria aos segundos”<sup>60</sup>. Na *Ética IV*, enfim, Espinosa entende que apesar de o arrependimento não ser uma virtude, ele é útil para a constituição dos vínculos sociais. Virtude é potência<sup>61</sup>, no entanto, as coisas das quais nos arrependemos nos fazem contemplar apenas nossa impotência: “quem se arrepende do que fez é duas vezes miserável ou impotente”, pois “padece uma derrota, primeiro para um Desejo depravado, depois para a Tristeza”<sup>62</sup>. Todavia, prossegue o filósofo, “se os homens impotentes de ânimo se ensoberbassem todos por igual, de nada se envergonhassem nem tivessem medo, com que vínculos poderiam ser unidos e ligados?”. Espinosa responderá a essa questão de maneira enfática: “O vulgar, se não tem medo, atemoriza, por isso não é de admirar que os Profetas, que não cuidavam da utilidade de uns poucos, mas da comum, tenham recomendado a Humildade, o Arrependimento e a Reverência”<sup>63</sup>.

Dessa forma, na *Ética*, o arrependimento será considerado tristeza imaginária veementíssima pela qual contemplamos nossa própria impotência, em alguma medida útil para a vida social. Desse modo poderíamos considerá-lo simplesmente oposto àquele movimento reflexivo contrário ao domínio que as paixões exercem em cada um de nós. Ao que tudo indica, os comentadores até então assim o entenderam, não compreendendo a importância que o arrependimento pode ter para a realização dessa reflexão prática sobre a vida, à qual Espinosa passou a se dedicar depois de 1663. Alguns acabaram por reduzi-lo a uma experiência ilustrativa do quanto não somos

---

<sup>58</sup> E III, 51 esc., p. 317.

<sup>59</sup> E III, def. dos afetos 27.

<sup>60</sup> E III, def. dos afetos 27. exp.

<sup>61</sup> E IV, def. 8.

<sup>62</sup> E IV, 54.

<sup>63</sup> E IV, 54 esc.

livres, um dos “exemplos escolhidos por Espinosa” para evidenciar que “a mente não tem o menor domínio sobre si e sobre seu corpo”<sup>64</sup>. Outros, a uma paixão que, unicamente por ser tristeza, é inevitavelmente denunciada pela razão, junto à esperança, à piedade, à humildade, ao ódio e a tudo aquilo que a ele se refere<sup>65</sup>. E não serão poucos os que reconhecerão sua utilidade para a vida social, mas “só na medida em que não vivemos conduzidos pela razão”<sup>66</sup>. Daí que seja útil para conter o ânimo daqueles que por sua impotência se deixam levar apenas pelas “sugestões de seu orgulho sem conhecer o freio da vergonha”, ou da “multidão [que] é terrível quando não teme mais”<sup>67</sup>. Em suma, exemplo negativo de ação no mundo, evidência de impotência de ânimo a ser evitada, obstáculo para a mente libertar-se de tudo o que a domina.

Em nossa pesquisa, pretendemos demonstrar que o arrependimento terá uma função importantíssima na *Ética* de Espinosa: precisamente, reorientar o leitor no sentido de levá-lo a voltar-se a si mesmo para então reinterpretar sua vida à luz das teses metafísicas desenvolvidas na *Ética I e II*. Ao modo dos antigos, não reduzir o filosofar a um exercício especulativo sobre nossa relação com o cosmos, mas realizá-lo como reflexão prática sobre a vida.<sup>68</sup> No capítulo 1, conforme veremos, logo no início da *Ética III* o arrependimento terá como função levar o leitor a voltar-se às ações humanas em geral encontrando razões para pôr em dúvida experiências comuns erroneamente tomadas como axiomas, que inevitavelmente o impediriam de encarar a vida à luz da eternidade. Para Espinosa, Deus é causa da essência e da existência de todas as coisas, ou seja, sua ação não pode ser concebida senão como ação eterna imanente à Natureza. Porém nascemos ignorantes das causas das coisas, logo, de nossos próprios desejos; ao mesmo tempo, apeteçemos as coisas, tendo consciência de nosso apetite. E de tanto experimentarmos que nenhuma outra coisa o determinou, somos persuadidos de que a mente exerce poder absoluto sobre o corpo, ignorantes de que “agimos pelo só comando de Deus e que somos partícipes da natureza divina”<sup>69</sup>. Certamente, fazemos muitas coisas das quais nos arrependemos. No entanto, para Espinosa, até mesmo os atos mais

---

<sup>64</sup> CHAUI, M. *A Nervura do Real*. vol. II. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016, p. 310.

<sup>65</sup> DELEUZE, G. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Ed. 34, 2017, n. 39, p. 299.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 302.

<sup>67</sup> DELBOS, V. *O espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002, p. 148.

<sup>68</sup> Na Antiguidade, a filosofia era acima de tudo uma arte de viver, uma atitude que implica uma maneira de viver que engaja toda a existência, que leva a uma transformação radical do modo de ver o mundo. Ela era fundamentalmente uma experiência prática, e não especulativa (Cf. HADOT, P. *op. cit.*, p. 9).

<sup>69</sup> E II, 49 esc.

deploráveis que realizamos exprimem a ação infinita de Deus. Voltar-se às coisas que os arrependidos fazem, na prática, significará não julgá-las como um santo ou um sábio que as associa a alguma imperfeição da natureza humana (pecado, burrice, etc.), escarnecendo-as, mas sim compreendê-las como coisas que se seguem das leis comuns da natureza (*communes naturæ leges*). Voltar-se a si mesmo considerando as ações das quais nos arrependemos, igualmente, significará pôr em dúvida a crença fortemente arraigada em nós de que agimos segundo decretos livremente deliberados por nossa mente para então passar a compreendê-las como movimentos que se seguem da ordem natural dos corpos.

Depois de nos conduzir a refletir sobre as ações humanas em geral pela perspectiva da eternidade, Espinosa nos incitará a refletir sobre nossa própria vida sob essa perspectiva. Ele nos mostra que dada a definição de Deus, não podemos dizer que ele se arrependa de alguma coisa – conforme escrito no livro do *Gênesis*; por outro lado, quando consideramos aquilo que constitui nossa essência, não podemos negar que faremos alguma coisa da qual nos arreponderemos, em algum momento da vida. Enquanto causa imanente do Universo, Deus é afirmação absoluta da existência. Nada pode mudá-lo, nem ele mesmo. Nós, entretanto, não somos senão afirmação parcial na existência. Vivemos em meio à Natureza, que tem sempre força de existir suficiente para nos limitar e nos destruir, em alguma medida e em algum momento. Onde, ainda que cada ação nossa exprima a potência absoluta de Deus, podemos nos arrepender, ou mesmo morrer. Dessa forma, no capítulo 2, mostraremos como a reflexão prática sobre a vida passará a ser realizada como *reflexão sobre a desproporcionalidade da vida*. Enquanto Deus exprime absolutamente a realidade, nós não exprimimos senão uma quantidade de realidade. Esforçamo-nos, tanto quanto podemos, por afirmar nossa existência no mundo, no entanto há uma infinidade de coisas existentes a nos coibir. Quanto mais convivemos com a Natureza inteira, mais afirmamos nossa existência e menos somos coibidos pelas coisas exteriores. Desejamos, tanto quanto podemos, afirmar nossa existência, logo, convir com a ordem natural dos corpos, tanto quanto podemos. Mas há coisas que desejamos tanto, que determinam até mesmo a maneira como julgamos as coisas, inclusive a nós mesmos. Ao fim do capítulo 2, demonstraremos que, na *Ética*, voltar-se às ações das quais nos arrependemos significará compreender que as repreensões que nossos pais e semelhantes nos impõem repetidamente ao longo da vida constitui em nós um julgamento imaginário ao qual

tendemos a nos submetemos.

Sem dúvida, vivemos em meio à natureza, numa contínua e ininterrupta luta de potências. Há perigos por toda a parte que nos ameaçam. De maneira que é quase impossível viver na inteira solidão – afinal, mesmo quando isolados daqueles com os quais costumamos viver, não podemos esquecê-los<sup>70</sup>. Na prática, esforçar-se para convir com a ordem natural dos corpos significará esforçar-se para convir, tanto quanto pudermos, com nossos semelhantes, afirmando uma força de existir potente o suficiente para se sobrepor aos ímpetus imprevisíveis da natureza. De sorte que a reflexão prática sobre a vida, enfim, passará a ser realizada não mais como exercício especulativo sobre nossos desejos e ações, mas como *reflexão sobre nosso agir na vida social*. Como veremos, no capítulo 3, a vida social produz um espelhamento afetivo pelo qual, inevitavelmente, constituímos uma ideia de nós mesmos que envolve uma ideia imaginária do outro. Quanto mais fazemos coisas que imaginamos causar alegria nos outros, mais nos glorificamos e mais nos contentamos com nós mesmos. Desejamos em grande medida a glória, e contemplamos nossa potência tanto mais quanto mais nos vangloriamos por feitos que negamos aos outros. Nutrimos assim tanto amor por nós mesmos que tendemos mais a nos vingarmos daqueles que nos reprovam do que a nos arrependermos, podendo-se então gerar um perigoso ciclo de ódio capaz de pôr fim a toda uma sorte de vínculos sociais. É nesse sentido, sobretudo, que o arrependimento é tristeza útil para a vida social, por conduzir cada um a julgar-se por seus atos reprováveis sem se deixar levar por esse nocivo desejo de vingança. Voltar-se às coisas das quais nos arrependemos, no fim, significará compreender que costumamos a ter uma consciência de si inadequada, podendo viver uma vida inteira refletindo sobre si pelo que imaginamos ser nosso reflexo para o outro. Na verdade, conforme concluiremos nossa pesquisa, devido à força afetiva do amor que cada um nutre por seus pais, cada um não só julga-se imaginariamente por suas ações, como também constitui a ideia de si pela ideia do outro.

---

<sup>70</sup> Nesse sentido, Espinosa dirá: “não está no livre poder da mente lembrar-se ou esquecer-se de uma coisa” (III, 2 esc., p. 247).

*Capítulo 1*

**O ARREPENDIMENTO NOS DÁ RAZÃO SUFICIENTE PARA  
NEGARMOS O IMPÉRIO DA MENTE: O ESCÓLIO DA PROPOSIÇÃO 2  
DA ÉTICA III**

Na proposição 2 da *Ética III*, Espinosa demonstra geometricamente que nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem o contrário. Todavia, no escólio dessa proposição, ele escreve:

“embora estas coisas se deem de tal maneira que não resta nenhuma razão de duvidar, contudo não creio, se não comprovar pela experiência, que eu possa induzir os homens a sopesá-las de ânimo imparcial, tão persuadidos estão de que o Corpo se move ou repousa pelo só comando da Mente e faz muitíssimas coisas que dependem da só vontade da Mente e da arte de excogitar”.<sup>71</sup>

Há momentos em que até mesmo argumentos sustentados pela matemática, ciência que impediu que “a verdade escapasse ao gênero humano para sempre”<sup>72</sup>, são incapazes de nos dissuadir de nossas próprias crenças. E quando as demonstrações matemáticas não são suficientes para afastar a série de dúvidas resultantes de crenças fortemente arraigadas, não resta senão voltar-se à experiência, “da qual não nos é lícito duvidar”<sup>73</sup>. Há coisas que, embora de maneiras diferentes, a experiência ensina tanto quanto a razão. Mas não para todos, como mostra Espinosa no escólio da proposição 2 da *Ética III*. Efetivamente, ainda que os animais façam coisas que surpreendam a sagacidade humana, os sonâmbulos, coisas que não fariam quando acordados, e o próprio corpo, coisas que deixam a mente admirada, muitos insistem em sustentar que “esta ou aquela ação se origina da Mente, a qual tem império sobre o Corpo”. Contra os protestos da experiência, muitos dizem que experimentam que “o Corpo seria inerte caso a Mente não fosse apta a excogitar”, que está “só no poder da Mente tanto falar quanto calar” e “muitas outras coisas que por isso creem depender do decreto da Mente”. Ainda que a experiência mostre que “quando o Corpo repousa no sono, a Mente permanece

---

<sup>71</sup> E III, 2 esc., p. 243.

<sup>72</sup> E I, Ap., p. 113.

<sup>73</sup> E II, 17 esc., p. 167.

adormecida junto com ele e não tem qualquer poder de excogitar como na vigília”. Aqueles que defendem o império da mente insistirão a todo custo: todos nós experimentamos que somos inteiramente livres para decidir sobre nossas ações. Ainda que a experiência ensine de todas as maneiras que “os homens nada têm menos em seu poder do que a língua, (...) que nada podem menos do que moderar seus apetites”, e, sobretudo, que todos nós “fazemos muitas coisas das quais nos arrependemos”<sup>74</sup>.

### Para Deleuze, a *Ética*

“é um livro escrito duas vezes: uma vez no fluxo contínuo das definições, proposições, demonstrações e corolários, que explanam os grandes temas especulativos com todos os rigores do raciocínio; outra, na cadeia quebrada dos escólios, linha vulcânica descontínua, segunda versão sobre a primeira, que exprime todas as cóleras do coração e expõem as teses práticas de denúncia e libertação”<sup>75</sup>.

De fato, é inegável que haja na *Ética* um “fluxo contínuo de definições, proposições, demonstrações e corolários” que busca tratar de temas ontológicos e éticos guiando-se pelo rigor do raciocínio matemático. No entanto, o escólio que analisaremos aqui, mais do que um momento de liberação filosófica, que expõe todo o furor contido no coração de Espinosa através de “teses práticas de denúncia e libertação”, é um momento de *reorientação reflexiva do leitor*: trata-se de fazer o leitor voltar-se a si mesmo, em direção às suas experiências de vida, para comprovar que a experiência ensina tanto quanto a razão que “a Mente e o Corpo são uma só e mesma coisa que é concebida ora sob o atributo do Pensamento, ora sob o da Extensão”<sup>76</sup>. O *filosofar* deixa então de se reduzir a um exercício especulativo, ou ainda, exercício expositivo de ideias e teses guiado por demonstrações geométricas e momentos de liberação filosófica passando a ser um *exercício de vida*, que requer do leitor que ele se envolva de corpo e de mente. Nesse sentido, o arrependimento é uma experiência de suma importância, sobretudo por nos dar razão suficiente para duvidar do poder que temos sobre nossas ações: enquanto não se põe em dúvida o poder de decreto da mente, toma-se como um axioma que ela exerce império sobre o corpo, sem se dar conta que a própria experiência nos dá razão suficiente para duvidar disso. Para tanto, será preciso voltar-se para si mesmo

<sup>74</sup> E III, 2 esc., pp. 243 e 245.

<sup>75</sup> DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 34.

<sup>76</sup> E III, 2 esc., p. 241.

considerando até mesmo aquelas ações mais deploráveis que já praticamos, ainda que evitemos isso a todo custo.

### **1.1 O arrependimento, enquanto experiência comum, é suficiente para nos mostrar que é insustentável o império da mente sobre o corpo**

Num primeiro momento do escólio, o leitor é conduzido a pensar sobre as coisas que os animais, os sonâmbulos e o próprio corpo fazem, voltando a reflexão para as coisas que os corpos em geral podem fazer mas que não dependem de qualquer capacidade de excogitar da mente. Espinosa utiliza-se do termo *brutis* para se referir aos animais, remetendo a Descartes, que considerava que os “brutos animais (...) apenas possuem o corpo para conservar”, e que por essa razão devemos diferenciá-los dos “homens, cuja parte principal é o espírito”, graças ao qual eles podem “empregar os seus principais cuidados na procura da sabedoria, que é o seu verdadeiro alimento”<sup>77</sup>. Por outro lado, como indica Espinosa, se durante o sono a mente adormece juntamente com o corpo, aquilo que os sonâmbulos fazem não pode depender de qualquer comando prévio da mente, ou seja, é algo que concerne propriamente ao corpo. Disso se segue que, para Espinosa, as coisas que os animais e os sonâmbulos fazem não são senão coisas que o corpo faz e que não dependem de algum comando da mente. Não por acaso, os animais fazem “muitas coisas que de longe superam a sagacidade humana”, os sonâmbulos, “muitíssimas coisas que não ousariam fazer na vigília”<sup>78</sup>. Portanto, mesmo que fortemente persuadido do contrário, ao voltar-se para os animais e os sonâmbulos, a experiência mostra ao leitor que os corpos podem fazer muitas coisas que não dependem de qualquer comando da mente: “o próprio Corpo, só pelas leis de sua natureza, pode fazer muitas coisas que deixam sua Mente admirada”, escreverá Espinosa<sup>79</sup>.

Dessa forma, nesse primeiro movimento, Espinosa contrapõe a crença no império (*imperium*) da mente às experiências que não deixam razão para duvidar que o corpo, por vezes, transgride este suposto império, como acontece com os sonâmbulos. Porém, mais do que uma desobediência, essa transgressão exprime a existência das

---

<sup>77</sup> DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 16.

<sup>78</sup> E III, 2 esc., p. 243.

<sup>79</sup> *Idem*.

coisas que “o Corpo pode fazer só pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea (*quid Corpus ex solis legibus naturæ, quatenus corpórea tantum consideratur, possit agere*)”<sup>80</sup>. Efetivamente, *imperium* remete a *impero*, que deriva, por um lado, de *in*, prefixo que designa a ideia de interioridade, movimento para dentro; e, por outro, de *paro*, que indica o ato de decretar, ordenar, decidir e remete a *pario*, ato de produzir, causar, criar<sup>81</sup>. Considerando isso, Chaui enfatiza que a palavra *imperium* “é forte (...) termo jurídico e político que designa quem tem o poder absoluto e indivisível de mando, de fazer e promulgar leis, usar a espada para punição de crimes e declarar a guerra e a paz”. Logo, enquanto imaginada “como *imperium*, a mente comanda e legisla absolutamente o corpo, guerreia contra ele e o pune”<sup>82</sup>. Ora, se a crença neste *imperium* pressupõe que a mente tem poder absoluto sobre o corpo, Espinosa mostra, marcadamente com a experiência dos sonâmbulos, que a mente não é a única causa das coisas que acontecem no interior desse suposto império. Do corpo se segue uma produção de ações erroneamente atribuídas à mente, capaz de levar pessoas a vagarem por aí fazendo coisas que jamais ousariam fazer durante a vigília, coisas que causam na mente admiração. Ao que tudo indica, portanto, quando cai no sono, o corpo desperta, parece mesmo subverter tudo o que acontece enquanto a mente está atenta, instituindo assim um império noturno, inconsciente. Nesse sentido, escreverá Espinosa: “quando sonhamos falar, cremos fazê-lo por livre decreto da Mente, e contudo não falamos, ou, se falamos, é pelo movimento espontâneo do Corpo (*Corporis spontaneo motu*)”<sup>83</sup>. Em suma, enquanto dormimos, por vezes, o corpo parece obedecer somente a si mesmo.

Contudo, ainda que agora esteja ciente de que o suposto império da mente não é absoluto, o leitor poderia ainda sustentar que, enquanto está acordado, experimenta que a mente exerce domínio absoluto sobre o corpo. Por isso mesmo, no decorrer do escólio, ele será levado a realizar um segundo movimento: pensar sobre as coisas humanas (*res humanæ*), voltando a reflexão para as ações humanas e para si mesmo. De fato, muitos experimentam que tanto o falar quanto os seus próprios apetites estão sob o domínio da mente, ou melhor, sob domínio da vontade. Todavia, dirá Espinosa, “a experiência ensina mais que suficientemente que os homens nada têm menos em seu poder do que a

---

<sup>80</sup> *Idem.*

<sup>81</sup> Cf. TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino Português*. 2.ed. Porto: Gráficos Reunidos, 1942, verbetes: Imperium, impero, in, paro, pario, respectivamente.

<sup>82</sup> CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. II: Liberdade. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016, p. 305.

<sup>83</sup> E III, 2 esc., p. 247.

língua, e que nada podem menos do que moderar seus apetites”. O bebê, o medroso e o menino irritado creem que apetezem livremente o leite, a fuga e a vingança, respectivamente. O bêbado crê que livremente fala aquilo que depois preferia ter calado. O delirante, a tagarela, entre outros, também creem que “falam por livre decreto da Mente, quando na verdade não podem conter o ímpeto que têm de falar”. Alguns dizem loucuras, outros falam demais. Ora, pensemos em nós mesmos. Certas vezes simplesmente seguimos um impulso, seja por sede de vingança, seja por pretendermos fugir daquele que a tem. Não precisamos chegar a tanto, basta considerarmos os momentos em que a palavra se sobrepõe ao silêncio, nos quais exteriorizamos aquilo que desejaríamos ter mantido para sempre nos confins de nós mesmos. Seja enquanto coagidos, embriagados, sonâmbulos e até mesmo sóbrios falamos coisas que desejávamos manter no silêncio, falamos coisas das quais depois nos arrependemos. E não é só o falar que nos embaraça, pois frequentemente nos arrependemos das coisas que fazemos. Para Espinosa, todos nós experimentamos que “fazemos muitas *coisas das quais depois nos arrependemos*, e que frequentemente, ao nos defrontarmos com afetos contrários, *vemos o melhor e seguimos o pior*”<sup>84</sup>. Afinal, quem nunca seguiu o pior, mesmo sabendo do melhor, e depois arrependeu-se disso, experimentando na própria carne o antigo dito de Ovídio? Daí, se inicialmente Espinosa conduz o leitor a voltar-se para a experiência dos sonâmbulos com o intuito de mostrar que a mente não pode ser considerada a única causa das ações do corpo, num segundo momento ele o leva a voltar-se a si mesmo para constatar o quanto ele já se arrependeu nessa vida, o quanto a sua própria experiência de vida mostra que ele já agiu muitíssimas vezes contra aquilo que a mente delibera.

Dessa forma, Espinosa contrapõe a crença no império da mente à experiência daquelas ações que fazemos das quais se segue o arrependimento. Muitas vezes falamos o que queríamos ter calado, apeteçemos o que não pretendíamos apeteecer ou mesmo realizamos ações que jamais desejaríamos ter praticado: em suma, fazemos muitas coisas das quais depois nos arrependemos, coisas que contrariam a nossa própria vontade. A ideia de uma divisão interna no império da mente é assim retomada, agora considerando não mais o momento em que o império noturno do corpo se instala, mas sim os gestos mais cotidianos de nossas vidas. De fato, apesar de muitos crerem que o movimento da língua, a variação dos apetites e a realização dos mais diversos atos

---

<sup>84</sup> Cf. *Ibidem*, p. 245, grifos nossos.

decorrem unicamente de livres decretos da mente, muitas vezes dessas coisas se segue o arrependimento, experiência que não deixa razão para duvidar de que não somos absolutamente livres. Espinosa assim opõe os livres decretos da mente (*libero Mentis decreto*) às coisas das quais depois nos arrependemos (*quórum postea paenitet*). *Libero*, termo político que designa o ato de pôr em liberdade (seja o escravo, seja a cidade), libertar, soltar, desprender, salvar, absolver, deriva de *liber*, adjetivo que significa livre, de condição livre, não subordinado, independente, sem encargos. A palavra *decreto*, por seu turno, remete a *decerno*, verbo que pode adquirir tanto o sentido político de decretar, votar, decidir, combater, lutar ou decidir uma guerra, como o sentido de pensar, julgar, discernir. *Decerno* deriva do prefixo *de*, que designa movimento de cima para baixo, e do verbo *cerno*, que tem o sentido de passar pelo crivo, peneirar, distinguir (seja pelos sentidos, seja pela inteligência) entre diferentes objetos, escolher entre diferentes soluções ou projetos (adquirindo assim o sentido de decidir). Na linguagem jurídica, *cerno* é usado unicamente como *cretio*<sup>85</sup>: *libero decreto*, então, coaduna-se com *imperium* enquanto escolha feita por uma instância superior e independente dotada de poder jurídico e político, ou ainda, decisão que vem de cima para baixo, de alguém com poder de usar as armas para definir os rumos de uma guerra ou combate. Nesse sentido, mais do que uma decisão inteiramente livre, *libero Mentis decreto* exprime a forma como se dá o suposto poder absoluto da mente sobre o corpo, poder independente e não subordinado que legisla tanto sobre a maneira como o corpo deve agir, como sobre os momentos nos quais ele deve ser punido ou combatido. Por outro lado, *paenitet* designa não estar satisfeito com, não ter bastante de, e usualmente significa ter pesar, arrepender-se. A grafia de *paenitet* pode adquirir a forma *poenitet* por influência de *poena*, palavra que tem não só o sentido de sofrimento, dor, tormento, mas também o sentido jurídico-político de indenização por uma falta ou crime cometido, punição, castigo, pena, vingança<sup>86</sup>. Assim, enquanto se crê que toda ação humana se origina de um livre decreto da Mente, as coisas que fazemos das quais depois nos arrependemos nos dão razão suficiente para pôr em dúvida este poder de decreto da mente, pois remetem para a possibilidade de existir outra legislação que, quando ignorada, também pode implicar em *poena*. Senão algo decretado pela mente violaria os seus próprios decretos, obrigando-a assim a decretar sua própria *poena*, o que seria absurdo. No

---

<sup>85</sup> Cf. MONIZ, Fábio. *Dicionário Latim-Português*. 2.ed. Porto: Editora Porto, 2001, verbetes: *Libero*, *Liber*, *Decreto*, *Decerno*, *Cerno*, *Cretio*. ERNOUT, Alfred; MEILLET, Alfred. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. 4. ed. Paris: Klincksieck, 2001, verbe : *cerno*, p. 115.

<sup>86</sup> Cf. *Ibidem*, verbetes: *paenitet*, *poena*.

entanto, até aqui a existência dessa outra legislação só pôde ser sustentada sob uma metáfora jurídica; será preciso ainda que essa possibilidade encontre razão de existir na experiência de vida de cada um de nós.

Para Espinosa, aqueles que costumam falar coisas das quais se arrependem, como as pessoas que se embebedam, deliram, tagarelam e muitas outras “de mesma farinha”, “creem que falam por livre decreto da Mente, quando na verdade não podem conter o ímpeto (*impetum*) que têm de falar”<sup>87</sup>. A palavra *impetum* significa ímpeto, impulso violento, vivo desejo, ardor, paixão, e remete a *impeto*, verbo que designa o ato de lançar-se sobre, atacar. A palavra *impeto* é composta pelo prefixo *in*, que designa a ideia de interioridade, movimento para dentro, e pelo verbo *peto*, que tem tanto o sentido de dirigir-se para (com a ideia de hostilidade), atacar, como o sentido jurídico de reclamar (em juízo), mover um processo (contra alguém)<sup>88</sup>. Então, o *impetum* da fala exprime não só a violência do corpo contra o *imperium* da mente, exprime também que no interior deste *imperium* acontecem atos de força maior, no sentido jurídico do termo, processos mobilizados pelo corpo contra qualquer pretensão de domínio absoluto por parte da mente. O corpo protesta, reclama para si o direito sobre a língua, mobiliza ações que podem implicar em *poena*. Logo, não só os sonâmbulos, mas também todo aquele que se expressa através da fala está sujeito ao ímpeto do corpo. Enquanto se crê que a mente tem poder absoluto sobre as ações e apetites humanos, ignora-se as muitas vezes nas quais o corpo segue uma legislação própria segundo a qual se produz o ímpeto que contraria tudo aquilo que foi antes decretado pela mente.

Contrariados, os defensores mais veementes do *imperium* da mente ainda poderiam sustentar: somente os bêbados, os tagarelas e os delirantes sucumbem ao ímpeto do corpo, por distraírem a mente com bebidas, palavras e delírios. No entanto, o que Espinosa propõe ao leitor é a necessidade de voltar-se para si se dando conta de que não só eles, mas todos nós sucumbimos ao ímpeto do corpo: trata-se de *reorientarmos a reflexão* no sentido de considerarmos as *experiências comuns a todos nós*. De fato, certo é que nem todos se excedem em bebidas, palavras e delírios, mas

“A bem da verdade, se não tivéssemos experimentado que fazemos muitas coisas das quais depois *nos* arrependemos (*nos plura agere, quórum postea paenitet*); e que frequentemente, ao *nos* defrontarmos com afetos contrários,

<sup>87</sup> E III, 2 esc., p. 245.

<sup>88</sup> Cf. MONIZ, Fábio, *op. cit.*, verbetes: *impetum*, *impeto*, *in*, *peto*, pp. 336, 339 e 508, respectivamente.

vemos o melhor e seguimos o pior, nada nos impediria de dizer que tudo fazemos livremente”.<sup>89</sup>

Aqui, utilizando-se do pronome *nos*, o filósofo inclui-se, mas não sem incluir a todos nós: frequentemente, todos nós experimentamos o arrependimento. E, por certo, todos nós experimentamos afetos: amamos, odiamos, etc. Em suma, tanto os afetos quanto o arrependimento são experiências de vida comuns a todos nós. Mas cabe perguntar: temos mais coisas em comum? Certamente. Todos nós, com efeito, temos um corpo, até aqui considerado algo que pode nos sujeitar ao seu ímpeto enquanto sonhamos, bebemos, etc. Por outro lado, ainda que tenhamos muitos pensamentos divergentes, todos nós temos uma mente. E, sem dúvida, toda a nossa experiência sensível e perceptível não depende senão dessas duas coisas, isto é, do nosso corpo e da nossa mente. Não por acaso, Espinosa tomará como um axioma: “Não sentimos nem percebemos nenhuma coisa singular além de corpos e modos de pensar”<sup>90</sup>. Os defensores do *imperium* da mente poderiam então protestar: experimentamos que o corpo “faz muitíssimas coisas que dependem da só vontade e da arte de excogitar”<sup>91</sup>. E sustentar: por isso mesmo somente aqueles que se excedem em bebidas, palavras e delírios desviam a mente, deixando o caminho livre para o ímpeto do corpo dominar, e arrependem-se depois. E, enfim, concluir: a mente sempre pode desviar-se de coisas julgadas nocivas, por ser ela livre para impor sua vontade ao corpo. Porém, argumenta Espinosa, todos nós experimentamos que quando uma coisa causa em nós afetos contrários, frequentemente, vemos o melhor e fazemos o pior, depois nos arrependendo disso. Na prática, basta então que uma pessoa nos faça experimentar simultaneamente amor e ódio, vergonha e glória, etc., seja lá por qual motivo for, para que ora ou outra pronunciemos palavras que pretendíamos manter no silêncio, deixando-nos levar pelo ímpeto da fala, e não pelo excesso de bebidas, palavras e delírios. Daí, se a experiência dos sonâmbulos nos deixa claro que enquanto dormimos o corpo segue suas próprias leis, a experiência do arrependimento e dos afetos contrários parece nos mostrar que o corpo segue só as suas leis até mesmo em nossas ações mais cotidianas, como quando conversamos. Na verdade, ela não nos dá razão suficiente para concluirmos isso, porém o suficiente para nos levar a pôr definitivamente em dúvida o suposto poder de decreto da mente.

---

<sup>89</sup> E III, 2 esc., p. 245, grifos nossos.

<sup>90</sup> E II, ax.5.

<sup>91</sup> E III, 2 esc., p. 243.

Depois de conduzir o leitor a voltar-se para as coisas humanas fazendo-o refletir sobre as experiências de vida comuns a todos nós, Espinosa encontrará condições para leva-lo a questionar aquilo que até então era inquestionado, admitido como um axioma. Não é lícito duvidar de que aquilo que os sonâmbulos fazem durante o sono seja produzido por um movimento espontâneo do corpo; nem é lícito duvidar de que mesmo nos momentos mais cotidianos, muitas vezes, parecemos não seguir senão um ímpeto do corpo, como quando falamos algo que desejávamos manter no silêncio. Ora, se a experiência ensina que nos deixamos dominar pelo ímpeto do corpo com mais frequência do que costumamos pensar, o que nos leva a crer que somos livres? Por que insistimos em sustentar que a mente é inteiramente livre para impor sua vontade ao corpo? Espinosa responderá:

“a própria experiência, não menos claramente do que a razão, ensina que os homens creem-se livres só por causa disto: são cômnicos de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados; e, além disso, ensina que os decretos da Mente não são outra coisa senão os próprios apetites, os quais, por isso, são variáveis de acordo com a variável disposição do corpo”.<sup>92</sup>

Dessa forma, a *reorientação reflexiva do leitor* é desdobrada, primeiro, como *reflexão sobre as causas que nos levam a nos concebermos como seres livres* e, depois, como *reflexão sobre o que são os decretos da mente*. Ainda se tratará de voltar-se para si, pensar nas ações humanas, considerar experiências de vida comuns, mas agora para perceber-se diante de uma experiência comum fundamental: “aquilo que deve ser admitido por todos, a saber, que todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo cômnicos disso”<sup>93</sup>. Ou seja, para Espinosa, junto à experiência dos afetos e das coisas das quais nos arrependemos, a ignorância das causas das coisas e o apetite pelo útil integram o conjunto das experiências comuns a todos nós. Desejamos as coisas e temos a consciência de agirmos no sentido de buscar aquelas que nos são úteis, mas nem por isso podemos dizer que conhecemos as causas que produziram em nós este desejo, porque nascemos ignorantes das causas das coisas<sup>94</sup>. E, para Espinosa, essa ignorância é

---

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 245.

<sup>93</sup> E I, Apêndice, p. 111.

<sup>94</sup> “Sempre desejamos, sabemos-lo, mas nem sempre, quase nunca, sabemos por que desejamos; ou ainda, noutras palavras, temos consciência de tender para algo e consciência do algo para que tendemos, mas não temos sempre consciência das causas que nos fazem tender para aquilo que tendemos” (SANTIAGO,

o fundamento da crença de que somos livres: enquanto experiência comum, a ignorância das causas das coisas fundamenta igualmente preconceitos comuns que acabam erroneamente sendo tomados como axiomas.

Apesar de experimentarmos a vida inteira que o corpo “faz muitíssimas coisas que dependem da só vontade e da arte de excogitar”, nem por isso podemos tomar como um axioma que a mente tem liberdade para impor sua vontade sobre ele, ou em linguagem jurídica, que a vontade tem força de lei sobre o corpo. Trata-se de uma crítica radical, que nos possibilita estender ainda mais as dúvidas até então lançadas ao império da mente, alcançando enfim o nível de seus axiomas e definições mais fundamentais, já que estes podem não ser outra coisa senão frutos da nossa ignorância natural, preconceitos comuns tomados como axiomas. Afinal, o que é um decreto da mente? Ele realmente exprime o exercício do poder da mente sobre o corpo? É ele efetivamente a causa de nossos apetites e nossas ações? Não seria a ignorância comum a causa que fez com que a experiência a ninguém ensinasse as coisas que “o Corpo pode fazer só pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea (*quid Corpus ex solis legibus naturæ, quatenus corpórea tantum consideratur, possit agere*)”? Todas essas dúvidas reforçam aquilo que consideramos anteriormente, isto é, que o corpo segue uma legislação própria e que só a compreendendo poderíamos enfim encontrar as causas que produzem o ímpeto do corpo, justificando as razões que nos levam a fazer coisas contrárias à nossa própria vontade, das quais nos arrependemos.

No escólio que aqui estamos analisando, Espinosa entende que todos nós estamos fortemente persuadidos de “que o Corpo se move ou repousa pelo só comando da Mente e faz muitíssimas coisas que dependem da só vontade da Mente e da arte de excogitar”. Ainda que não saibamos por quais meios a mente move o corpo, escreve Espinosa no escólio, *experimentamos* que “o Corpo seria inerte caso a Mente não fosse apta a excogitar” e que está “só no poder da Mente tanto o falar quanto o calar e muitas outras coisas que por isso cremos depender do decreto da mente”. É por isso que o bebê, o menino irritado e o medroso creem que apetezem livremente o leite, a vingança e a fuga, respectivamente. Ora, o embriagado também “crê que fala por livre decreto da Mente aquilo que depois de sóbrio preferia ter calado”<sup>95</sup>. Ou seja, é uma determinada

---

Homero. “Superstição e ordem moral do mundo” in: MARTINS, André (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009).

<sup>95</sup> E III, 2 esc., pp. 243 e 245.

maneira de experimentarmos o corpo e a mente que nos leva a tomarmos como axiomas aquilo que sustenta a crença no império da mente sobre o corpo. Com efeito, enquanto não se põe em dúvida o poder da mente sobre o corpo, pensa-se que entre todos os objetos de desejo possíveis podemos sempre escolher livremente aquele que é o mais útil; e, por outro lado, que entre todos os movimentos corporais possíveis podemos sempre decidir pôr em marcha aqueles que melhor cumpram a indústria de tornar essa escolha um ato. Pensa-se assim que toda ação humana não exprime senão um ato livre e deliberativo da vontade guiado pela arte de excogitar, graças ao qual podemos dizer que somos distintos dos animais e das demais coisas naturais. Ou, em linguagem jurídica, que é enquanto a mente governa o corpo, decidindo de cima para baixo, depois de distinguir entre os objetos possíveis aqueles que nos são mais úteis e ordenar os movimentos corporais necessários para tornar sua vontade um ato, que podemos dizer que somos livres, diferentemente das demais coisas naturais. Pois, se não agíssemos por meio de uma liberdade de deliberação da vontade, poderíamos até mesmo morrer quando defrontados por duas coisas de que supostamente teríamos igual necessidade, empacados como o asno de Buridan. Diante da água e da carne, por exemplo, a fome ou a sede poderiam nos matar se não tivéssemos liberdade para escolher qual das duas primeiro matar<sup>96</sup>. Por outro lado, se não fosse guiada por nossa capacidade de excogitação, essa deliberação da vontade não se distinguiria de um apetite animal, que tem como única causa um ímpeto corporal cego<sup>97</sup>. Por fim, poderíamos fatalmente empacar como jumentos não só por ausência de vontade, mas também por excesso de excogitação. Afinal, qualquer um “morreria de fome e de sede se não quisesse beber e comer senão após ter conseguido demonstrar perfeitamente que o alimento e a bebida são úteis”<sup>98</sup>.

Mas, para Espinosa, “a própria experiência, não menos claramente do que a razão, ensina que os homens creem-se livres só por causa disto: são cômicos de suas

---

<sup>96</sup> Cf. a posição de Espinosa sobre o célebre problema do Asno de Buridan: “pode-se objetar: se o homem não operar pela liberdade da vontade, que acontecerá, então, se estiver em equilíbrio como o asno de Buridan? Perecerá de fome e de sede? Se eu o conceder, parecerá que concebo não um homem, mas um asno ou a estátua de um homem; e se eu o negar, então ele se determinará a si próprio e, por conseguinte, tem a faculdade de ir e fazer tudo que quiser” (E II, 49 esc., p. 223).

<sup>97</sup> “Na filosofia de Aristóteles, é verdadeiro dizer que a escolha é essencialmente voluntária, mas ele próprio indica, e seus sucessores salientaram com ênfase ainda maior, que, se a deliberação racional não precedesse a decisão do querer, esse ato não seria uma escolha verdadeira. Privada do conhecimento intelectual que a esclarece, a vontade se degradaria ao nível de um apetite animal” (GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. 1.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 376).

<sup>98</sup> Cf. Carta 56 in: SPINOZA. “Correspondência completa” in: GUINSBURG, J. (et. al.). *Spinoza: obra completa II: correspondência completa e vida*. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 237.

ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados”<sup>99</sup>. Com efeito, como mostramos acima, enquanto se toma como axioma que toda ação humana se origina na mente e se deduz daí que todas elas exprimem um ato deliberativo e livre da vontade, ao voltarmos-nos a nós mesmos para refletirmos sobre as coisas humanas, concluimos não só que agimos sempre em vista de um fim – isto é, a coisa útil apetecida –, mas sobretudo que este fim não exprime senão uma livre determinação da vontade. Acabamos, dessa maneira, por nos conceber como seres livres, na medida em que esta determinação da vontade não decorre de nenhuma outra coisa senão de nós mesmos; e, além disso, por explicar toda ação humana pela causa final, posto que a coisa útil apetecida é o que exprime aquela determinação da vontade (considerada a causa eficiente da ação). Por isso, aqueles que não encontram razão para duvidar dos axiomas que sustentam o império da mente anseiam sempre “por saber somente as causas finais das coisas realizadas e sossegarem tão logo as tenham ouvido”, e quando “não conseguem ouvi-las de outrem, nada lhes resta senão voltar-se para si e refletir sobre os fins pelos quais costumam ser determinados em casos semelhantes, e assim, necessariamente, julgam pelo seu o engenho alheio”<sup>100</sup>. E “como encontram em si e fora de si não poucos meios que em muito levam a conseguir o que lhes é útil”, escreve Espinosa, “sucede que considerem todas as coisas naturais como meios para o que lhes é útil”<sup>101</sup>. Daí, ao voltarem-se para si, percebem que os olhos existem para ver, os dentes para mastigar, etc.; e ao voltarem-se para fora de si, percebem que as ervas e os animais existem para os alimentarem, o sol para alumiar, o mar para nutrir os peixes, etc. Corpo e coisas naturais são assim reduzidos a meios pelos quais a mente exerce sua vontade no mundo. Ora, como entre as coisas naturais algumas conduzem à boa saúde, e outras não, algumas convém ao corpo, e outras não, eles acabam por julgar “que a natureza de algo é boa ou má, sã ou podre e corrompida, conforme são afetados por ela”<sup>102</sup>. Por isso, no fim, “cada um modera tudo por seu afeto”<sup>103</sup>.

Nesse sentido, Espinosa passa a fazer o leitor voltar-se para a experiência comum dos afetos com o intuito de levá-lo a perceber que ela mostra suficientemente que, assim como o corpo, eles também são força interna com poder de determinar o rumo de nossas ações. De fato, a experiência mostra que quando algo causa em nós

---

<sup>99</sup> E III, 2. esc., p. 245.

<sup>100</sup> E I, Ap., p. 111.

<sup>101</sup> *Idem*.

<sup>102</sup> E I, Ap., p. 119.

<sup>103</sup> E III, 2. esc., p. 245.

afetos contrários permanecemos flutuando entre um e outro, incertos do que sentir e do que fazer. Enquanto se crê no poder de decreto da mente, acredita-se que sempre podemos romper com essa indecisão paralisante e agir, escolhendo o melhor e evitando o pior. Acredita-se, por exemplo, que sempre podemos evitar a pinga bastando ter em mente todo o mal que ela causa, escolhendo outra coisa da qual temos certeza de que nos é boa; ou ainda, que pode-se sempre evitar aqueles que já nos causaram mal, escolhendo estabelecer comércio unicamente com aqueles que não nos deixam dúvidas de que lhes renderemos as nossas melhores palavras. Todavia, o que a experiência mostra é que, frequentemente, ainda que se saiba de todo o mal que a pinga lhes causa, muitos teimam em tomá-la; além disso, que ainda que se saiba de toda a tristeza que alguém causa, muitos insistem em procurá-lo. Para Espinosa, de fato, a experiência mostra que “aqueles que se defrontam com afetos contrários não sabem o que querem”<sup>104</sup>. Mais ainda, ela mostra que, frequentemente, quando nos defrontarmos com afetos contrários vemos o melhor mas seguimos o pior, podendo nos arrepender depois. Ela assim parece nos mostrar que não é a vontade que tem poder sobre os afetos, mas sim os afetos que têm poder sobre a vontade. Sobretudo porque, como explica Oliva, a “percepção de que seguiu o pior, mesmo tendo compreendido que o outro caminho era melhor, escancara o *poder dos apetites* (...) para além de todas as razões” e é daí “que o arrependimento venha neste caso”<sup>105</sup>.

Pois bem, se moderamos as coisas por nossos afetos e, muitas vezes, agimos pela força dos afetos, então resta perguntar: o que são os decretos da mente? Têm eles de fato algum poder para moderar os afetos? A resposta de Espinosa é surpreendente:

“a própria experiência, não menos claramente do que a razão, ensina que os decretos da Mente não são nada outro que os próprios apetites, os quais, por isso, variam de acordo com a variável disposição do Corpo (*Corporis dispositione*)”<sup>106</sup>.

Admitamos, então, que toda ação se origina de um decreto da mente. Ora, como supostamente é através deste que exerce seu poder de direcionar-nos àquilo que delibera útil, não se pode negar que a mente seria incapaz de decretar ao corpo que se colocasse rumo a uma coisa útil se não fosse apta a excogitar a maneira como ela pode dispô-lo,

---

<sup>104</sup> E III, 2 esc., p. 247.

<sup>105</sup> OLIVA, Luís. “Despertando do sonho: a refutação experimental do império da mente sobre o corpo” in: *Revista Conatus*, Vol. 8, n. 16, p. 83, grifos nossos.

<sup>106</sup> *Idem*.

isto é, afetá-lo. O asno de Buridan empaca não por não saber que tanto a carne quanto a água lhe são úteis, mas sim por não saber qual das duas escolher primeiro. Os decretos da mente, por conseguinte, não podem ser pensados sem se pensar a maneira como cada coisa pode afetar o corpo. Por outro lado, não há afeto sem que se dê na mente a ideia da coisa que o causa. Espinosa considerará um axioma que os “Modos de pensar como amor, desejo, ou quaisquer outros que sejam designados pelo nome de afeto do ânimo, não se dão se no mesmo indivíduo não se der a ideia da coisa amada, odiada, etc.”<sup>107</sup>. Ou seja, todo afeto, enquanto modo de pensar, envolve um discernimento da mente que a leva a distinguir uma coisa da outra segundo a maneira como somos afetados por ela. Ademais, mesmo quando a força dos afetos se impõe, não podemos negar que os atos que se seguem dessa força envolvem um decreto da mente. Pois, quando algo causa em nós afetos contrários, deixando-nos sem saber o que querer, a experiência mostra que, muitas vezes, vemos o melhor mas seguimos o pior. Daí, admitindo-se que a mente sempre decreta ao corpo seguir o melhor, seguir o pior caminho mostra não a inexistência de um decreto da mente, mas sim que ele não necessariamente tem poder para vencer a força afetiva que cada coisa suscita em nós: ou seja, que ele não necessariamente é causa de determinada ação. E seria absurdo admitir que a mente, gozando de poder absoluto, pode decretar ao corpo seguir o pior mesmo sabendo do melhor.<sup>108</sup> Como nada pode causar afetos contrários sem que tenha disposto o corpo ora de uma maneira, ora de outra, esses decretos também dependem da variável disposição do corpo. Disso segue-se que, ainda que experimentemos que o corpo faz muitas coisas que dependem de decretos da mente, a experiência igualmente mostra que não há afeto sem que haja um decreto da mente, nem o contrário, que ambos variam conforme a disposição do corpo e, sobretudo, que os decretos livres da mente não necessariamente são causa de nossas ações.

Na verdade, ainda no escólio que aqui estamos considerando, Espinosa mostrará que quando nos voltamos, simultaneamente, para as experiências do sonho e da fala, elas evidenciam que os livres decretos da mente não se distinguem das coisas que lembramos e que imaginamos, limitando assim sua jurisdição unicamente aos domínios da mente. De fato, dentre as coisas que se diz falarmos por livre decreto da mente, nos recordamos de todas. E, por outro lado, jamais podemos nos valer de um decreto da

---

<sup>107</sup> E II, Ax. 3.

<sup>108</sup> Nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa dirá: “toda mudança que depende da vontade ocorre para que o sujeito mude seu estado para melhor” (PM, II, IV, p. 231).

mente para livremente esquecermos ou lembrarmos de algo. “Portanto crê-se estar no poder da Mente apenas isto: podemos, pelo só decreto da Mente, falar ou calar sobre a coisa que recordamos”. Para além da fala, conclui Espinosa, “nada podemos fazer por decreto da Mente se não o recordamos”. Agora voltando-nos para a experiência do sonho, quando sonhamos falar algo, concluímos que entre todas as palavras possíveis escolhemos a palavra falada. Mas não necessariamente a falamos, “ou, se falamos, é pelo movimento espontâneo do Corpo”. Por outro lado, quando sonhamos ocultar algo de nossos semelhantes, cremos que entre todas as coisas possíveis escolhemos ocultar aquela que, quando acordados desejamos ocultar, todavia, “sonhamos fazer por decreto da Mente algumas coisas que não ousamos fazer na vigília”. Nem tudo o que é decretado em sonho é decretado na vigília, e nem tudo o que é decretado na vigília é decretado em sonho: “e por isso”, interroga Espinosa, “eu bem gostaria de saber se na Mente dão-se dois gêneros de decretos, os Fantásticos e os Livres”<sup>109</sup>.

Por tudo isso, não resta senão concluir que aqueles que “dizem que esta ou aquela ação se origina da Mente, a qual tem império sobre o Corpo, não sabem o que dizem, e nada outro fazem senão confessar, por belas palavras, que ignoram a causa daquela ação sem admirar-se disso”<sup>110</sup>. Ainda que experimentemos comumente que o corpo permaneceria inerte caso a mente não tivesse a capacidade de arquitetar seus movimentos e que a fala ou qualquer outra ação dependam de decretos da mente, nem por isso devemos considera-lo meramente um meio material que possibilita à mente exercer livremente sua vontade no mundo. Porque, como vimos, a experiência não deixa dúvida de que os decretos pelos quais essa vontade se exerce não só são produtos da imaginação, como também não são um meio pelo qual podemos moderar nossos afetos, dado que fazemos muitas coisas contrariamente àquilo que a mente decreta, coisas que exprimem a força dos afetos. Ou, em linguagem jurídica, nem a livre determinação da vontade tem poder de decreto sobre o corpo, pois este parece não seguir senão a si mesmo até mesmo nos gestos mais cotidianos (na fala, por exemplo); nem os decretos da mente tem força de lei sobre os afetos, sobretudo porque se limitam aos domínios imaginários da mente. Portanto, não nos resta senão concluir que o império da mente não é senão obra imaginária! É um erro considerar que a mente reina sobre o corpo, como se pudéssemos explicar todo o seu poder de maneira análoga à teoria do poder

---

<sup>109</sup> Todas essas citações foram retiradas de E III, 2 esc, p. 247.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 243.

soberano em política. E, para Espinosa, “seguramente a maioria dos erros consiste só em não aplicarmos corretamente os nomes às coisas”<sup>111</sup>. Pois, efetivamente,

“este Decreto da Mente tido por livre não se distingue da própria imaginação, ou seja, da memória, e não é nada além daquela afirmação que a ideia, enquanto é ideia, necessariamente envolve”. “E”, prossegue Espinosa, “estes decretos da Mente se originam nela com a mesma necessidade que as ideias das coisas existentes em ato”.<sup>112</sup>

No escólio da proposição da *Ética III*, voltar-se a si mesmo considerando as coisas das quais nos arrependemos implica em ter ciência não só de que podemos passar uma vida inteira ignorantes das causas de nossas ações, mas sobretudo de que as causas que determinam nossos apetites ultrapassam o domínio das deliberações de nossa vontade. Espinosa nos mostra que estas não são senão produto da nossa imaginação, palavrório, conforme veremos mais adiante. Portanto, não basta voltar-se para si mesmo, considerar as experiências comuns e encontrar nelas razões para pôr em dúvida o poder da mente sobre o corpo. Convém ainda perguntar-se: donde se originam os decretos da mente? Ou, em tom nietzschiano: qual é a causa da causa de todas as nossas ações?<sup>113</sup> Podendo-se prosseguir ao infinito: dado que exista a causa da causa de nossas ações, qual é a causa da causa da causa? Etc.

## **1.2 Das experiências comuns às noções comuns: em que medida o arrependimento nos inclina a perceber a existência sob a via da eternidade e a vontade como uma abstração**

Na verdade, no início da parte III da *Ética*, Espinosa busca levar o leitor a refletir sobre suas ações por uma via verdadeiramente revolucionária: encarar a vida não mais sob a perspectiva da duração, mas sim da eternidade. Para Espinosa, com efeito, há

---

<sup>111</sup> E II, 47 esc., p. 213.

<sup>112</sup> E III, 2 esc., p. 247.

<sup>113</sup> “Não importando o ponto de vista filosófico em que nos situemos hoje: o *caráter errôneo* do mundo onde acreditamos viver é a coisa mais firme e segura que nosso olho ainda pode apreender (...) Mas quem responsabiliza nosso próprio pensar, ou seja, o ‘espírito’, pela falsidade do mundo (...) quem toma esse mundo, junto com espaço, tempo, forma, movimento, como uma falsa conclusão: esse alguém teria, quando menos, um bom motivo para aprender a suspeitar enfim de todo o pensamento: não teria ele nos pregado a maior peça até agora? e que garantia pode haver de que ele não continue fazendo como sempre fez?” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, §34, p. 40).

duas maneiras de se conceber a existência das coisas: na duração, isto é, “a existência, enquanto é concebida abstratamente e como algum aspecto de quantidade”; ou na eternidade, quando se considera a “própria natureza da existência, que se atribui às coisas singulares porque da necessidade eterna da natureza de Deus seguem infinitas coisas em infinitos modos”<sup>114</sup>. Todo aquele que voltou-se para si mesmo concebendo a própria vida como algo que se limita à duração, concebeu-a sem Deus e, inevitavelmente, terminou por inverter a “ordem do Filosofar”: pois “a natureza divina, que deviam contemplar antes de tudo, já que é anterior tanto por conhecimento quanto por natureza, acreditaram ser a última na ordem do conhecimento, e as coisas chamadas dos sentidos, as primeiras todas”<sup>115</sup>. Permaneceu assim na ignorância das causas das coisas, já que “Deus é a causa única de todas as coisas, tanto da essência quanto da existência delas”<sup>116</sup>. Não por acaso, Espinosa considerará que “a maioria dos homens se ignoram a si próprios”<sup>117</sup>. Ainda que tenhamos experimentado ao longo da vida que cada ação se realiza segundo uma suposta causa comum, seja lá ela qual for, disso não podemos inferir um axioma, pois ela decorre de uma experiência finita, encerrada numa certa quantidade de tempo. E ainda que busquemos estender ao máximo esta experiência, até o limite dos primeiros humanos da história, intentando-se encontrar a causa comum de toda ação humana possível, nem mesmo assim podemos alcançar qualquer certeza. Não importa o quão grande seja o número de experiências humanas comuns que se conceba, elas sempre estarão compreendidas na duração, por isso, delas não podemos inferir qualquer axioma. Logo, ainda que todos nós tenhamos experimentado ao longo da vida que toda ação se origina da mente e que a única causa explicativa disso seja a liberdade da vontade, nem por isso podemos considerar essas afirmações axiomas.

Compreende-se assim a importante função que o arrependimento, enquanto experiência comum, tem no início da *Ética III*: levar o leitor a voltar-se a si mesmo encontrando razões para pôr em dúvida experiências comuns erroneamente tomadas como axiomas, que inevitavelmente o impediriam de encarar a vida à luz da eternidade. Perceber a vida assim significa não reduzi-la àquilo que se vê ou se lembra, mas principalmente concebê-la por aquilo que se demonstra geometricamente, a saber, a

---

<sup>114</sup> E II, 45 esc.

<sup>115</sup> E II, 10 esc.

<sup>116</sup> *Idem*.

<sup>117</sup> TTP, Pref., p. 5.

existência de uma *ordem natural comum a todas as coisas*. Voltar-se a si mesmo percebendo-se pelos “olhos da mente”<sup>118</sup> – e não do corpo. Significa, então, abandonar a crença fortemente arraigada em nós de que temos uma potência absoluta sobre nossas ações e afetos, como se a mente tivesse poder absoluto de decreto sobre o corpo, para passar a compreender essa potência pelas “leis comuns da natureza (*communes naturæ leges*)”, ou seja, pelas “leis e regras da natureza, segundo as quais todas as coisas acontecem e mudam de uma forma em outra”<sup>119</sup>. Significa, enfim, voltar-se para as coisas que os sonâmbulos, os arrependidos e os impetuosos fazem sem julgá-las como um moralista, que tende a atribuí-las a algum defeito da natureza humana (pecado, burrice, vícios carnavais, etc.), mas sim compreendê-las como coisas que “seguem da mesma necessidade e virtude da natureza que as demais coisas singulares”<sup>120</sup>. Nem mesmo podemos dizer que existem livres decretos da mente, porque até mesmo eles se seguem dessas leis, como pretendemos mostrar a seguir. Se o ímpeto do corpo ou força dos afetos não se explicam pela linguagem jurídica dos decretos da mente, é porque não agimos por uma jurisdição própria, como se fôssemos “na natureza qual um império num império”<sup>121</sup>. Para Espinosa, há uma única causa que explica não só toda ação humana possível, mas sobretudo a existência de todas as coisas: ela é a ação imanente à natureza inteira, isto é, Deus.

De fato, Espinosa considera um axioma que tudo que é, ou é em si ou em outro<sup>122</sup>. Tudo o que é em si só pode ser concebido por si e é definido substância, isto é, “aquilo cujo conceito não precisa de conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado”<sup>123</sup>. Tudo o que é em outro só pode ser concebido por outro e é chamado modo, que não é senão uma afecção de uma substância<sup>124</sup>. Por termos intelecto, podemos perceber de uma substância não só suas afecções, mas também sua essência. Tudo o que percebemos de uma substância como constituindo a sua essência é chamado atributo<sup>125</sup>. Por conseguinte, tudo o que é, ou é uma substância ou é um modo. Daí, não podemos conceber uma substância senão como existente e infinita. Com efeito,

---

<sup>118</sup> “Pois a Mente não sente menos aquelas coisas que conceber entendendo do que aquelas que tem na memória. Com efeito, os olhos da Mente, com os quais vê e observa as coisas, são as próprias demonstrações” (E V, 23 esc., p. 555).

<sup>119</sup> E III, Pref.

<sup>120</sup> *Idem.*

<sup>121</sup> *Idem.*

<sup>122</sup> E I, Ax.1.

<sup>123</sup> E I, Def.3.

<sup>124</sup> E I, Def.5.

<sup>125</sup> E I, Def.4.

primeiramente, porque seria absurdo existir várias substâncias de mesmo atributo. Dadas duas ou mais substâncias, efetivamente, só podemos distingui-las entre si ou pela diferença de essência, ou pela diferença de afecções; isto é, só podemos distinguir uma da outra ou pelos atributos ou pelos modos de cada uma. Se existissem várias substâncias de mesmo atributo, elas só poderiam se distinguir pela diferença de afecções, mas como, por natureza, toda substância é primeira em relação aos seus modos e, enquanto é em si, só pode ser concebida por si, seria absurdo distingui-las por suas afecções. Daí, em segundo lugar, nenhuma substância pode ser concebida como efeito de outra, ou ainda, nenhuma substância pode ser causa de outra. Pois duas ou mais substâncias não podem ter nada em comum entre si, e coisas que nada têm em comum entre si não podem ser causa uma da outra. Logo, toda substância só pode ser concebida como sendo causa de si mesma, e não há nada de mesma natureza que possa limitá-la: em outras palavras, não só a essência de toda substância envolve existência, como também ela só poderá ser concebida como coisa infinita<sup>126</sup>. Segue-se disso que tudo o que existe só pode existir em uma ou em várias substâncias, necessariamente existentes e infinitas.

Para Espinosa, Deus é o “ente absolutamente infinito, isto é, substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”<sup>127</sup>. Daí, como vimos anteriormente, enquanto substância, ou seja, algo que é em si e só pode ser concebido por si, Deus necessariamente existe e é infinito. E, enquanto ente absolutamente infinito, Deus é único, pois não só não podemos negar a ele nenhum atributo que exprima a essência de uma substância, como também não pode haver mais de uma substância de mesmo atributo. Assim, não resta senão considerar Deus uma coisa infinita em dois sentidos. Primeiramente, enquanto substância, cuja essência só pode ser constituída por um ou mais atributos, Deus é infinito por não poder ser concebido como coisa finita, ou seja, na medida em que não existe nada que possa limitá-lo. Em segundo lugar, enquanto ente absolutamente infinito, ao qual não se pode negar nenhum atributo, Deus é infinito por ser absoluto: isto é, na medida em que, por um lado, nada pode produzi-lo e, por outro, cada coisa existente só pode ser concebida como produzida por ele, inclusive ele mesmo. O primeiro sentido é negativo, o segundo, positivo. E é só neste sentido positivo que devemos conceber a existência infinita de

---

<sup>126</sup> E I, Def.1 e 2. Para os detalhes da demonstração desenvolvida nesse parágrafo cf. E I, 1-8.

<sup>127</sup> E I, Def. 6.

Deus: ou seja, Deus existe não apenas porque nenhuma substância pode ser produzida por outra, mas sobretudo porque somente o ente absolutamente infinito pode ser causa de si mesmo. Como vimos, tudo o que existe, só pode existir numa ou em várias substâncias, necessariamente existentes e infinitas, e como Deus, enquanto ente absolutamente infinito, é a única substância existente: “Tudo o que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido”<sup>128</sup>. Ora, dada uma coisa, ela pode ou não possuir mais propriedades que outra. E, certamente, quanto mais propriedades esta coisa possui, mais realidade a sua essência envolve. Quanto mais propriedades a essência de uma coisa envolve, maior será a quantidade de coisas que o intelecto poderá concluir de sua definição. Então, da necessidade da natureza de Deus, enquanto ente absolutamente infinito, necessariamente se seguem infinitas coisas em infinitos modos. Consequentemente, assim como não há nada exterior que possa limitá-lo ou produzi-lo, não há nada exterior a Deus que possa coagi-lo, nem ser causa de qualquer uma de suas ações. Espinosa demonstra assim não só que “Deus age somente pelas leis de sua natureza (*suae naturæ legibus*)”; mas sobretudo que “só Deus é causa livre”<sup>129</sup>.

Ora, se todas as coisas existentes existem em Deus e sem Deus não podem ser concebidas, então elas se seguem da ação de Deus, a qual não decorre senão das leis da sua própria natureza. Deus é causa de todas as coisas existentes, e é a ação de Deus que implica a existência de todas as coisas. Todavia, nem por isso devemos recair no erro de concluir que Deus tenha simplesmente criado o mundo, cessando sua ação após o momento da criação. Pois tudo o que existe, existe em Deus, e Deus é causa de tudo o que nele existe: “Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva”, concluirá Espinosa<sup>130</sup>. Logo, as coisas que existiram, existem e existirão sem Deus não podem ser concebidas, e isto não significa senão que elas só podem ser concebidas como coisas que se seguem da natureza de Deus, a qual envolve existência necessária. E, como vimos, Deus só existe enquanto ente absolutamente infinito, de cuja natureza se seguem infinitas coisas em infinitos modos. Todas as coisas existentes possíveis, por conseguinte, não podem ser concebidas senão como efeitos da atividade infinita de Deus, isto é, como coisas que decorrem de Deus enquanto ele é causa de si mesmo. Elas então não podem ser concebidas senão como partes da existência de Deus. E a existência, assim como a ação de Deus, não podem ser concebidas senão como eterna,

---

<sup>128</sup> E I, 15.

<sup>129</sup> Cf. E I, 17 e seus corolários.

<sup>130</sup> E I, 18.

na medida em que, enquanto substância, a essência de Deus necessariamente envolve existência<sup>131</sup>.

Dessa forma, recaímos numa série de problemas tão complicados quanto importantes: afinal, como podem as coisas finitas ser, ao mesmo tempo, coisas que se seguem da atividade infinita de Deus? Como coisas que não necessariamente existem podem ser parte da existência eterna de Deus? A resposta de Espinosa será dada no corolário da proposição 25 da *Ética I*:

“As coisas particulares (*Res particulares*) nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada”<sup>132</sup>.

Para Espinosa, como vimos, Deus é eterno. Daí, cada um de seus infinitos atributos, enquanto algo que exprime sua essência, também é eterno, ou seja, cada um deles exprime a existência eterna de Deus: “aquilo mesmo que constitui a essência de Deus constitui simultaneamente sua existência, e por isso esta última e sua essência são um só e o mesmo”<sup>133</sup>. Então, nos atributos, o intelecto ao perceber a essência de Deus, percebe simultaneamente sua existência eterna. Porém, dessa maneira, ele só percebe aquilo que é infinito e eterno em Deus, jamais o que é finito e tem existência determinada. Com efeito, enquanto algo que exprime a essência e a existência eterna de Deus, cada atributo não pode ser concebido senão como algo imutável. Pois, argumenta Espinosa, se em algum momento mudasse em razão de existência, mudaria também em razão de essência, o que seria absurdo; por conseguinte, nada do que deles segue imediatamente poderia ser finito<sup>134</sup>. Ora, como vimos, tudo o que é, e existe, existe em Deus, ou seja, é um modo, que sem Deus não pode ser concebido. Além disso, vimos que toda coisa existente pode ser percebida não só enquanto os infinitos atributos constituem a essência de Deus, mas sobretudo enquanto estes atributos exprimem a existência de Deus, ou seja, enquanto seguem-se da natureza de Deus infinitas coisas em infinitos modos. Logo, enquanto percebe algo que se segue imediatamente da natureza de Deus sob algum atributo, o intelecto necessariamente percebe-o como eterno e infinito. Ele percebe assim modos que não podem ser concebidos senão como infinitos e eternos,

---

<sup>131</sup> E I, 19.

<sup>132</sup> E I, 25 cor.

<sup>133</sup> E I, 20 dem.

<sup>134</sup> E I, 20 cor. 2.

modificações de um atributo, necessariamente, infinitas e eternas<sup>135</sup>. Contudo, nem toda coisa existente em Deus existe necessariamente. As coisas produzidas por Deus (*Rerum à Deo productarum*) só podem ser concebidas como coisas cuja essência não envolve existência. Pois, se envolvesse, elas também seriam substâncias cuja essência seria constituída por um ou mais atributos, logo, haveria um ou mais atributos que poderiam ser concebidos sem Deus, o que seria absurdo. Mais ainda, só Deus é causa da essência dessas coisas, pois, se não fosse, existiria algo que sem Deus poderia ser concebido, o que também seria absurdo. Para Espinosa, “Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também da essência”<sup>136</sup>. Disso segue-se que, quando percebe uma coisa existente cuja essência não envolve existência, o intelecto percebe-o não só enquanto coisa existente produzida por Deus, percebe-o simultaneamente como essência produzida por Deus: isto é, um modo que exprime finitamente a essência de Deus. E, enquanto tal, não pode ser concebido senão como um modo pelo qual os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada.

Chegamos assim a um certo número de conclusões a respeito da existência das coisas singulares, isto é, das “coisas que são finitas e têm existência determinada”<sup>137</sup>. Primeiramente, como toda coisa existente, elas existem em Deus, e sem Deus não podem ser concebidas. E na medida em que sua essência não envolve existência, elas não podem ser concebidas senão como modos finitos. Em segundo lugar, como Deus é causa de tudo o que nele existe, elas só podem ser concebidas como coisas que se seguem da ação eterna de Deus, isto é, modos que exprimem finitamente a existência de Deus. Porém, em terceiro lugar, elas também são coisas que exprimem finitamente a essência de Deus, visto que a essência e existência de Deus são o mesmo. Enquanto essência não necessariamente existente, cada coisa singular exprime finitamente os respectivos atributos de Deus; e enquanto coisa produzida por Deus, ela só pode ser considerada um modo, portanto, um modo pelo qual os respectivos atributos de Deus se exprimem finitamente. Nesse sentido, as coisas singulares exprimem a existência e a essência de Deus não enquanto dele se seguem infinitas coisas em infinitos modos, mas sim enquanto dele seguem infinitas coisas em um modo determinado. Com efeito, toda coisa singular, enquanto modo finito, existe em Deus enquanto algo que se segue não imediatamente da necessidade da essência infinita e eterna de um de seus atributos, mas

---

<sup>135</sup> E I, 23.

<sup>136</sup> E I, 25.

<sup>137</sup> E II, def. 7.

sim da necessidade da essência de algum outro modo, pelo qual os respectivos atributos de Deus se exprimem finitamente. Da mesma forma, este outro modo não pode ter se seguido imediatamente de algum atributo de Deus, mas sim de outro modo, que se seguiu de outro modo, e assim até o infinito. E cada modo finito, enquanto coisa existente em Deus, é necessariamente determinado a operar de uma maneira certa por uma causa, cuja essência e existência não pode ter outra causa eficiente senão Deus enquanto modificado por uma modificação finita, etc.<sup>138</sup> Por conseguinte, cada modo finito existente exprime uma ordem infinita de modos finitos, que determinam uns aos outros a existir e a operar de uma certa maneira: isto é, exprime finitamente os atributos de Deus. Mais do que isso, a ordem infinita que cada modo finito exprime não decorre de outra coisa senão da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de Deus enquanto é causa de si e de todas as coisas em um modo certo e determinado: “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar”, concluirá Espinosa<sup>139</sup>.

Resumidamente, para Espinosa, dada uma vida humana qualquer, enquanto coisa existente, ela existe em Deus, e é um modo finito; enquanto modo finito existente, ela exprime finitamente a atividade infinita de Deus, isto é, ela exprime uma ordem infinita de modos finitos que são causa da existência e da ação uns dos outros; finalmente, enquanto modo finito que exprime a ação de Deus, a sua essência não necessariamente envolve existência e tudo o que acontece com ele não pode ser concebido senão como coisas que se seguem da necessidade da essência de Deus, e é enquanto tal que ele exprime finitamente os atributos de Deus. Dessa forma, ainda que indubitavelmente seja finita, uma dada vida humana deve ser concebida não somente como existente na duração, mas igualmente como existente na eternidade: primeiro, porque ela não existe em si, mas em outro que necessariamente é eterno e infinito; segundo, porque nada do que nela acontece encontra razão de existir unicamente nela mesma, isto é, nem ela, nem nada do que se origina dela, pode ser considerado causa de si; e, enfim, porque ela não pode ser concebida senão como algo submetido a leis que não se encerram na duração, leis às quais a natureza inteira está submetida desde toda eternidade. Em outras palavras, dados uma mulher ou um homem qualquer, primeiro, a sua essência não pode ser concebida como substância; segundo, as suas ações não

---

<sup>138</sup> E I, 28.

<sup>139</sup> *Idem*.

decorrem de uma determinação que dependa apenas de si mesma, isto é, de uma suposta liberdade da vontade; e, enfim, mais do que ser livre para se submeter a leis cuja jurisdição decorre de uma vontade humana (seja coletiva, seja individual), cada um de seus atos exprime sua submissão às “leis comuns da natureza (*communes naturæ leges*)”<sup>140</sup>. Por conseguinte, enquanto coisa singular, toda vida humana deve ser concebida como mais uma coisa entre as coisas naturais (*rebus naturalibus*), isto é, como uma parte da Natureza inteira. E tudo o que está compreendido nela, até mesmo aquelas ações mais deploráveis, das quais costumamos nos arrepender, só pode ser concebido parte da ação imanente e infinita de Deus, isto é, da ação imanente e infinita da Natureza inteira: *Deus sive natura*.

Considerando isso, voltemo-nos mais uma vez aos livres decretos da mente, agora considerando-os sob a perspectiva da eternidade. Efetivamente, como vimos, todo decreto da mente não é imaginado senão como um ato deliberativo e livre da vontade guiado por nossa capacidade de excogitar: pois cremos que graças à nossa capacidade de excogitar podemos guiar nosso agir por um fim determinado, e não por algum apetite animal cego; e, ademais, que por gozarmos de uma vontade livre podemos escolher entre duas ou mais coisas, sem que a excogitação impeça-nos de agir por não termos certeza de algo. Logo, todo decreto da mente é uma coisa existente numa mente particular, ou seja, é um modo finito do pensar. Enquanto tal, ele é um modo que exprime finitamente a essência de Deus não enquanto é constituída por infinitos atributos infinitos, mas sim enquanto ela é constituída pelo único atributo do qual se seguem infinitos pensamentos singulares, isto é, o atributo pensamento de Deus. Pois, na medida em que cada atributo de Deus só pode ser concebido por si, os modos finitos que exprimem finitamente os atributos de Deus só podem ser concebidos por um único atributo, isto é, eles “têm Deus como causa enquanto considerado apenas sob aquele atributo de que são modos”<sup>141</sup>. Porém, isto ainda não impediria que os livres decretos da mente pudessem facilmente ser explicados como coisas que se seguem de faculdades absolutas da mente, como o fez Descartes. Consideremos então a alternativa cartesiana.

Com efeito, na *Quarta Meditação*, Descartes sustenta que Deus nos deu a potência de eleger, que constitui juntamente com a potência de conhecer nossa potência de julgar. A potência de eleger nos faz imagem e semelhança de Deus, por ser a mais

---

<sup>140</sup> E III, Pref.

<sup>141</sup> E II, 6.

perfeita e extensa das coisas que Deus nos deu. É esta potência que nos dá a liberdade para assentir ou não às coisas, para agir ou não. Porém, ao voltar-se para as suas próprias experiências, Descartes se percebe como um ser sujeito a erros, o que o leva a concluir que, enquanto seres finitos, podemos fazer um mau uso dessa potência de eleger, colocando-nos no caminho do erro e do pecado. Com efeito, para Descartes, todo erro depende não apenas da potência de conhecer (intelecto), mas também da potência de eleger (livre-arbítrio ou vontade). Enquanto pelo intelecto concebemos as ideias das coisas, pela vontade podemos assentir ou negar algo. Enquanto o intelecto é limitado, por não compreender as ideias de todas as coisas, a vontade é ilimitada, pois nada do exterior lhe impõe uma limitação. Daí ela ser a coisa que nos faz imagem e semelhança de Deus. É pela vontade que assentimos ou negamos, perseguimos ou fugimos das coisas propostas por nosso intelecto, e nenhuma força exterior pode constrangê-la a determinar-se de uma maneira, e não outra<sup>142</sup>. Porém, quando estendemos a vontade para além dos limites do intelecto, isto é, quando colocamos a determinação da vontade à frente do conhecimento claro e distinto, inevitavelmente falhamos, erramos ou pecamos, fazendo um mau uso da potência perfeita e ilimitada que Deus nos deu<sup>143</sup>.

Nas *Meditações*, Descartes considera Deus uma “substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente, e pela qual eu mesmo, e todas as outras coisas que existem (...) foram criadas”<sup>144</sup>. Por ser Deus um “ser soberanamente perfeito e infinito”<sup>145</sup>, não podemos crer que ele nos criou com uma potência de julgar que por si só nos levaria a falhar, como se quisesse nos enganar. Com efeito, sendo soberanamente perfeito e infinito, o engano e a fraude seriam um sinal de imperfeição, algo contrário à natureza infinitamente perfeita de Deus<sup>146</sup>. Se erramos, por conseguinte, não podemos imputar isso a Deus, mas simplesmente entender que ele não nos deu uma potência de conhecer ilimitada. Por mais que não entendamos toda e qualquer coisa, é indubitável que Deus não nos deu qualquer potência imperfeita em si mesma, mas sim limitada (intelecto) ou ilimitada (vontade). Logo, todo erro não mostra senão um mau uso desta

---

<sup>142</sup> DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 89. Por motivos de simplificação, passaremos a fazer referência a essa obra de Descartes da seguinte maneira: Meditação Quarta, §9, p. 89.

<sup>143</sup> *Ibidem*, §§10 e 13, pp. 90 e 92, respectivamente.

<sup>144</sup> Meditação Terceira, §22.

<sup>145</sup> *Ibidem*, §25.

<sup>146</sup> Meditação Quarta, §3.

potência perfeita e ilimitada que Deus nos deu. E não há como não nos percebermos senão dotados de livre-arbítrio. Mais do que isso, para Descartes, podemos dividir nossa vida numa infinidade de partes de tempo, uma independente da outra. Existimos até então, mas poderíamos não estar existindo pouco antes, ou mesmo não existir logo depois. Deus, enquanto ser onisciente, sabe disso; e, enquanto ser onipotente, é a causa eficiente da conservação deste existir. Sendo assim, é pelo poder e pela vontade de Deus que existimos, criados e recriados a cada instante: “a luz natural nos faz ver claramente que a conservação e a criação só diferem com relação à nossa forma de pensar, e não de fato”<sup>147</sup>. Nesse sentido, podemos dizer que, pela vontade, exprimimos finitamente a essência de Deus, não só por ela ser perfeita e infinita, mas sobretudo porque uma tal perfeição se dá quando ela se determina de acordo com os decretos eternos de Deus<sup>148</sup>.

Já Espinosa entende que a vontade, assim como o intelecto, não é senão um modo de pensar, isto é, um modo pelo qual o atributo pensamento de Deus se exprime, seja finitamente, seja infinitamente. Efetivamente, dada uma volição qualquer, enquanto modo finito de pensar, ela não poderia existir nem operar de uma certa maneira senão por outro modo finito do pensar que, como vimos anteriormente, só existe e opera de certa maneira por causa de outro modo finito do pensar, e assim até o infinito. Ela implica assim uma ordem infinita de outros modos finitos de pensar que exprimem a necessidade da essência de Deus. Por outro lado, supondo-se uma vontade infinita, ela necessariamente se segue da essência de Deus, não enquanto os seus infinitos atributos a constituem e exprimem a existência de Deus absolutamente, mas sim enquanto a essência infinita e eterna de Deus exprime-se só pelo atributo pensamento. Ela seria um modo infinito de pensar, e, enquanto tal, se seguiria da necessidade da essência de Deus. Por conseguinte, seja enquanto finita, seja enquanto infinita, a “vontade não pode ser chamada causa livre, mas unicamente necessária”<sup>149</sup>. Podemos utilizar um raciocínio análogo para mostrar que todo intelecto em ato é um modo de pensar<sup>150</sup>. Nesse sentido, ainda que não possamos conceber Deus senão como causa livre de todas as coisas, na medida em que segue-se da necessidade da sua essência infinitas coisas em infinitos modos e nada pode constranger sua atividade eterna e infinita, de forma alguma

---

<sup>147</sup> Meditação Terceira, §34, p. 78.

<sup>148</sup> “La volonté atteint sa perfection lorsqu'elle se détermine selon les décrets éternels de Dieu, lorsqu'elle poursuit les buts que Dieu a posés à toute volonté, en en faisant les objets de la sienne, lorsque par là même son acte s'identifie en quelque sorte à l'acte de la volonté divine” (KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1922, p. 40).

<sup>149</sup> E I, 32.

<sup>150</sup> Cf. *Idem*.

poderíamos conceber que as coisas existentes foram criadas segundo decretos livremente sancionados por Deus, que poderia mudá-los a qualquer momento graças à sua onipotência. Pois, nesta hipótese, tudo dependeria da vontade e do decreto de Deus, os quais teriam sido sancionados desde a eternidade; logo, como na eternidade não há antes, quando, nem depois, “Deus não foi antes de seus decretos, nem sem eles pode ser”, de modo que Deus não poderia decretar de outra maneira. Mas Espinosa dá ainda mais corda aos objetores. “E se é lícito atribuir a Deus outro intelecto e outra vontade, sem nenhuma mudança de sua essência e de sua perfeição”, prossegue o filósofo, “por que não pode mudar agora seus decretos sobre as coisas criadas e permanecer igualmente perfeito?”<sup>151</sup>. Quem garante que amanhã continuaremos a existir, ou que o sol não se apagará? Justamente, a perfeição e a essência de Deus, responderia Espinosa. Sendo assim, mesmo concedendo aos adversários que a vontade pertence à essência de Deus, não poderíamos conceber o poder de Deus como análogo ao poder de um monarca absoluto, que impera livremente sobre o universo inteiro, rei que manda, desmanda e remanda visando um fim sempre incompreensível para o intelecto humano<sup>152</sup>. As coisas que estão no poder de Deus necessariamente estão compreendidas na sua essência, e da essência de Deus segue-se ele é causa de si e causa de todas as coisas; logo, o poder de Deus não pode ser distinguido da essência de Deus e tudo o que está no poder de Deus necessariamente existe<sup>153</sup>.

Nas proposições 11, 12 e 13 da *Ética II*, Espinosa mostrará que não só a vontade e o intelecto, mas sobretudo a mente é um modo finito do pensar. Com efeito, para ele, é um axioma que, num mesmo indivíduo, não pode existir um modo de pensar sem que exista antes a ideia da coisa que o implica<sup>154</sup>. Dado um modo de pensar, implica-se a ideia da coisa à qual ele se refere que é anterior a ele; por outro lado, dada a ideia desta coisa, os outros modos de pensar que, num mesmo indivíduo, ela implica devem se dar. Então, quando consideramos a mente num dado momento, os modos de pensar que se passam nela implicam a ideia de uma coisa que, por ser anterior a eles, constitui a mente

---

<sup>151</sup> E I, 33 esc. 2.

<sup>152</sup> Cf. E II, 3, esc.

<sup>153</sup> Cf. as demonstrações das proposições: E I, 34-35. “Por E I, proposição 34, a identidade da essência e potência divinas significa, considerando-se a essência, que a ação divina é absolutamente livre e necessária porque tudo o que é segue da necessidade da natureza do ser absolutamente infinito, e significa, considerando-se a potência, que a substância é pura atividade, ou que sua essência não é senão sua ação livremente necessária e livre. O ser absoluto é o agir absoluto. Donde a identidade entre potência e poder, demonstrada em E I, proposição 35” (CHAUI, Marilena. “Da impotência à potência ou da imagem do livre-arbítrio à ideia da liberdade” in: MARTINS, André (org.), *op. cit.*, p. 64).

<sup>154</sup> E II, ax.3.

naquele momento. Ora, esta ideia pode se referir ou bem a uma coisa que existe, ou bem a uma coisa que não existe neste momento. Se se tratasse da ideia de uma coisa não existente, ela se referiria a um modo finito cuja essência necessariamente não envolveria existência, isto é, a um modo finito cuja essência existiria apenas compreendida nos atributos de Deus, mas cuja existência não se seguiu de Deus em nenhum modo determinado<sup>155</sup>. E como ela não se referiria a nenhum modo existente no momento considerado, não se pode dizer que esta ideia existe, isto é, ela existiria compreendida somente no atributo pensamento, e não na duração. Mas a mente existe, portanto, ela só pode ser a ideia de uma coisa existente no momento considerado, isto é, a ideia de uma coisa existente em ato<sup>156</sup>. Considerando isso, a coisa cuja ideia constitui a mente num dado momento é um modo finito existente, que existe e age neste momento por causa de outro modo finito, que, por sua vez, existe e age neste momento por causa de outro modo finito, e assim até o infinito. Ou seja, enquanto coisa existente em ato, ela só pode ter Deus por causa enquanto da necessidade de sua essência se seguem infinitas coisas em um modo determinado. Ora, a ideia dessa coisa igualmente é um modo finito do pensar que, enquanto tal, envolve necessariamente uma ordem infinita de modos finitos de pensar cuja maneira de operar e existir dependem uns dos outros, que têm Deus por causa enquanto dele se segue infinitas coisas em um modo determinado. Para Espinosa, o conhecimento de um efeito depende sempre do conhecimento de sua causa e o envolve<sup>157</sup>. Logo, a ideia da coisa que constitui a mente em ato não só envolve a ideia de cada modo finito implicado na ordem infinita de modos finitos que implicam a existência da coisa em ato, mas sobretudo esta ordem infinita de ideias é a única que implica a essência e a existência dessa ideia, pois Deus produz todas as coisas, enquanto produz a si mesmo, de uma única maneira<sup>158</sup>. Ora, o corpo é um modo finito da extensão, a qual não é senão um dos infinitos atributos de Deus<sup>159</sup>. Ou seja, a existência do corpo em ato é causada pela ordem infinita de modos finitos da extensão, cuja existência e maneira de operar dependem uns dos outros. Além disso, não só sentimos um corpo que é constantemente afetado de muitas maneiras, mas sobretudo não sentimos nem percebemos nenhuma outra coisa singular além da maneira como o corpo

---

<sup>155</sup> Cf. E II, 8.

<sup>156</sup> E II, 11.

<sup>157</sup> E I, ax. 4.

<sup>158</sup> Cf. E I, 33.

<sup>159</sup> E II, def. 1 e prop. 2.

é afetado e os modos de pensar<sup>160</sup>. Portanto, o objeto da ideia que constitui a mente, num dado momento, só pode ser o corpo, e a mente não é senão a ideia do corpo, por exprimir finitamente a ordem infinita das ideias dos corpos que determinam a existência do corpo em ato: em outras palavras, “a ideia do Corpo e o Corpo, isto é (...) a Mente e o Corpo, são um só e o mesmo indivíduo, o qual é concebido seja sob o atributo Pensamento seja sob o da Extensão”<sup>161</sup>.

Para Espinosa, os corpos ora estão em movimento, ora em repouso; ora se movem mais lentamente, ora mais velozmente. Na natureza, existem corpos simples e corpos compostos. Estes não são senão um conjunto de corpos simples que, seja por serem forçados por outros corpos a se justaporem uns aos outros, seja por transmitirem uns aos outros uma proporção definida de movimento, estão unidos entre si e, por isso, compõem um mesmo indivíduo. Os corpos simples se distinguem dos outros corpos somente pela proporção de movimento, e os compostos, pela maneira como essa união de corpos é constituída<sup>162</sup>. Os corpos compõem-se entre si não só por transmitirem uns aos outros uma proporção definida de movimento, mas sobretudo por convirem entre si, enquanto modos finitos que exprimem unicamente o atributo extensão<sup>163</sup>. Assim, enquanto encontram-se uns com os outros, corpos simples podem compor corpos compostos; corpos compostos podem compor corpos ainda mais compostos, que, por sua vez, podem compor corpos ainda mais compostos, e assim até o infinito. No limite, podemos conceber que “a natureza inteira é um Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mudança do Indivíduo inteiro”<sup>164</sup>. O corpo humano, portanto, não pode ser concebido senão como um corpo composto de muitíssimos corpos de natureza diversa; e, por outro lado, como corpo em meio à natureza, que afeta e é afetado de múltiplas maneiras pelos corpos exteriores<sup>165</sup>. Por conseguinte, a mente humana, primeiramente, enquanto ideia de um corpo existente em ato, deve ser pensada como uma ideia composta de muitíssimas ideias<sup>166</sup>. Em segundo lugar, por ser ideia que exprime um corpo que afeta e é afetado de uma infinidade de maneiras pelos corpos exteriores, ela só pode perceber o corpo e os corpos que o afetam

---

<sup>160</sup> E II, ax. 3 e 4.

<sup>161</sup> E II, 21 esc.

<sup>162</sup> E II, 13 def., p. 155.

<sup>163</sup> E II, 13 lema 2, p. 153.

<sup>164</sup> E II, 13 esc., p. 161.

<sup>165</sup> E II, 13 post. 1, 3 e 6, pp. 161-3.

<sup>166</sup> E II, 15.

por meio das ideias das afecções pelas quais ele é afetado<sup>167</sup>. Finalmente, a ideia da mente, isto é, a ideia da ideia do corpo, só pode ser percebida pelas ideias das afecções do corpo. Logo, a mente humana não conhece a si mesma enquanto existe compreendida no pensamento de Deus, mas somente enquanto existe em ato, isto é, enquanto exprime um corpo que existe na duração.

Nesse sentido, ainda que Espinosa defina a mente como um modo finito de pensar, isto é, um modo de pensar cuja a existência em ato implica uma ordem infinita de modos finitos de pensar, ele compreende que ela tende a ter um conhecimento mutilado e confuso de si mesma, do seu corpo e dos corpos exteriores, por duas razões fundamentais, ambas relacionadas à existência do corpo na duração: primeira, por esse conhecimento ser constituído por uma ordem infinita de imagens constituída pela imaginação e pela memória; e, segunda, por constituir-se como conhecimento de noções abstratas. Com efeito, enquanto modo de pensar que implica a ideia de um corpo existente em ato, a mente necessariamente exprime a ideia do corpo enquanto é afetado de uma maneira particular pelos corpos exteriores. Quando um corpo exterior produz no corpo um conjunto de afecções, dentre a infinidade de maneiras pelas quais ele é continuamente afetado, a mente é levada a considerá-lo disposto de uma maneira particular, ou ainda, por uma afecção particular. A ideia desta afecção do corpo envolve tanto a natureza do corpo, quanto a natureza do corpo que o afeta<sup>168</sup>. De modo que, toda vez que o corpo é afetado por este mesmo conjunto de afecções, a mente tem uma ideia que envolve tanto a existência do corpo que o causa, quanto a existência do próprio corpo. Ela assim tem uma ideia que põe a existência ou a presença do corpo afetante, enquanto este produz no corpo uma afecção particular, e não enquanto é coisa singular existente na natureza. Esta ideia não é senão uma imagem do corpo afetante, que o representa como se estivesse presente, ainda que ausente. Porém, ela indica mais um estado do corpo, do que a natureza deste outro corpo. “E quando a mente contempla os corpos desta maneira, diremos que ela imagina”<sup>169</sup>. Além disso, essas ideias de afecções do corpo se concatenam umas às outras, conforme a frequência com a qual o corpo encontra os corpos que as produzem. Efetivamente, quando dois ou mais corpos produzem no corpo um certo conjunto de afecções, a mente é levada a constituir uma concatenação entre as ideias das afecções que envolvem estes corpos. Quanto mais o

---

<sup>167</sup> E II, 19 e 26.

<sup>168</sup> E II, 16.

<sup>169</sup> E II, 17 esc., p. 169.

corpo é afetado por um mesmo conjunto de afecções que envolve mais de um corpo, mais a mente tende a constituir a mesma concatenação de ideias que os envolve, de modo que uma ideia implica a outra: “a Memória (...) não é nada outro que alguma concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano, a qual ocorre na Mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano”<sup>170</sup>. E, como nota Vinciguerra, essa concatenação de ideias pode se estender ao infinito<sup>171</sup>.

No entanto, ainda que possa afetar e ser afetado de uma infinidade de maneiras pelos outros corpos, há um limite para o corpo: ele é “capaz de formar em si distintamente e em simultâneo apenas um certo número de imagens (...), excedido o qual, este número de imagens começam a se confundir”; e quando “excedido grandemente, todas se confundem por completo entre si”<sup>172</sup>. Logo, quando é afetado de uma infinidade de maneiras por corpos que são semelhantes entre si, o corpo tenderá a constituir a imagem de cada um desses corpos segundo um mesmo conjunto de afecções, de modo que a mente deixará de imaginar as pequenas diferenças entre eles em nome de um certo conjunto de propriedades que eles têm em comum. A mente, assim, os imaginará confusamente, agrupando-os sob uma noção abstrata, por exemplo, Homem, Cavalos, etc. “Tantas imagens se formam em nossa mente dos indivíduos pertencentes a qualquer desses gêneros”, explica Lívio Teixeira, “que nossa capacidade de imaginar é ultrapassada, de sorte que, não podendo reter todas as imagens, menos ainda os elementos todos de cada uma, a imaginação se limitará à evocação das qualidades que mais impressionam”, que não são senão “esquemas variáveis de pessoa a pessoa”<sup>173</sup>. Consequentemente, enquanto não ultrapassa essa ordem de imagens constituída quando o corpo encontra outros corpos existentes na duração, a mente só

---

<sup>170</sup> Por exemplo, enquanto os rastros de um cavalo sobre a areia tendem a levar um soldado passar do pensamento do cavalo para o pensamento do cavaleiro e, depois, para o pensamento da guerra, etc., estes mesmos rastros tenderão a levar um agricultor passar do pensamento do cavalo para o pensamento do arado, do campo, etc., conforme a frequência pela qual o corpo de cada um deles foi afetado pela imagem do cavalo e das demais coisas numa certa ordem (Cf. II, 18 esc.).

<sup>171</sup> Um “aspecto notável da *Ética* II p18s é o fato de que Espinosa parece deixar em aberto a cadeia de imagens. Como ele afirma, ‘um soldado, por exemplo, ao ver os rastros de um cavalo sobre a areia, passará imediatamente do pensamento do cavalo para o pensamento do cavaleiro e, depois, para o pensamento da guerra, etc. (*idem*, II p18s, p. 70). De certo modo, não há fim para um encadeamento de imagens. A semiose, como uma expressão da natureza dos corpos afetados, é infinita” (VINCIGUERRA, Lorenzo. “Marca, imagem, signo: uma abordagem semiótica de Espinosa”. *Galaxia* (São Paulo, online), ISSN 1982-2553, n. 35, mai-ago., 2017, p. 15. <http://dx.doi.org/10.1590/1982-2554130815>).

<sup>172</sup> II, 40 esc. 1, p. 197.

<sup>173</sup> TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Editora UNESP, 2001, p. 162.

pode conhecer a si mesma, o seu corpo e os corpos exteriores segundo a imaginação e a memória. Ou, nas palavras de Espinosa, “a Mente não tem de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado toda vez que percebe as coisas na *ordem comum da natureza*, isto é, toda vez que é determinada externamente, a partir do encontro fortuito das coisas”<sup>174</sup>.

Considerando isso, aqueles que voltam-se a si mesmos para refletir sobre as ações e afetos humanos a partir de experiências de vida comuns, não podem ter senão um conhecimento confuso e mutilado, ignorantes da ordem infinita de causas que os determinam a agir ou sentir algo. Como vimos, com efeito, a mente é um modo de pensar que exprime a ideia de um corpo existente em ato, e toda ideia que a mente tem acerca de si, do seu corpo e dos corpos exteriores se dá a partir das ideias das afecções do corpo. Estas ideias exprimem mais um estado do corpo, do que a natureza das coisas, e implicam uma concatenação de ideias constituída pela mente conforme os encontros que o corpo teve com outros corpos até então. Quanto mais uma mesma ideia de afecção é produzida nesses encontros, mais ela tende a se constituir como uma noção abstrata, isto é, mais ela representa aquilo que é comum a uma infinidade de imagens que o corpo constituiu segundo uma mesma ordem de afecções corporais. Segue-se então que não podemos dizer que nesses encontros a mente determinou-se por si mesma a querer uma coisa ou outra, porque neles toda determinação da mente implica uma afecção do corpo causada pelo encontro do corpo com outros corpos: dessa forma, a mente não pode ser concebida senão enquanto externamente determinada, ou seja, enquanto percepção de um corpo afetado por outros corpos existentes na ordem comum da natureza.

Para Espinosa, não há qualquer faculdade absoluta de querer, de compreender, etc. que seja a causa de todas as nossas ações, como supõe Descartes, porque a vontade, o intelecto e, principalmente, a própria mente são modos de pensar que exprimem a ideia de uma afecção do corpo, isto é, o estado do corpo em dado momento. Na verdade, “estas faculdades e similares ou são inteiramente fictícias ou não são nada além de entes Metafísicos, ou seja, universais que costumamos formar a partir dos particulares”<sup>175</sup>. Efetivamente, quando consideramos uma ideia, enquanto ideia, ela implica uma volição

---

<sup>174</sup> II, 29 esc., grifos nossos.

<sup>175</sup> II, 48 esc.

singular, afirmação que pode ou não envolver negação<sup>176</sup>. Esta afirmação é algo comum a todas as ideias, de modo que, quando consideramos simultaneamente uma infinidade de ideias, tendemos a defini-las por uma noção universal e abstrata que envolve aquilo que todas elas têm em comum. A vontade não é outra coisa senão isto: a noção abstrata que envolve a afirmação que todas as ideias têm em comum. Espinosa estabelecerá assim a *diferença entre a vontade e o desejo*, considerando-a meramente a “faculdade de afirmar e negar”, isto é, “a faculdade pela qual a Mente afirma ou nega algo ser verdadeiro ou falso, e não o desejo pelo qual a Mente apetece ou tem aversão às coisas”<sup>177</sup>. Por conseguinte, aqueles que sustentam que são os decretos da mente a causa de cada uma de nossas ações, não se dão conta de que assim eles as explicam por noções confusas e abstratas, que indicam mais um estado do corpo, do que a causa de cada uma delas. Tomam por causa aquilo que é efeito, ou mais precisamente, o efeito de um acontecimento no corpo como operação arquitetada pela mente, e acabam por ignorar a “ordem do filosofar (*ordinem Philosophandi*)”: “Pois a natureza divina, que deviam contemplar antes de tudo, já que é anterior tanto por conhecimento quanto por natureza, acreditaram ser a última na ordem do conhecimento, e as coisas chamadas objetos dos sentidos, as primeiras todas”<sup>178</sup>. Ainda que tenhamos experimentado a vida inteira que tudo o que o corpo faz tem origem na mente e que saibamos que esta é uma das experiências que nos é comum, nem por isso devemos considerar como um axioma que a mente é livre para se impor ao corpo.

Pois, nenhum conhecimento verdadeiro e adequado pode ter como fundamento qualquer experiência que se passa na duração, mesmo que ela seja comum a todos nós; ele só pode ser fundamentado em noções comuns, isto é, ideias referidas a Deus comuns a todos nós. Com efeito, como vimos, todos os corpos, enquanto modos que exprimem finitamente o atributo extensão, convêm entre si em alguma coisa. Ora, esta conveniência entre os corpos não pode se dar senão por aquilo que é comum a todos eles, visto que é só enquanto tem coisas em comum que os corpos podem afetar-se uns aos outros, e um ser causa de outro<sup>179</sup>. Mais precisamente, o que é comum entre todos

---

<sup>176</sup> Ou, como explicará Chauí, “a ideia é um modo de pensar logicamente anterior a qualquer outro, de sorte que não há qualquer modo de pensar que não envolve a ideia do que é pensado”, e por isso “não pode ter o modo de pensar ‘afirmar ou negar algo’ sem a ideia do que é afirmado ou negado. Ora, a própria ideia é um ato de afirmação ou negação e, portanto, a volição é inseparável da ideia afirmada ou negada” (Chauí, M. (2016), *op. cit.*, p. 268).

<sup>177</sup> E II, 48 esc., p. 215.

<sup>178</sup> E II, 10, esc., p. 143.

<sup>179</sup> “De coisas que entre si nada têm em comum entre si, uma não pode ser causa da outra” (E I, 3).

os corpos são as “relações de concordância, comunicação e constância entre seus movimentos, portanto, *propriedades universais necessárias* deduzidas da natureza dos corpos e que determinam as afecções corporais”<sup>180</sup>. Dois corpos, de fato, só podem se afetar mutuamente enquanto as partes de um comunicam movimentos novos às partes do outro, os quais podem levá-los a unirem-se num novo corpo, quando “comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa”, ou a separarem-se das partes que os compuseram até então, por elas deixarem de conservar entre si a proporção certa de movimento que as mantinha unidas<sup>181</sup>. Ora, o corpo, enquanto coisa singular, só pode ter sido posto em movimento ou repouso por um outro corpo, o qual também foi determinado ao movimento ou ao repouso por outro corpo, e assim até o infinito<sup>182</sup>. Para Espinosa, essas relações entre corpos devem ser denominadas de noções comuns, na medida em que são “ideias, ou seja, noções, comuns a todos os homens”<sup>183</sup>. E é graças a essas noções que podemos conceber o corpo humano como um modo finito da extensão, isto é, como um modo finito cuja existência em ato tem por causa uma ordem infinita de modos finitos da extensão, que exprime a necessidade da essência de Deus, enquanto dele se seguem infinitas coisa em um modo determinado. Quando consideramos assim o corpo humano e suas afecções, não podemos ter dele senão uma ideia adequada, por ser uma ideia que está em Deus e que convém totalmente com seu ideado. Esta ideia só pode estar em Deus, enquanto ele constitui a essência da mente humana, ou seja, ela é a ideia adequada da mente humana<sup>184</sup>. E quando a consideramos por sua ideia adequada, concebemos “a Mente [enquanto] é determinada internamente, a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo, a entender as conveniências, diferenças e oposições entre elas”, isto é, a entender as coisas pela razão<sup>185</sup>.

Nesse sentido, podemos dizer que aqueles que tomam como um axioma que a mente impera sobre o corpo não se reduzem senão a um retrato do “homem que aquiesce com o falso e não duvida dele”, em particular, porque “confundem palavras com a ideia, ou com a própria afirmação que a ideia envolve”, crenças de que “podem querer contra o que sentem, quando o fazem somente por palavras”<sup>186</sup>. De fato,

---

<sup>180</sup> CHAUI, M (2016), *op. cit.*, p. 239, grifos da autora.

<sup>181</sup> Cf. E II, Def., Lemas 4-7 que se seguem da proposição 13.

<sup>182</sup> E II, Lema 3 que se segue da proposição 13.

<sup>183</sup> E II, 38 cor.

<sup>184</sup> E II, 32 e 34.

<sup>185</sup> E II, 39 esc. e 40 esc. 2.

<sup>186</sup> E II, 49 esc., pp. 219 e 221.

concebamos uma coisa que cause um sentimento que exprime um desejo de nos opormos a ela. Por hipótese, enquanto causar verdadeiramente este sentimento, essa coisa implicará na mente uma volição, afirmação de sua presença e, simultaneamente, do desejo de nos opormos a ela. Isto posto, enquanto este sentimento se der, a coisa não pode ser concebida sem que se dê na mente esta volição, isto é, a ideia da coisa envolverá ideia deste desejo. Por outro lado, por hipótese, esta volição só existe na mente porque um determinado sentimento se dá, isto é, ela envolve a ideia deste sentimento, e por isso ela não pode ser concebida sem ele. Ora, este sentimento, enquanto afeto do ânimo, é um modo de pensar que não pode se dar num mesmo indivíduo sem que se dê a ideia da coisa amada, odiada, etc., isto é, ele envolve a ideia da coisa que o causa, e por isso não pode ser concebido sem essa ideia.<sup>187</sup> Logo, enquanto causa de um sentimento que implica um desejo de nos opormos a ela, nem a coisa poderá ser pensada sem que se dê na mente este desejo, nem este desejo poderá ser pensado sem que se dê a ideia da coisa. Podemos seguir o mesmo raciocínio para, de maneira análoga, demonstrar que quando uma coisa causa um sentimento que implica em nós um desejo de nos unirmos a ela, a ideia desta coisa envolverá essa volição, e vice-versa. Portanto, enquanto uma coisa é causa de um sentimento, ou ainda, de um afeto que implica uma certa volição (desejo de se unir, opor, etc.), a ideia dela necessariamente envolverá essa volição, e esta, por outro lado, envolverá a ideia da coisa.

Considerando isso, podemos compreender a importante função que tem o arrependimento no escólio da proposição 2 da *Ética III*: através das experiências de vida comuns a nós, levar aqueles que não encontram razões para pôr em dúvida os livres decretos da mente a encontrá-las, reduzindo assim o império da mente a uma imagem abstrata constituída pelo hábito. De fato, como consideramos anteriormente, para Espinosa, apeteçemos as coisas que nos são úteis e agimos no sentido de buscá-las, sendo conscientes disso; e, sem dúvida, esta é uma experiência comum a todos nós<sup>188</sup>. Quando uma coisa nos afeta de maneira a apeteçê-la, a mente necessariamente afirma a ideia desta coisa, e esta volição não exprime senão o apetite que temos por ela, isto é, a vontade de nos unirmos a ela. Quanto mais a coisa nos é útil, tanto mais essa volição é afirmada, de maneira que, quanto mais ela nos é útil, mais a sua ideia envolverá a

---

<sup>187</sup> E II, ax. 3.

<sup>188</sup> “todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo cōscios disto” (E I, Ap., p. 111).

vontade de nos unir a ela, e vice-versa, conforme mostramos anteriormente. Ao longo da vida, então, toda coisa útil implicará essa mesma volição, tanto mais quanto mais útil ela nos é; e, por outro lado, essa volição, enquanto modo de pensar comum a todas elas, implicará a ideia das coisas úteis um dia encontradas. E na medida em que somos incitados, pelo hábito, a concatenar essa volição a uma palavra (por exemplo, “quero” ou, ao contrário, “não quero”), a ideia das coisas úteis a implicará, e vice-versa (“quero isto”, “não quero aquilo”, etc.). Logo, não só a ideia de toda coisa útil implica uma mesma volição exprimida por meio de uma mesma palavra, como, por outro lado, esta volição implica a ideia de uma infinidade de coisas úteis. De tanto sermos afetados pelas coisas que apeteçemos, o “quero” constitui-se como um “querer”, noção abstrata que exprime a volição comum à ideia de todas as coisas que um dia nos afetaram de maneira a apeteçê-las, ou ainda, a palavra concatenada pelo hábito a cada encontro com uma coisa útil. Nesse sentido, podemos dizer que cada decreto da mente não é senão uma maneira de conjugar essa palavra à infinidade de coisas úteis encontradas ao longo da vida. Ora, enquanto não é dada nenhuma ideia que exclua a sua existência, ela pode ser livremente afirmada ou negada; e, por outro lado, quando afirmada, ela implica a imagem das coisas úteis já encontradas. Por conseguinte, enquanto não é dada nenhuma causa que exclua sua existência, não só os decretos da mente podem ser livremente afirmados, como também, quando afirmados, eles implicam a ideia de uma infinidade de objetos úteis um dia encontrados, constituindo-se assim a imagem de uma vontade inteiramente livre para “querer” uma infinidade de objetos existentes no mundo.

Pois bem, se todos nós tendemos a agir no sentido de buscar aquilo que consideramos útil, tendo consciência disso, segue-se que: por um lado, a ideia de uma ação já realizada envolve a ideia de uma coisa útil, que, por sua vez, envolve uma mesma volição, isto é, um decreto da mente (um “quero isto”); por outro lado, todo decreto da mente (o “querer”) envolve a ideia de uma coisa útil, que, por sua vez, envolve a ideia de uma ação já realizada. Ou seja, toda ação, enquanto envolve a ideia de uma coisa útil, implica uma mesma volição, e esta volição implica a ideia de ações um dia realizadas. Então, quando cada um volta a si mesmo para refletir sobre as ações que realizou na vida, a mente as considerará por aquilo que elas têm em comum, isto é, a volição comum que toda ideia de uma coisa útil envolve. Esta volição comum envolve a ideia de uma infinidade de ações já realizadas, de maneira que não se encontrará nenhuma razão para duvidar que a mente tenha decretado a existência de cada uma

dessas ações: se considerará, por conseguinte, um axioma que a mente é causa de movimentos no corpo através desses decretos. No entanto, não só o apetite natural que temos pelas coisas úteis, mas também o arrependimento é uma experiência que nos é comum: afinal, “fazemos muitas coisas das quais nos arrependemos”, conforme constata Espinosa<sup>189</sup>. Ora, uma ação da qual nos arrependemos envolve, simultaneamente, tanto a vontade de realizá-la quanto a vontade de não realizá-la. Logo, por um lado, a ideia dessa ação afirma a volição comum às ações pelas quais buscamos às coisas úteis; mas, por outro lado, essa mesma ideia envolve uma ideia que exclui a presença de uma coisa útil, isto é, ela nega aquela volição comum. Toda ideia de uma ação da qual nos arrependemos, dessa forma, envolve tanto a afirmação imaginária tida como um decreto da mente, quanto a negação de sua existência: ela assim livra-nos do erro, pois este só se dá enquanto a mente “carece da ideia que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si”<sup>190</sup>. Quando consideramos essa ideia, por conseguinte, encontramos razões para negar a existência de um império da mente sobre o corpo, por percebermos as inúmeras vezes nas quais se realizaram movimentos corporais contrários àquilo que a mente havia decretado.

Todavia, esse movimento reflexivo de voltar-se a si mesmo não poderia se completar adequadamente se o leitor se esforçasse para contemplar unicamente os atos dos quais já se arrependeu nessa vida. Não se trata de se perder em meio a série de dúvidas e tristezas que esses atos implicam, mas sim de considerar o arrependimento enquanto experiência comum pela qual podemos contemplar toda vida humana sob a perspectiva da eternidade. Voltar-se a si mesmo voltando-se simultaneamente para as ações humanas em geral, compreendendo o que há de comum entre todos nós. Dado que cada um já se arrependeu – “muitas vezes”, dirá Espinosa –, todos temos a ideia de atos contrários aos decretos da mente. Voltando-se às ações humanas em geral, essa ideia necessariamente se exprime enquanto ideia de uma infinidade de atos contrários aos decretos de uma infinidade de mentes, isto é, a ideia de uma infinidade de movimentos corpóreos que não implicam decretos da mente. Todo decreto da mente, como vimos, não é senão afirmação da volição comum que toda coisa útil envolve, logo, essa ideia não só nega esta volição, como também implica uma infinidade de corpos enquanto não convém uns com os outros. Certamente, todo corpo convém em algumas coisas com

---

<sup>189</sup> E III, 2 esc., p. 245.

<sup>190</sup> E II, 17 esc., p. 169.

todo outro, no entanto há corpos que não convêm entre si em tantas outras. Eles necessariamente convêm enquanto podem afetar o movimento e repouso uns dos outros, mas não enquanto constituem a essência de uma mesma coisa singular<sup>191</sup>. De sorte que essa ideia não exprime senão a ideia de atos humanos que não se explicam pela natureza do corpo de cada um, e representa a mente humana enquanto é externamente determinada: em suma, a ideia de um movimento corpóreo que só pode se explicar pela ideia do movimento de outro corpo. Ora, este outro corpo também tem coisas em comum com todo outro corpo. Daí, considerando o que há de comum entre todos os corpos, basta que o leitor estenda esse raciocínio ao infinito, assumindo no âmbito de cada uma das ações das quais nos arrependemos o lema 3 que se segue do escólio da proposição 13 da *Ética II*: o movimento corporal considerado não foi senão determinado pelo movimento de outro corpo, o qual, por sua vez, foi determinado pelo movimento de outro corpo, e assim até o infinito. Não restando senão conceber o corpo como um modo finito da extensão, ou melhor, *coisa singular extensa*; e, conseqüentemente, a mente, enquanto ideia desse corpo, como um modo finito de pensar, ou melhor, *coisa singular do pensamento*. E isso basta para que o leitor definitivamente aceite que: “Nem o Corpo pode determinar a Mente a pensar, nem a Mente pode determinar o Corpo ao movimento, ao repouso ou a alguma outra coisa (se isso existe)”; ou melhor, que: “a Mente e o Corpo são uma só e a mesma coisa que é concebida ora sob o atributo do Pensamento, ora sob o da Extensão”<sup>192</sup>. É nesse sentido que o arrependimento nos inclina a considerar a própria vida à luz da eternidade, sobretudo, como pretendemos mostrar a seguir, por abrir espaço para a concebermos a partir do *conatus*, força infinita imanente a todas as coisas singulares: “Pois, ainda que cada coisa seja determinada por outra coisa singular a existir de maneira certa, todavia a força pela qual cada uma persevera no existir segue da necessidade eterna da natureza de Deus”<sup>193</sup>.

---

<sup>191</sup> Cf. E II, 37.

<sup>192</sup> Cf. E III, 2 e seu escólio, pp. 241 e 247, respectivamente.

<sup>193</sup> E II, 45 esc.

## Capítulo 2

### **A DEFINIÇÃO DE ARREPENDIMENTO NA *ÉTICA III*: NÓS, ENQUANTO JUÍZES IMAGINÁRIOS DE NÓS MESMOS**

Depois de conduzir o leitor a voltar-se a si mesmo para pôr em dúvida o suposto domínio absoluto da mente sobre o corpo, levando-o a refletir sobre as ações humanas pela perspectiva da eternidade, Espinosa o incitará a refletir sobre sua própria vida sob essa perspectiva. Como vimos, não podemos nos conceber senão como coisas singulares. Pois, como foi demonstrado nas partes I e II da *Ética*, enquanto coisas existentes finitas, existimos em Deus, e neste sentido não somos senão um modo finito; além disso, enquanto modos finitos existentes, exprimimos finitamente a atividade infinita de Deus, isto é, uma ordem infinita de modos finitos que são causa da existência e da ação uns dos outros; finalmente, enquanto modo finito que exprime a ação de Deus, nossa essência não necessariamente envolve existência e as coisas que acontecem em nossa vida não podem ser concebidas senão como coisas que se seguem da necessidade da essência de Deus, e é enquanto tal que exprimimos finitamente os atributos de Deus. Existimos na duração, de fato. Vivemos até uma certa quantidade de tempo ainda não sabida, sem dúvida. No entanto, a todo instante, exprimimos a eternidade, atividade infinita que faz o mundo existir tal como o conhecemos, agora e sempre.

Quando nos voltamos para aquilo que se passou em nossa vida, podemos imaginar uma ordem de acontecimentos que a constituíram de certo jeito. Podemos culpar Deus. Ou mesmo, nos culpar durante essa reflexão, nos arrependendo. Mas, na verdade, não se trata disso. Trata-se antes de compreender o que nosso corpo tem em comum com todos os outros corpos que já existiram e com os outros infinitos corpos que existirão no próximo átimo de segundo, infinitésimo de vida que transcorrerá daqui a pouco no universo. As partes do nosso corpo, num certo sentido, convêm com o universo inteiro. Sendo assim, não podemos nos conceber senão como partes da natureza, coisas naturais que exprimem aqui e agora o eterno: pois cada uma de nossas ações exprime, finitamente, a eternidade. Diferentemente do capítulo anterior, no entanto, não se tratará mais de compreendê-las à luz da eternidade a fim de destituir o império da mente sobre o corpo, mas sim compreendê-las enquanto partes da potência

de Deus. Ao arrepio de muitos, Espinosa entende que até mesmo aqueles atos mais absurdos, dos quais nos arrependemos, exprimem a potência de Deus.

Contudo, para Espinosa, Deus não se arrepende de nada. Nada de desfazer obra feita, nem desfazer-se no infinito. Nós, por outro lado, “fazemos muitas coisas das quais depois nos arrependemos”<sup>194</sup>. Então, qual será a diferença entre nós e Deus? Como pretendemos demonstrar nesse capítulo, refletir sobre a vida à luz da eternidade significará realizar uma *reflexão sobre a desproporcionalidade da vida*. Na *Ética*, Deus é definido como causa imanente da existência e da essência de todas as coisas, isto é, afirmação absoluta da existência. Poder existir é potência, logo, ele não é senão potência absolutamente infinita de existir. Para Espinosa, cada coisa existente não se segue de outra coisa senão da essência de Deus e, neste sentido, exprime, de maneira certa e determinada, a potência de Deus. Porém cada uma é, em alguma medida, limitada e determinada por toda outra, por isso exprime uma afirmação parcial na existência. Neste sentido, cada um de nós e cada outra coisa existente exprime uma certa proporção da potência de Deus, variável ao longo do tempo. Vivemos em meio à Natureza, que, por exercer seu poder infinito em cada coisa existente, causa-nos infinitas variações. Essa desproporção se impõe, enquanto força capaz de submeter nosso corpo a uma infinidade de variações. Nós diferimos de Deus, portanto, tanto em razão de essência quanto em razão de existência, enquanto indivíduo que se constitui diferentemente em razão de causas exteriores. Como pretendemos demonstrar, assim como a natureza tem força suficiente para nos destruir, ela também a tem para nos fazer agir contra nossa própria vontade, conduzindo-nos ao arrependimento. Para Espinosa, esforçamo-nos, tanto quanto podemos, por afirmar nossa existência. No entanto há uma infinidade de coisas existentes a nos coibir. Quanto mais convivemos com a Natureza, mais agimos de maneira proporcional à ordem natural e mais afirmamos nossa força de existir. De sorte que desejamos, tanto quanto podemos, convir com essa ordem. Não obstante, há coisas que desejamos tanto, que elas acabam por determinar até mesmo o modo como julgamos nossas próprias ações. Em particular, de tanto desejarmos agradar nossos semelhantes, tendemos a julgar cada ação nossa imaginando a maneira como eles mesmos a julgariam, a despeito de não termos sido julgados por ninguém. Nos arrependemos não só por nos encontrarmos com coisas que nos determinam a agir contrariamente aos nossos desejos, mas sobretudo por julgarmos imaginariamente que realizamos uma ação

---

<sup>194</sup> E III, 2 esc., p. 245.

reprovável aos olhos dos outros. Na *Ética*, como pretendemos demonstrar nesse capítulo, o arrependimento é a tristeza que constitui esse julgamento do outro como julgamento imaginário nosso. Sobretudo de nossos pais, em razão da maneira como nos educam.

## **2.1 Reflexão sobre a desproporcionalidade da vida: nós nos arrependemos, Deus, não**

Conforme demonstramos no capítulo anterior, Espinosa entende que Deus, enquanto ente absolutamente infinito, é causa de si e de tudo o que existe; por isto, tudo que existe, existe em Deus e sem Deus nada pode ser concebido. Enquanto modos finitos que exprimem a ação de Deus, exprimimos os atributos de Deus. Porém, não enquanto constituem, simultaneamente, a essência e a existência de Deus, porque assim seríamos infinitos e eternos. Ao contrário, só podemos nos conceber como coisas finitas, isto é, coisas existentes cuja essência não necessariamente envolve existência. Por isso mesmo, nada do que se passa conosco pode ter se seguido da essência infinita e eterna de algum atributo de Deus, mas somente de outro modo finito. Igualmente, nada do que se passa com este modo finito pode ter se seguido da natureza absoluta de algum atributo, mas somente de outro modo finito, cuja existência também só pode ter se seguido de outro modo finito, etc. Ora, para Espinosa, tudo o que está no poder de Deus está compreendido em sua essência, e da essência de Deus segue-se que ele é causa de si e de todas as coisas. Por conseguinte, o poder de Deus não pode ser distinguido da essência de Deus, e tudo que está no poder de Deus necessariamente existe. Em outras palavras: “A potência de Deus é sua própria essência”<sup>195</sup>. Enquanto modos que exprimem finitamente a essência de Deus, não podemos nos conceber senão como “coisas que exprimem de maneira certa e determinada a potência de Deus, pela qual Deus é e age (*res, quæ Dei potentiam, quæ Deus est, & agit, certo, & determinato modo exprimunt*)”<sup>196</sup>. Logo, existir é exprimir, de maneira certa e determinada, a potência de Deus, e cada ato nosso não é senão uma maneira certa e determinada pela qual essa potência se exprime. Deus exprime-se em nossos mais ínfimos e variados atos, até mesmo no momento da nossa morte e, certamente, nas coisas mais absurdas que

---

<sup>195</sup> E I, 34.

<sup>196</sup> E III, 6 dem.

fazemos das quais depois nos arrependemos.

Entretanto, não podemos reduzir essa reflexão ao limite do nosso corpo, ignorando que os outros corpos, enquanto coisas existentes, são essências singulares produzidas por Deus, isto é, coisas que exprimem, de maneira certa e determinada, a potência de Deus. Na natureza, os corpos, na medida em que transmitem uma certa proporção de movimento uns para os outros, ora se compõem, formando corpos ainda mais compostos, ora se decompõem, formando corpos menos compostos. Nesse sentido, quando nos esforçamos para pensar na Natureza inteira, no próximo átimo de segundo que seja, tomando-a como uma conjugação infinita de corpos finitos, não podemos concebê-la senão como um corpo único que exprime, absolutamente, a potência de Deus. Porém, dado um corpo qualquer, podemos sempre pensar em outro corpo existente mais potente a limitar sua potência e, no limite, a destruí-lo<sup>197</sup>. Isto, ao infinito. Entre nós e a Natureza, a desproporção necessariamente se impõe. De sorte que existir não é senão viver em meio à natureza, ao perigo de encontrar coisas que podem reduzir essa vida a nada. Ora, mais uma vez, não reduzamos essa reflexão a nós mesmos, estendamo-la para as demais coisas que conseguirmos pensar: a sardinha que de repente encontra o tubarão, que um dia encontra o pescador, que um dia poderá encontrar uma pandemia... Sabemo-lo: “Viver é negócio muito perigoso ...”<sup>198</sup>. Sendo assim, em tom nietzschiano, sejamos loucos o suficiente para levantarmos uma questão deveras importante: dado que todas as coisas existentes exprimem, cada uma à sua maneira, a potência de Deus e que elas continuamente se destroem entre si, poderíamos dizer que Deus é causa da sua própria destruição? Haverá o dia lúgubre, final dos tempos no qual Deus, enfim, enterrará a si mesmo?<sup>199</sup> Dia no qual, como no *Gênesis*, Deus se

---

<sup>197</sup> Cf. E IV, ax.

<sup>198</sup> ROSA, G. *Grande Sertão: veredas*. 22.ed. São Paulo, SP: Cia. das Letras, 2020, p.15.

<sup>199</sup> “*O homem louco*. – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’? (...) ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? (...) Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? *Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus?* Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos?” (NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, aforismo 125, p. 147, grifos meus e do autor).

arrependará mais uma vez de ter feito parte de sua obra em carne humana?<sup>200</sup>

A isso, Espinosa não hesitará em responder: “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa”<sup>201</sup>. Todavia, essa afirmação não deixará de encerrar certo laconismo:

“Esta Proposição é patente por si; com efeito, a *definição de uma coisa qualquer afirma, e não nega, a essência da própria coisa*; ou seja, põe e não tira a essência da coisa. E assim, enquanto prestamos atenção à própria coisa, e não a causas externas, nada nela poderemos encontrar que possa destruí-la”.<sup>202</sup>

Para Espinosa, com efeito, a definição real de uma coisa se segue quando ela: 1. nada envolve nem exprime senão a natureza da coisa definida; 2. não envolve nem exprime um certo número de indivíduos, visto que só exprime a natureza da coisa definida; 3. dá necessariamente a causa certa pela qual a coisa existe; 4. contém em si esta causa, ou a dá fora de si<sup>203</sup>. Considerando isso, a resposta lacônica não deixará qualquer dúvida a respeito da existência de Deus. Pois pertence à essência de Deus “tudo o que exprime uma essência e não envolve negação (*quicquid essentiam exprimit, & negationem nullam involvit*)”; por outro lado, Deus é “o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”<sup>204</sup>; conseqüentemente, dada a definição de Deus, afirma-se a existência de infinitas coisas em infinitos modos, ou mais especificamente, de tudo o que exprime uma essência e não envolve negação. Nesse sentido, dizer que Deus causa a si mesmo e, simultaneamente, a existência e a essência de todas as coisas, é o mesmo que dizer que Deus é afirmação absoluta da existência<sup>205</sup>. Dada a definição real de Deus, em suma,

---

<sup>200</sup> “A corrupção da humanidade – Iahweh [Deus] viu que a maldade do homem era grande sobre a terra, e que era continuamente mau todo desígnio de seu coração. Iahweh arrependeu-se de ter feito o homem sobre a terra, e afligiu-se o seu coração. E disse Iahweh: ‘Farei desaparecer da superfície do solo os homens que criei – porque me arrependo de os ter feito’” (Gênesis, 6, 5-7, *Bíblia de Jerusalém*). Há um certo consenso de que Yahweh seja a pronúncia correta de YHWH (יהוה), tetragrama sagrado que representa o nome de Deus no original hebraico. Por ser a forma mais frequente que o nome genérico Deus, ele é considerado seu nome específico e mais importante. Todavia, ele é cercado de controvérsias a respeito de sua verdadeira pronúncia e seu real significado (Cf. SHIGUEMOTO, S.; SIQUEIRA, R. “YHWH: a identidade do Deus de Israel”, *Kerygma*, (São Paulo, SP), vol. 7, núm. 2, p. 69–85, 2º sem. de 2011, p. 70).

<sup>201</sup> E III, 4.

<sup>202</sup> E III, 4 dem., itálicos nossos.

<sup>203</sup> E I, 8, esc. 2, p. 55.

<sup>204</sup> Cf. E I, def. 6 e exp.

<sup>205</sup> Em E I, 8 esc. 1, Espinosa afirma que “ser infinito é afirmação absoluta da existência de alguma natureza”, mas será em E I, 15 que ele concluirá que “[tudo] que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser

sabe-se que é impossível destruí-lo ou modificá-lo. Portanto, só imaginariamente poderíamos concebê-lo arrependendo-se daquilo que fez e faz, uma vez que sua essência não é senão afirmação absoluta de tudo o que existe. Consiste em erro sustentar que houve – ou haverá novamente –, o dia no qual Deus se arrependeu – ou se arrependerá – de sua obra<sup>206</sup>.

Todavia, a essência das coisas singulares não envolve existência, isto é, elas nem sempre existiram e, em algum momento, deixarão de existir. Quanto a elas, restarão algumas dúvidas: primeiramente, podemos dizer que a essência de uma coisa singular envolve negação? Pois bem, a definição de cada coisa singular só pode dar fora de si a causa de sua existência, do contrário sua essência envolveria existência, o que seria absurdo. Além disso, sabemos que Deus, enquanto ente absolutamente infinito, não só é a causa da essência e da existência de todas as coisas, como também produz tudo de uma mesma maneira e em uma ordem única<sup>207</sup>; logo, a causa pela qual cada coisa singular existe é Deus. Todavia, como vimos, cada coisa singular não se segue de Deus enquanto seus infinitos atributos constituem sua essência e sua existência, mas sim enquanto se segue de outro modo finito, que, enquanto modo finito, foi determinado a existir e a operar por outro modo finito, etc.<sup>208</sup>. Ou seja, a ordem infinita de modos finitos que ela assim exprime não se reduz a qualquer número de indivíduos. Finalmente, como Deus produz tudo de uma mesma maneira e em uma única ordem, a ordem infinita de modos finitos que determinam a existência de uma coisa singular num dado momento não constitui outra coisa senão sua essência singular.<sup>209</sup> Para Espinosa, “poder existir é potência”, de sorte que “quanto mais realidade cabe à natureza de alguma coisa, tanto mais força tem para existir”<sup>210</sup>. E como a essência de uma coisa

---

nem ser concebido”. Disso decorre que é afirmação absoluta da natureza de todas as coisas existentes, ou seja, da existência. Para Bove: “*L’Ethique*, comme livre, pose donc comme première définition la causa sui. La pensée de *l’Ethique* ne pose cependant pas la substance comme principe. Affirmer absolument sa cause, c’est penser adéquatement, c’est-à-dire selon l’auto-productivité même du Réel ou le mouvement réel de son engendrement” (Bove, L. *La stratégie du Conatus*. Paris: Vrin, 1996, p. 9).

<sup>206</sup> No *Tratado Teológico-Político*, Espinosa entenderá que “os profetas não perceberam a revelação divina senão através da imaginação, isto é, mediante palavras ou imagens, as quais ora eram reais, ora imaginárias. (...) É, além disso, evidente a razão por que os profetas perceberam e ensinaram quase tudo por parábolas e enigmas e exprimiram sob forma corpórea todas as coisas espirituais: é que assim elas se adaptam melhor à natureza da imaginação” (ESPINOSA. *Tratado teológico-político*. 1.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 30-1).

<sup>207</sup> E I, 33.

<sup>208</sup> E I, 28.

<sup>209</sup> Ao fim do *Prefácio da Ética IV*, Espinosa deixará isso claro: “por perfeição em geral entenderei, como disse, a realidade, isto é, a *essência de uma coisa qualquer* enquanto existe e opera de maneira certa, sem que se considere sua duração” (E IV, pref., p. 379).

<sup>210</sup> E I, 11 esc.

singular exprime uma ordem infinita de modos finitos, ela não é senão uma força infinita de existir que se exprime finitamente. Em suma, para Espinosa, quando consideramos a essência singular de uma coisa, não podemos concebê-la senão enquanto força infinita de existir que se exprime em certa quantidade de realidade, o que não envolve negação.<sup>211</sup>

Ora, se a cada instante exprimimos, de maneira certa e determinada, a potência de Deus, por que não somos deuses a nos perpetuar infinitamente na existência? E por que Deus não se arrepende de nada, mas nós nos arrependemos de muitas coisas? Primeiramente, responderá Espinosa, “a coisa que é causa da essência e da existência de algum efeito deve *diferir* de tal efeito tanto em razão da essência (*ratione essentiae*), quanto em razão da existência (*ratione existentiae*)”<sup>212</sup>. De fato, do ponto de vista da existência eterna de Deus, a conjugação infinita de corpos não exprime outra coisa senão a essência e, conseqüentemente, a potência absoluta de Deus. Nela, cada corpo existente convém com todos os outros corpos, na medida em que todos eles exprimem, conjuntamente, a extensão de Deus, atributo infinito em seu gênero o qual não podemos negar-lhe. Nesse sentido, todos os corpos existentes não só existem em Deus, enquanto modos finitos existentes, como também exprimem a potência de Deus, enquanto afirmação absoluta do existir exprimida sob um mesmo atributo. Por outro lado, do ponto de vista da existência de Deus em ato, cada corpo só existe em dado instante porque antes existiu outro que o determinou a assim existir, que foi determinado por outro a existir de determinada maneira, etc., isto é, segundo uma ordem infinita de

---

<sup>211</sup> Aqui podemos considerar que Espinosa demonstra a proposição 4 da *Ética III* em termos estritamente lógicos, no sentido de estabelecer que se a definição da essência de uma coisa envolvesse alguma coisa que negasse sua existência, haveria contradição. “Em termos estritamente lógicos, é impossível que a *definição* da essência de uma coisa a afirme e a negue e, por conseguinte, é logicamente impossível que uma coisa tenha nela mesma a causa de sua destruição, pois sua definição a afirma e não a nega” (CHAUI, M., *op. cit.*, p. 175, grifo da autora). Em outros termos, se seguiria da necessidade da essência de Deus algo que exprime uma essência mas que envolve negação, o que seria absurdo. Pois “ao que é absolutamente infinito, à sua essência pertence tudo o que exprime uma essência e não envolve negação” (E I, def. 6 exp.). Todavia, conforme nos mostra Macherey, não se trata apenas de uma questão de lógica, mas sobretudo de um problema existencial: “dans la démonstration de la proposition 4, Spinoza justifie sa thèse en disant que ‘la définition d’une chose quelconque affirme l’essence de cette même chose, mais ne la nie pas, ou pose l’essence de la chose mais ne l’ôte pas’ (...) et nous sommes bien ici au plus près de l’énoncé d’un problème de logique, qui concerne des essences en tant que celles-ci sont fixées une fois pour toutes à travers des définitions auxquelles elles ne peuvent évidemment pas contrevenir; mais lorsque cette même thèse est reprise dans la démonstration de la proposition 6, elle est présentée de la manière suivante : ‘ Et aucune chose n’a rien en soi par quoi elle puisse être détruite, ou qui ôte son existence’ (...), et alors, la référence à l’existence prenant la place de la référence à l’essence, il ne s’agit plus du tout d’une question de logique mais, à la lettre d’un problème existentiel.” (MACHEREY, Pierre. *Introduction à l’Éthique de Spinoza*: la troisième partie: la vie affective. 1.ed. Paris: PUF, 1995, p. 74).

<sup>212</sup> E I, 17 esc., p. 81.

causas corpóreas pela qual concebemos cada um deles não só enquanto corpo existente na natureza, mas, simultaneamente, enquanto essência singular produzida por Deus. No entanto, ainda que convenha com todo outro corpo em razão de essência, enquanto modificações finitas do atributo extensão, cada corpo difere de todo outro tanto em razão de essência quanto em razão de existência: em razão de essência, na medida em que cada corpo se segue de uma mesma e única ordem infinita de modos finitos da extensão, e neste sentido podemos dizer que ele se constitui como coisa singular extensa<sup>213</sup>; e em razão de existência, na medida em que cada corpo se distingue de todo outro por sua razão de movimento e de repouso<sup>214</sup>. Para sermos mais precisos, Espinosa entende que cada corpo existente difere de todo outro, em razão de essência, na medida em que afirma uma determinada força de existir, isto é, exprime uma determinada quantidade de realidade; e, em razão de existência, na medida em que envolve uma determinada proporção de extensão.<sup>215</sup>

Viver é sentir e experimentar um corpo, até o momento de sua inteira destruição. Esse corpo convém com todos os outros na medida em que possui partes extensas pelas quais estabelece relações de concordância, comunicação e constância de movimentos com os demais. Porém, mais do que envolver propriedades universais comuns a todos os corpos, enquanto existe ele envolve uma quantidade de realidade pela qual se distingue de todo outro. Espinosa nos incita a *refletir sobre a vida* sem tentar encerrá-la numa certa quantidade de tempo (isto é, na duração), conduzindo-nos a percebê-la em termos de *proporcionalidade*: devemos nos considerar coisas singulares finitas não tanto por gozarmos de um corpo que se constitui enquanto quantidade de comprimento, largura e profundidade delimitados por uma figura própria, mas sobretudo por exprimirmos uma força de existir que tem certa proporção com a de Deus<sup>216</sup>, ainda que,

---

<sup>213</sup> “Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm uma existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular” (E II, def. 7).

<sup>214</sup> E II, 13 lema 1.

<sup>215</sup> Para Deleuze, “a produção dos modos se faz por diferenciação. Mas trata-se então de uma diferenciação puramente quantitativa (...) Sem dúvida, o número convém melhor aos seres de razão do que aos próprios modos. Só que a distinção modal é quantitativa, mesmo que o número exprima mal a natureza dessa quantidade. (...) Os modos de um mesmo atributo não se distinguem pelo seu nível, pela sua proximidade ou pelo seu distanciamento de Deus. Eles se distinguem quantitativamente, pela quantidade ou capacidade de sua essência respectiva, que participa sempre diretamente da substância divina” (DELEUZE, G. *Espinosa e o problema da expressão*. 1.ed. São Paulo: Editora 34, 2017, pp. 202-3).

<sup>216</sup> “Falo, insisto, da existência das coisas singulares enquanto são em Deus. Pois, ainda que cada uma seja determinada por outra coisa singular a existir de maneira certa, todavia a força pela qual cada uma persevera no existir segue da necessidade eterna da natureza de Deus” (E II, 45 esc.). Sobre a concepção

paradoxalmente, de maneira infinitamente desproporcional. Deus não pode morrer, nem se arrepender. Por ser força produtora de tudo o que existiu, existe e existirá, isto é, afirmação absoluta de existir, nada pode mudá-lo – nem ele mesmo. Nós, no entanto, estamos sempre sujeitos a mudanças. Não podemos nos conceber senão enquanto corpo existente em meio à Natureza, que contém em si força de existir suficiente para nos variar infinitamente. Daí a desproporção entre nós e Deus. Nossa força de existir tende naturalmente a se exprimir enquanto afirmação parcial na existência, pois há sempre outro corpo a determinar e a limitar a quantidade de força de existir que exprimimos num dado instante. Por isso mesmo, nos arrependemos, ou morreremos...

Efetivamente, enquanto dura, nosso corpo envolve ora uma maior, ora uma menor quantidade de movimento, razão de movimento (*ratione motûs*) pela qual ele se distingue de todo outro. Ele só pode ser pensado enquanto corpo composto de muitíssimos corpos, muitíssimos diversos, unidos entre si de tal maneira que comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa (*motûs suos certâ quâdam ratione*). Enquanto comunicam seus movimentos entre si segundo essa proporção certa, esses corpos só podem ser pensados como partes pertencentes à sua essência<sup>217</sup>. Essa proporção certa de movimento, destarte, não é senão sua razão de essência, ou ainda, aquilo que nos constitui enquanto corpos individuais<sup>218</sup>. Mas, para Espinosa, todo corpo em movimento deve ser determinado ao movimento por outro corpo, que também foi determinado pelo movimento de outro corpo, etc.<sup>219</sup> De maneira que a razão de movimento que constitui nosso corpo, num dado instante, implica uma ordem infinita de outras razões de movimento, que não constitui outra coisa senão sua perfeição, ou ainda, sua essência “enquanto existe e opera de maneira certa, sem que se considere sua duração”<sup>220</sup>. Essa razão de movimento, portanto, é também uma razão de existir. Enquanto causa do movimento da Natureza inteira, Deus é necessariamente causa dessa ordem infinita de razões de movimento. E, enquanto ordem infinita de modos finitos, ela não exprime senão nossa força de existir: portanto, essa força de existir é o que define tanto nossa essência quanto nossa existência em ato. Todavia, quando consideramos a Natureza inteira, há sempre outro corpo a limitar o movimento

---

do corpo em termos de uma figura própria definida por uma certa quantidade de extensão, cf. E I, 15 esc., p. 69.

<sup>217</sup> E II, 24 dem.

<sup>218</sup> E II, def. que se segue da prop. 13.

<sup>219</sup> E II, lema 2 que se segue da prop. 13.

<sup>220</sup> E IV, pref., p. 379.

do nosso, do contrário perduraríamos em movimento contínuo e infinito; e, por outro lado, há sempre outro corpo a determinar o nosso a existir e a operar de uma certa maneira. Logo, há sempre outra ordem infinita de razões de movimento a limitar e a determinar aquela que nos constitui. Segue-se então que, tanto em razão de existência quanto em razão de essência, não podemos nos conceber senão enquanto coisa singular finita e necessária – ou melhor, coagida<sup>221</sup>. Portanto, enquanto Deus é a afirmação absoluta da existência, nós não somos senão uma afirmação parcial na existência, que, em alguma medida, envolve negação: “ser finito é deveras negação parcial”<sup>222</sup>.

Para Espinosa, Deus é infinito em sentido positivo. Nada de desfazer obra feita, nada de desfazer-se no infinito. Ele não é senão afirmação absoluta da existência. Daí que não possa se matar, nem se arrepender. Pois se mudasse em razão de existência, também mudaria em razão de essência, o que é absurdo<sup>223</sup>. Deus, ou seja, a Natureza é sempre uma e a mesma, conjunção infinita de corpos que contém em si uma quantidade absoluta de movimento, que se impõe a cada corpo existente. Na *Carta 32*, Espinosa esclarecerá que cada corpo convém a todo outro enquanto estabelece com eles uma ação recíproca constitutiva de um “modo determinado de existência e ação” que se impõe simultaneamente a todos, “sustentando o movimento e o repouso no universo inteiro uma relação constante”<sup>224</sup>. Sob a perspectiva da eternidade, a totalidade dos encontros que se passam na natureza envolve, a cada instante, o movimento infinito do universo. Exprime-se assim, sob o atributo extensão, uma força absoluta de existir, ou seja, a potência absoluta de Deus. E é neste sentido que a Natureza inteira não é senão “um Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mudança no Indivíduo inteiro”<sup>225</sup>. Sob a perspectiva da duração, no entanto, ela se faz como um corpo em perpétua destruição. Cada corpo envolve uma quantidade finita de movimento, que pode, ou não, variar ao encontro de outros corpos. E como cada um deles exprime, de maneira certa e determinada, a potência de Deus, cada um desses encontros constitui uma das infinitas variações da potência absoluta de Deus, isto é, uma certa quantidade da força absoluta de existir.

---

<sup>221</sup> E I, def. 2 e 7.

<sup>222</sup> E I, 8 esc. 1.

<sup>223</sup> E I, 20 e seu cor. 2.

<sup>224</sup> Carta 32 in: SPINOZA. “Correspondência completa” in: GUINSBURG, J. (et. al.). Spinoza: obra completa II, p. 166.

<sup>225</sup> E II, 13 esc., p. 161.

Diferentemente de Deus, somos finitos. Duramos até certo tempo. Enquanto isto, existimos em meio a outros corpos, com os quais encontramos ao acaso. Por exercer seu poder infinito sobre nós, a Natureza nos faz variar ao infinito<sup>226</sup>. Daí que, hora ou outra, a morte ou o arrependimento advenham. Não podemos negar que um dia morreremos, nem que no futuro nos arreprenderemos. Estamos em contínua mudança, por sermos corpo sujeito a variar ao infinito. Para Espinosa, nós que agora necessariamente existimos não podemos nos conceber senão enquanto entes finitos, do contrário seríamos tão ou mais potentes do que a Natureza inteira, o que é absurdo<sup>227</sup>. Nossa existência, então, envolve negação. Todavia, essa negação não decorre de nossa essência. Nada outro pertence à nossa essência senão aquilo que põe nossa existência, e existir é uma potência, algo que decorre da necessidade da essência de Deus. É nesse sentido que podemos dizer que nossa essência não nega a si mesma, e se constitui enquanto afirmação indefinida na duração, força de existir que não envolve nenhum tempo finito. Mas em razão da desproporção que temos com o Universo, somos reduzidos à finitude. Somos sempre coagidos, sempre limitados: “o *finito* é bem limitado e determinado: limitado em sua natureza, por outra coisa de mesma natureza; determinado na sua existência, por alguma coisa que lhe nega a existência, em determinado momento e lugar”, dirá Deleuze<sup>228</sup>. Pois, como vimos, enquanto existimos, o que define nossa essência é um corpo constituído por uma razão de movimento, que, por sua vez, implica uma ordem infinita de razões de movimento. Dado um movimento corpóreo nosso, há sempre outro corpo que o causou; e, por outro lado, há sempre outro corpo a limitá-lo. Essa razão de movimento que nos constitui, conseqüentemente, implica uma ordem motora infinita que a coage e a limita. Daí que seja razão certa de movimento. Não podemos negar que a Natureza inteira possa variá-la, por conter em si uma quantidade absoluta de movimento: isto é, dado um movimento nosso, podemos sempre imaginar outro movimento a negá-lo em alguma medida. Logo, diferentemente de Deus, não podemos negar que mudamos tanto em razão de essência quanto em razão

---

<sup>226</sup> Na *Carta 32*, Espinosa entenderá que “todo corpo, na medida em que sofre uma modificação, deve ser considerado como uma parte do Universo, como se acordando com um corpo e como ligado às outras partes. E visto que a natureza do Universo não é limitada (...), mas absolutamente infinita, *suas partes sofrem de uma infinidade de maneiras a dominação que exerce sobre elas um poder infinito e sofrem variações ao infinito*” (*op. cit.*, p. 166, grifos nossos).

<sup>227</sup> E I, 11 dem. altern. 2.

<sup>228</sup> DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 96. Um pouco mais adiante, o filósofo continua: “O modo existente finito é limitado na sua essência e determinado na sua existência. A limitação é relativa à sua essência, enquanto a determinação, à existência: as *duas figuras do negativo*” (*idem*, grifos nossos).

de existência, o que não implica contradição<sup>229</sup>. Mas, nem por isso, morrer ou se arrepender estão em nosso poder. “Ninguém, insisto, tem aversão aos alimentos ou se mata pela necessidade de sua natureza, mas apenas coagido por causas exteriores”<sup>230</sup>. E, por outro lado, o arrependimento, concebido enquanto “recompensa que segue à obra”, não é senão “uma consequência que dela decorre tão necessariamente como decorre da natureza de um triângulo que seus três ângulos sejam iguais a dois retos”<sup>231</sup>. Podemos então concluir que morremos ou nos arrependemos ao encontro de uma causa motora potente o suficiente para se impor e causar variações desproporcionais à nossa força de existir, negando-a em alguma medida.

## 2.2 Arreperder-se é julgar a si mesmo imaginando o julgamento do outro

Dessa forma, Espinosa alterará radicalmente a maneira como refletimos sobre os atos que realizamos durante nossa vida e, conseqüentemente, aqueles dos quais nos arrependemos. Não devemos recair no erro de encerrar nossa vida a uma certa quantidade de tempo, limitando-a àquele estreito círculo de acontecimentos que se passam com nosso próprio corpo. A vida é maior do que isso: enquanto parte da natureza, ela é parte da Natureza inteira. Existimos até uma certa quantidade de tempo, de fato. Nosso corpo impõe limites à maneira como experimentamos e percebemos a vida, sem dúvida. Mas, durante ela, cada movimento que realizamos implica movimentos na Natureza inteira. Ora, não podemos reduzir essa reflexão a nós, já que as coisas existentes na ordem natural também causam movimentos em nós, submetendo nosso corpo a um determinado estado de forças. Em meio a essa correlação de forças, vivemos, afirmando, tanto quanto podemos, nossa força de existir, numa luta danada. Todavia muitas vezes o mundo é mais forte do que nós, nos arrasta para lá e para cá, deixando-nos sem qualquer horizonte, ignorantes de nós mesmos<sup>232</sup>. Na verdade, raramente agimos. Em razão da desproporção entre nossa potência e a potência da Natureza inteira, tendemos a viver em meio a um maremoto contínuo de paixões. Podemos então compreender por que, muitas vezes, vemos o melhor mas fazemos o

---

<sup>229</sup> Pois não decorre de outra coisa senão da necessidade da essência de Deus, da qual devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (Cf. I, 16).

<sup>230</sup> E IV, 20 esc.

<sup>231</sup> Carta 21, *op. cit.*, p. 131.

<sup>232</sup> No prefácio do TTP, Espinosa dirá: “a maioria dos homens se ignoram a si próprios” (TTP, pref., p. 5).

pior, e depois nos arrependemos. Existem coisas fortes o suficiente para nos submeter a forças contrárias a nós mesmos, induzindo-nos a agir contrariamente àquilo que até então desejávamos. Porque, antes de mais nada, isso depende da maneira como o mundo nos afeta, e não de qualquer ato deliberativo de nossa vontade. Da mesma forma que o mundo é forte o suficiente para nos destruir, ele é forte o suficiente para nos levar a agir contrariamente aos nossos melhores desejos, e nos arrepender disto depois.

Com efeito, para Espinosa, “Coisas são de natureza contrária, isto é, não podem estar no mesmo sujeito, enquanto uma pode destruir a outra”<sup>233</sup>. Quando uma coisa destrói a outra, efetivamente, ela afirma sua força de existir em detrimento da força de existir da outra, negando-a. Nesses encontros, as coisas não deixam de exprimir uma variação quantitativa da potência de Deus, no entanto, elas o fazem de maneira inversamente proporcional: quanto maior a força de existir de uma, menor a da outra, e vice-versa. Por esta razão, elas não podem estar no mesmo sujeito. Toda coisa “opõe-se (...) a tudo que pode tirar-lhe a existência, e por isso, o quanto pode e está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser”<sup>234</sup>, concluirá o filósofo. Ora, como todas as coisas existentes exprimem de maneira certa e determinada a potência de Deus e, por outro lado, da necessidade da natureza de Deus se seguem infinitas coisas em infinitos modos, resulta que não “existe nada de cuja natureza não se siga algum efeito”<sup>235</sup>. Consequentemente, toda coisa singular, enquanto modo finito que se segue de uma ordem infinita de modos finitos, exprime, de maneira certa e determinada, a potência de Deus não só enquanto essa ordem infinita constitui a existência de um sujeito em ato, mas sobretudo enquanto dela se seguem efeitos certos e determinados. Ou seja, enquanto existe, essa coisa afirma uma determinada força de existir não só opondo-se a tudo o que pode retirar sua existência, mas sobretudo afirmando-se enquanto causa de efeitos no mundo. Ela assim atualiza aquela ordem infinita de modos finitos, de sorte que seu esforço de perseveração na existência não pode ser concebido senão como uma atualização de sua essência singular. Daí a “potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, ou sozinha ou com outras, ela faz [age] ou esforça-se para fazer algo (...) não é nada além da essência dada da coisa, ou seja, sua essência atual”<sup>236</sup>. E ainda que a essência de uma coisa singular não envolva existência, esse esforço se dá de

---

<sup>233</sup> E III, 5.

<sup>234</sup> E III, 6 dem.

<sup>235</sup> Cf. E I, 36 e sua dem.

<sup>236</sup> Cf. E III, 7 e sua dem.

maneira contínua e indefinida, na medida em que envolve uma força infinita de existir que não se segue de outra coisa senão da natureza de Deus: logo, “se não for destruída por uma causa externa, ela prosseguirá no existir pela mesma potência pela qual agora existe”<sup>237</sup>.

Dessa forma, quando considerada em si mesma, enquanto essência singular produzida por Deus, cada coisa singular afirma uma força infinita de existir, que se exprime como um esforço contínuo de perseveração na existência: ela assim se define como uma afirmação na existência que não envolve qualquer negação. Mas, sob a perspectiva da duração, enquanto coisa existente em meio à natureza, ela se define como afirmação que é variável, por encontrar outra força de existir que a nega em alguma medida. Quando encontra com coisas de natureza contrária à sua, ela esforça-se, tanto quanto está em suas forças, para opor-se a elas. Quando não, ela encontra com aquelas que convêm à sua natureza, podendo compor um sujeito que afirma uma força de existir ainda maior. Isto dependerá da coesão que elas mantêm entre si: por “coesão das partes” (...) “entendo simplesmente que as leis ou a natureza de cada parte se ajustam de tal maneira às leis da natureza de outra que não pode haver aí contrariedade entre elas”<sup>238</sup>. Sobre esses encontros entre coisas que convêm entre si ou não, Deleuze dirá: “tudo aqui é luta de potências”<sup>239</sup>. Nela, toda coisa singular, enquanto esforça-se por perseverar na existência, produz efeitos pelos quais ora age, ora padece:

“Digo que *agimos* quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é (...), quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser entendido clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que *padeçemos* quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial”<sup>240</sup>.

Aqui, seja quando encontra coisas de natureza contrária e opõe-se, seja quando encontra coisas que convêm à sua natureza e afirma-se ainda mais, uma dada coisa singular pode ser considerada apenas causa parcial de um efeito, o que envolve negação. Convir com a ordem natural, portanto, não necessariamente é agir. Em outras palavras, toda vez que uma coisa singular encontra coisas que a levam a variar sua força de existir, fazendo-a produzir efeitos que não dependem unicamente dela, ela padece; e, por outro lado, toda

---

<sup>237</sup> Cf. E III, 8 dem.

<sup>238</sup> SPINOZA. Carta 32, *op. cit.*, p. 165.

<sup>239</sup> DELEUZE, G. (2002), *op. cit.*, p. 105.

<sup>240</sup> E III, def. 2, grifos nossos.

vez que dela se seguem efeitos que não dependem de outra coisa senão dela mesma, enquanto afirma uma mesma força de existir, ela age. As coisas que convêm mas que não conservam entre si um máximo de conveniência possível não podem constituir uma mesma coisa singular, pois limitam-se e coagem-se em alguma medida. Duas ou mais coisas só podem ser consideradas “partes de um certo todo, todas as vezes que sua natureza se ajusta à das outras partes, de modo que haja tanto quanto possível acordo entre elas”; por outro lado, todas as vezes que elas “não se ajustam umas às outras, cada uma delas forma em nosso espírito uma ideia distinta e deve ser, em consequência, considerada como um todo e não como uma parte”<sup>241</sup>. Resulta disto que uma coisa afirma uma maior força de existir não por perdurar mais tempo na existência, mas sim quando convêm maximamente com a ordem natural: ou seja, é enquanto conserva um máximo de conveniência consigo mesma que ela exprime uma força singular de existir, existindo enquanto potência capaz de produzir efeitos singulares na existência. Só então podemos propriamente dizer que ela afirma-se maximamente na existência, isto é, age.

A cada instante, como vimos, nosso corpo se diferencia dos demais não só por envolver uma determinada proporção de movimento e repouso, mas sobretudo por afirmar uma determinada força de existir: ou mais precisamente, ele se diferencia do resto da Natureza por exprimir uma quantidade de realidade. Podemos assim dizer que ele exprime a potência de Deus de maneira certa e determinada. A quantidade de realidade que exprimimos num dado instante é proporcional à aptidão de nosso corpo afetar ou ser afetado por outros corpos: quanto mais convivemos com a ordem natural dos corpos, maior é a quantidade de realidade que exprimimos – mais afetamos, e menos somos afetados; quanto menos convivemos, menor é essa quantidade de realidade – menos afetamos, e mais somos afetados. De modo que é essa aptidão o que determina a potência de agir do nosso corpo, atingindo o seu máximo quando ele convém maximamente com a ordem natural dos corpos. Na prática, quando encontramos corpos que contrariam essa potência, ela se realiza como um esforço de oposição que envolve forças de existir inversamente proporcionais entre si; por outro lado, quando encontramos corpos que convêm com ela mas não tanto quanto possível, ela realiza-se como um esforço de afirmação na existência que é limitado, na medida em que envolve forças de existir proporcionais que se limitam de alguma maneira. E só quando encontramos corpos com os quais nossa força de existir convém o máximo possível, nos

---

<sup>241</sup> Carta 32, *op. cit.*, p. 165.

afirmamos maximamente na existência e agimos. Contudo, ressalta Chantal Jaquet, “*agere*”, na *Ética*, comporta “um sentido largo e um sentido restrito”:

“Agir é produzir efeitos, seja como causa total, seja como causa parcial. Nesse caso, a potência de agir engloba tanto as ações quanto as paixões. ‘*Agere*’, em sentido restrito, tal como enunciado na definição 2 da *Ética* III, é produzir efeitos de que se é causa adequada. Neste caso, a potência de agir remete unicamente às ações. ‘*Agere*’ em Espinosa tem portanto um sentido mais largo que ‘*actio*’”<sup>242</sup>.

As ações que realizamos durante a vida, de fato, envolvem tanto uma quantidade de movimento quanto uma quantidade de força de existir, pela qual é definida a potência de agir do nosso corpo. No entanto, esta potência não necessariamente exprime uma ação, pois, enquanto partes da natureza, tendemos a ser afetados pelos corpos que encontramos na ordem natural. Agir, muitas vezes, não é senão padecer; e padecer é submeter-se a uma paixão. Na verdade, concluirá Espinosa, vivemos submetidos às paixões<sup>243</sup>.

Para Espinosa, o arrependimento é uma paixão, isto é, ele só pode dar-se quando nossas ações não convêm com a ordem natural. Na *Ética*, ele será definido como “a Tristeza conjuntamente à ideia de um feito que cremos ter realizado por um decreto livre da Mente”<sup>244</sup>. Até aqui, com efeito, consideramos a nós mesmos somente enquanto corpo em meio a uma natureza hostil, que se impõe a cada movimento nosso. Estritamente falando, jamais nos arrependemos quando agimos. Agir, neste sentido estrito, é convir maximamente com a ordem natural. Enquanto convém-se maximamente com a ordem natural, afirma-se maximamente sua força de existir exprimindo um máximo de realidade (ou perfeição), o que não envolve negação. Para Espinosa, “quanto mais uma coisa tem perfeição, mais ela participa, efetivamente, da divindade e mais exprime a perfeição de Deus”<sup>245</sup>. E tal como Deus não se arrepende de nada por não existir nada que negue sua existência, não nos arrependemos quando estritamente agimos porque destarte nada nega nossa força de existir. No limite, agir é convir maximamente com a Natureza inteira, logo, consigo mesmo. Todavia, falando

---

<sup>242</sup> JAQUET, C. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, pp. 129-130.

<sup>243</sup> O “homem está sempre necessariamente submetido a paixões” (E IV, 4 cor.).

<sup>244</sup> E III, def. dos afetos 27, p. 353.

<sup>245</sup> Carta 19, *op. cit.*, p.109.

em sentido mais amplo, de um ato pode se seguir o arrependimento. Pois todo ato pelo qual nosso corpo não convém, em alguma medida, com a ordem natural envolve negação; por isso afirmamos uma força de existir menor do que antes, opondo-nos a uma ou mais coisas que nos contrariam; conseqüentemente, enquanto coagidos e limitados por outra coisa, padecemos tendo a potência de agir de nosso corpo diminuída. Ora, não somos só corpo em meio à natureza, somos também mente a perceber o que se passa com nosso corpo. Quando agimos sem convir minimamente com a ordem natural, a mente padece uma mudança pela qual passa a uma perfeição menor. Enquanto nosso corpo tem sua potência de agir diminuída, nossa mente tem uma ideia pela qual afirma a existência de nosso corpo, porém menos do que antes. Daí que seja uma ideia que exprime uma afirmação que envolve negação. E por ter consciência de si enquanto afirma a existência do corpo, essa ideia não pode ser concebida senão como um decreto livre da mente, isto é, “afirmação que a ideia, enquanto é ideia, envolve”<sup>246</sup>. Trata-se de uma ideia inadequada de si mesmo pela qual se contempla a própria impotência. Portanto, quando agimos sem convir com a ordem natural, pode dar-se uma tristeza que não implica a ideia de qualquer outra causa senão nós mesmos, isto é, o arrependimento.

Efetivamente, além de sentirmos e experimentarmos um corpo que afeta e é afetado de inúmeras maneiras, pensamos. E “não sentimos nem percebemos nenhuma coisa singular além de corpos e modos de pensar”<sup>247</sup>. Conforme demonstramos no capítulo 1, num mesmo indivíduo não pode existir um modo de pensar sem que exista antes a ideia da coisa que o implica; daí se pode deduzir que o objeto da ideia que constitui a mente, num dado momento, só pode ser o corpo, ou seja, a mente é a ideia do corpo<sup>248</sup>. Ela “não é nem uma substância, nem um receptáculo, nem uma faculdade”, não sendo “nada além da percepção, ou, mais exatamente, do conceito, que o homem se faz de seu corpo – e, por extensão, do mundo exterior –, através dos diversos estados que o afetam”<sup>249</sup>. Por ser ideia que exprime um corpo que afeta e é afetado de uma infinidade de maneiras, nossa mente não pode perceber a si mesma, o seu corpo e os corpos que o afetam senão por meio das ideias das afecções pelas quais ele é afetado<sup>250</sup>. Esta é a razão pela qual tendemos a limitar a percepção da vida aos acontecimentos que

---

<sup>246</sup> E III, 2 esc., p. 247.

<sup>247</sup> E II, ax.5.

<sup>248</sup> Cf. E II, 13 dem.

<sup>249</sup> JAQUET, *op. cit.*, p. 22.

<sup>250</sup> Cf. E II, 19, 23 e 26.

se passam no corpo, ignorando que, enquanto parte da natureza, ele causa movimentos na Natureza inteira. Infinitesimais, sem dúvida. Não obstante, para Espinosa, a essência da mente se constitui não só quando ela tem uma percepção de seu objeto, e é passiva, mas também quando forma o conceito do mesmo, e é ativa. No primeiro caso, ela se constitui enquanto ideia da afecção do corpo num dado instante, percebendo-o por uma ideia que indica um estado do corpo no qual ele não necessariamente convém com a ordem natural dos corpos. No segundo caso, ela se constitui enquanto ideia que exprime a ordem infinita das ideias dos corpos que determinam a existência de seu corpo em ato, formando dele um conceito enquanto convém maximamente com a ordem natural dos corpos. No primeiro caso, a essência da mente se constitui enquanto ideia inadequada, e exprime uma paixão; no segundo, enquanto ideia adequada, e exprime uma ação: segue-se então que “as paixões não são referidas à Mente senão enquanto tem algo que envolve negação, ou seja, enquanto considerada como parte da natureza que não pode ser clara e distintamente percebida por si sem as outras”<sup>251</sup>.

Ora, como vimos, cada corpo exprime uma quantidade da força de existir que se constitui como um esforço contínuo de perseveração na existência, seja enquanto age e é causa de efeitos que não podem ser compreendidos senão por ele, seja enquanto padece e é causa de efeitos que envolvem outros corpos. Logo, enquanto ideia do corpo, nossa mente exprime uma força de existir que se constitui como um esforço contínuo de perseveração na existência, seja enquanto age, seja enquanto tem paixões, de modo que ela pode ser propriamente definida como uma “força pensante”<sup>252</sup>. Como a mente tem consciência de si pelas ideias das afecções do corpo, ela tem consciência do seu esforço, seja enquanto o corpo produz afecções nos outros corpos, seja enquanto ele padece de afecções produzidas por outros corpos<sup>253</sup>. Donde, “o que é primeiro e principal no esforço de nossa Mente (...) é afirmar a existência de nosso Corpo”<sup>254</sup>. Enquanto ideia, esse esforço pode envolver uma afirmação, enquanto exprime uma ideia adequada do corpo, ou uma negação, enquanto exprime a ideia inadequada do corpo. Espinosa assim o definirá como vontade, a volição singular que toda ideia enquanto ideia envolve<sup>255</sup>. E enquanto afecção da essência humana, isto é, enquanto força de existir que se afirma de

<sup>251</sup> E III, 3 e seu esc. Para a distinção entre percepção e conceito cf. II, def.3.

<sup>252</sup> CHAUI, M. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2011, p. 77.

<sup>253</sup> E III, 9 e sua dem.

<sup>254</sup> E III, 10 dem.

<sup>255</sup> Cf. III, 9 esc. e II, 49, respectivamente.

maneira certa e determinada na existência, esse esforço será definido como apetite ou desejo. Ele compreende “quaisquer esforços, ímpetos, apetites e volições de um homem que, segundo a variável constituição do mesmo (...) são variáveis e não raro tão opostos uns aos outros que ele é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se”<sup>256</sup>. Por isso, concluirá Espinosa, “não nos esforçamos, queremos, apeteçemos, nem desejamos nada porque o julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apeteçemos e desejamos”<sup>257</sup>.

Para Espinosa, julgamos tudo por nossos desejos e tudo o que desejamos julgamos bom. Por nos esforçarmos para afirmar-nos no mundo, desejamos, tanto quanto podemos, convir com a ordem natural e julgamos boa toda ação que nos conduza a isso. No entanto, hora ou outra, encontramos uma coisa capaz de produzir em nós desejos contrários, logo, a nos fazer julgar boa uma ação antes julgada má. Mas há também desejos que determinam em nós um julgamento tão inadequado das coisas, que podemos realizar uma ação boa julgando-a imaginariamente má, mesmo na ausência de uma coisa que nos faça agir contra nossos próprios desejos. Com efeito, quando agimos sem convir com a ordem natural, a existência de nosso corpo é negada em alguma medida. Enquanto se dá uma força de existir inversamente proporcional à sua, ele se esforça, tanto quanto pode, por perseverar na existência, opondo-se àquilo que o nega. E como a mente é ideia do corpo, enquanto envolve a existência atual do corpo ela se esforçará por afirmar essa existência negando, tanto quanto pode, a ideia que lhe é contrária<sup>258</sup>. Ela assim se exprime enquanto força de existir que se constitui como esforço de oposição, e tem consciência deste esforço. Ou seja, ela tem de si, de seu corpo e dos corpos que o negam uma ideia inadequada, que não exprime senão uma afirmação parcial na existência. Enquanto ideia, essa ideia exprime uma vontade, volição singular que envolve, simultaneamente, a afirmação da existência atual de nosso corpo e a negação dos corpos que agora o negam; e, por outro lado, enquanto afecção de essência, ela exprime um desejo determinado por algo contrário a nós. Pois bem, para Espinosa, por desejarmos uma coisa a julgamos boa, conseqüentemente, julgamos boa toda ação que desejamos realizar, e má, toda aquela que temos aversão em realizar. Pois o desejo não exprime senão uma afecção de essência, isto é, uma afirmação parcial na existência da qual segue aquilo que serve à nossa conservação e, por isso, somos

---

<sup>256</sup> E III, def. dos afetos 1 e sua exp.

<sup>257</sup> E III, 9 esc.

<sup>258</sup> Cf. E III, 11 esc.

determinados a fazê-lo<sup>259</sup>. Poderíamos então dizer que realizamos uma ação que julgamos má somente quando nos encontramos com algo capaz de produzir em nós desejos contrários entre si. Para Ulysses Pinheiro, “algo de externo causa no agente uma disposição para agir contra seus melhores interesses (...) isso que é externo, porém, não é uma mera força mecânica cega, mas causa um afeto nesse indivíduo, gerando nele uma falsa aparência do bem”<sup>260</sup>. Vemos o melhor mas fazemos o pior, por conseguinte, ao encontrarmos algo capaz de produzir em nós afetos contrários. Precisamente, este caso se dá quando somos mobilizados pelo ódio, como mostraremos mais adiante. Por desejarmos fazer tudo o que imaginamos nos alegrar, julgamos boa toda ação que afaste ou destrua uma coisa odiada – ainda que depois de feita ela possa nos entristecer, levando-nos a julgá-la má. Não obstante, também pode acontecer que se constitua em nós uma tal disposição de ânimo que nos faça julgar nossas ações por uma falsa aparência do mal. Desejamos tanto alegrar nossos semelhantes, julgando boa toda ação que imaginamos agradá-los, que entristecemos só de imaginar que fizemos o que não agrada, passando a julgar má uma ação antes julgada boa. Podemos, assim, ver o melhor mas fazer o pior em razão de um julgamento imaginário pelo qual julgamos nossas ações imaginando o julgamento do outro. Para nós, justamente, o arrependimento é a tristeza pela qual esse julgamento imaginário do outro se constitui como julgamento propriamente nosso.

Para Espinosa, assim como cada corpo difere de todo outro por conter certa quantidade de realidade, as ideias também diferem entre si: “uma é superior e contém mais realidade do que a outra, conforme o objeto de uma seja superior e contenha mais realidade do que o objeto da outra”<sup>261</sup>. Ora, o objeto que constitui a mente não é senão um corpo existente em ato. Enquanto afeta e é afetado por outros corpos, cada corpo se diferencia dos demais não só por envolver uma determinada quantidade de movimento, mas sobretudo por exprimir uma quantidade de força de existir, ou mais especificamente, uma quantidade infinitesimal de realidade pela qual é definida sua potência de agir. A mente assim tem uma ideia que envolve ou um máximo de afirmação do corpo na existência (ideia adequada), ou uma afirmação parcial do mesmo (ideia inadequada). Tudo dependerá do quanto seu corpo é apto a afetar ou ser afetado

---

<sup>259</sup> E III, 9 esc.

<sup>260</sup> PINHEIRO, Ulysses. “Servidão e acrasia segundo Espinosa”. *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 14, n. 18, set. 2004, p. 211.

<sup>261</sup> E II, 13 esc., p. 149.

por outros corpos: “quanto mais [seu] Corpo é mais apto do que outros para fazer [agir] ou padecer muitas coisas simultaneamente, tanto mais a sua Mente é mais apta do que outras para perceber muitas coisas simultaneamente”<sup>262</sup>. Donde, a potência de pensar da mente é proporcional à potência de agir do seu corpo, e “o que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir de nosso Corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe a potência de pensar de nossa Mente”<sup>263</sup>. Ao fim da *Ética*, Espinosa concluirá: “esforçamo-nos antes de tudo, nesta vida, para que o Corpo da infância, o quanto sua natureza permite e a isso conduz, transforme-se num outro que seja apto a muitíssimas coisas, e que se refira a uma Mente que seja muito cônica de si, de Deus e das coisas”<sup>264</sup>.

Para Espinosa, quando o corpo encontra corpos que negam sua força de existir, a mente tem uma ideia pela qual exprime uma menor quantidade de realidade; por outro lado, quando ele encontra corpos com os quais convém parcialmente, sua mente tem uma ideia pela qual exprime uma maior quantidade de realidade, não obstante limitada por outra. Dessa forma, vivenciamos nossas paixões: tristeza, no primeiro caso; alegria, no segundo<sup>265</sup>. Cada uma delas não é senão um afeto, isto é, “uma ideia confusa pela qual a Mente afirma de seu Corpo ou de uma de suas partes uma força de existir maior ou menor do que antes e, dada [esta ideia], a Mente é determinada a pensar uma coisa de preferência a outra”<sup>266</sup>. Junto a elas, o desejo compõe o conjunto dos “afetos primários” dos quais “os restantes se originam”<sup>267</sup>. Todavia, se toda ideia implica uma afecção corporal, a mente está sempre determinada, em alguma medida, por causas exteriores. Toda afecção corporal, com efeito, envolve tanto a natureza do corpo quanto a natureza de um ou mais corpos existentes na ordem natural. A mente assim os imagina, constituindo a imagem deles mesmo quando não estão presentes, bastando que o corpo seja afetado da mesma maneira. E por esforçar-se tanto quanto pode por afirmar a existência do corpo, a mente realiza seu esforço de duas maneiras: ou esforçando-se

---

<sup>262</sup> E II, 13 esc., p. 151.

<sup>263</sup> E II, 11.

<sup>264</sup> E V, 39 esc.

<sup>265</sup> “Vemos, assim, que a Mente pode padecer grandes mudanças e passar seja a uma perfeição maior, seja a uma menor, e certamente estas paixões nos explicam os afetos de Alegria e Tristeza. Assim, por *Alegria* entenderei na sequência *a paixão pela qual a Mente passa a uma maior perfeição*. Por *Tristeza*, *a paixão pela qual ela passa a uma perfeição menor*” (E III, 11 esc.). E, para Espinosa, perfeição e realidade não são senão a mesma coisa (Cf. E II, def. 6).

<sup>266</sup> E III, Def. Geral dos Afetos.

<sup>267</sup> E III, 11 esc.

tanto quanto pode por imaginar coisas que aumentam a potência de agir do Corpo<sup>268</sup>; ou ainda, quando se dão imagens de coisas que negam essa potência, esforçando-se tanto quanto pode para recordar das coisas que excluem a existência das mesmas<sup>269</sup>. Se seguirá disso, primeiro, que “a Mente tem aversão a imaginar coisas que diminuem ou coíbem a potência de pensar dela e do Corpo”; e, depois, que o “*Amor é nada outro que a Alegria conjuntamente à ideia de causa externa, e o Ódio é nada outro que a Tristeza conjuntamente à ideia de causa externa*”<sup>270</sup>.

Nessa vida encontramos de tudo, mas o que desejamos mesmo é a alegria. Por julgarmos boa toda coisa que desejamos, julgamos boa toda ação que desejamos fazer. E no afã de julgar que tudo o que fazemos é bom, hora ou outra fazemos o que é ruim. Já alertava Guimarães Rosa: “Querer o bem com demais força, de incerto jeito pode já estar sendo se querendo o mal, por principiar”<sup>271</sup>. Encontramos verdadeira alegria ao imaginar que fazemos o que agrada nossos semelhantes, no entanto, só de imaginar que fizemos o que é reprovável para eles, entristecemos reprovando-nos imaginariamente. Espinosa entenderá que é daí mesmo que se originam nossos arrependimentos, mais especificamente, desse julgamento imaginário que se produz em nós por ignorarmos a diferença que existe entre nosso juízo e o juízo do outro. Com efeito, como vimos, esforçamo-nos tanto quanto podemos para imaginar tudo aquilo que pode nos conduzir à alegria, isto é, esforçamo-nos o quanto podemos para torná-lo existente em ato. Ora, esse esforço não exprime senão a potência de pensar de nossa mente, que por natureza é igual e simultânea à potência de agir de nosso corpo, logo, “esforçamo-nos, absolutamente falando, para que isto exista”<sup>272</sup>. Esforçamo-nos, em suma, para “fazer que aconteça tudo o que imaginamos conduzir à Alegria”<sup>273</sup>. Todo ato que desejamos realizar, então, exprime o desejo de afirmar-se, tanto quanto se pode, na existência. Este desejo, naturalmente, se constitui como desejo de aumentar nossa potência de agir e de pensar, mas não podemos tê-lo sem que a mente tenha consciência de si e da coisa que deseja, já que todo desejo envolve tanto a ideia do estado atual do corpo quanto a ideia da coisa desejada<sup>274</sup>. Todo ato desejado, portanto, se exprime na mente como ideia

---

<sup>268</sup> E III, 12.

<sup>269</sup> E III, 13.

<sup>270</sup> E III, 13 cor. e esc., respectivamente.

<sup>271</sup> ROSA, G., *op. cit.*, p. 19.

<sup>272</sup> E III, 28 dem.

<sup>273</sup> E III, 28.

<sup>274</sup> E II, ax. 3.

inadequada de uma ação, pela qual se toma consciência de si enquanto parte da natureza, a qual não pode ser concebida sem outra<sup>275</sup>. Como vimos, essa ideia inadequada não exprime senão uma vontade, volição singular que toda ideia enquanto ideia envolve. Conseqüentemente, por julgarmos bom tudo o que desejamos, a ideia de uma ação desejada se constitui como um julgamento produzido por nossa imaginação, conforme um certo estado do corpo, pelo qual julgamos boa uma ação desejada. É nesse sentido que Espinosa diz que “os decretos da Mente não são nada outro que os próprios apetites, os quais, por isso, são variáveis de acordo com a variável disposição do Corpo”<sup>276</sup>.

Porém, nessa vida não encontramos só alegria, mas também grandes tristezas. Por mais que nos esforcemos para fazer tudo o que nos alegra, frequentemente, encontramos muita oposição. Para Espinosa, odiamos tudo o que se opõe a esse desejo. No entanto, de tão forte que é nosso desejo, podemos encontrar alegria ao agirmos contra a coisa odiosa. Por isso, mesmo quando cometemos grandes injustiças, podemos julgá-las justas, isto é, fazer o pior vendo-o como melhor, sem arrependimentos. De fato, quando agimos sem convir minimamente com a ordem natural, a existência de nosso corpo é negada. Nos encontramos com algo que diminui nossa potência de agir e de pensar, o que nos entristece. Enquanto envolve a ideia de algo que diminui nossa potência, de uma tal ação se segue o esforço por afirmar a existência atual do corpo. Nos esforçaremos tanto quanto pudermos por negar essa coisa, imaginando aquilo que exclui sua existência. Desejaremos afastá-la ou destruí-la, por odiá-la.<sup>277</sup> Destarte, quanto mais uma coisa se opõe a nós, mais a odiamos e mais desejamos destruí-la. Daí tende a se seguir uma ação feita por ódio, da qual nos alegamos. Na verdade, nem é preciso afastar ou destruir de fato a coisa odiosa para que essa alegria se dê, basta imaginá-lo. Dado que a mente se esforça por afirmar a existência atual do corpo negando a existência daquilo que se opõe a isto, a imagem daquilo que exclui a existência da coisa odiosa é suficiente para estimular esse esforço e causar alegria. Quanto maior o ódio para com essa coisa, maior será essa alegria imaginária<sup>278</sup> e, além disso, maior será o desejo de afastá-la ou destruí-la<sup>279</sup>. Ora, pelo mesmo raciocínio, podemos ainda dizer que nem mesmo é preciso que uma coisa se oponha

---

<sup>275</sup> E III, 3 esc.

<sup>276</sup> E III, 2 esc., p. 245.

<sup>277</sup> E III, 28 e sua dem.

<sup>278</sup> E III, 23 e sua dem.

<sup>279</sup> E III, 37.

verdadeiramente a um feito nosso para a odiarmos. Mais uma vez: basta imaginá-lo. Toda imagem de uma ação nossa, com efeito, não exprime senão um esforço por afirmar a existência do corpo, ou seja, ela se concatena a algo que imaginamos aumentar a potência de agir do nosso corpo; no entanto, quando ela implica a imagem de algo que se opõe a isso, esse esforço não pode dar-se sem ser coibido, o que produz ódio. Sendo assim, podemos até endoidecer de ódio<sup>280</sup>. Desejamos, tanto quanto podemos, realizar tudo o que imaginamos nos causar alegria, mas quando algo se opõe a isto, nos alegraremos destruindo-o imaginariamente ou não<sup>281</sup>. Mas, sem dúvida, a “Inveja, o Escárnio, o Desprezo, a Ira, a Vingança e os outros afetos que são referidos ao Ódio ou dele se originam são maus”<sup>282</sup>. Sabemo-lo: “Tudo que apeteçemos por sermos afetados de ódio é torpe e, na Cidade, injusto”<sup>283</sup>. Pode-se então realizar o pior julgando-o como o melhor, sem qualquer arrependimento. Por julgarmos boa toda ação que desejamos, decerto julgaremos má toda coisa que se oponha a ela. Disto se segue o desejo de fazer mal à coisa julgada má, de maneira que julgaremos boa toda ação produzida por esse ódio, seja ela imaginária ou não<sup>284</sup>. Todavia, trata-se de uma alegria que dificilmente “pode ser sólida e sem conflito de ânimo”<sup>285</sup>.

Entretanto, mais adiante Espinosa admitirá que nosso ódio não se reduz às coisas do mundo, porque podemos sentir ódio até de nós mesmos. Num primeiro momento, ele definirá o arrependimento como a tristeza conjuntamente à ideia de si como causa, o que não deixa de ser uma espécie de ódio a si mesmo. Nos entristece conceber que uma ação nossa causou tristeza no outro, mais ainda quando não concebemos nenhuma outra causa para ela senão nós mesmos. Por isso, num segundo momento, Espinosa definirá o arrependimento como “a Tristeza conjuntamente à ideia de um feito realizado por um decreto livre da Mente”<sup>286</sup>. Com efeito, por nos esforçarmos para fazer tudo o que imaginamos nos levar à alegria, também “nos esforçamos para fazer aquilo que os

<sup>280</sup> “Com efeito, vemos às vezes homens serem afetados por um objeto de tal maneira que, embora não esteja presente, contudo creem tê-lo diante dos olhos; e, quando isto acontece a um homem que não está dormindo, dizemos que ele delira ou endoidece” (E IV, 44, p. 447).

<sup>281</sup> Cf. III, 23, 39 e 40.

<sup>282</sup> E IV, 45 cor. 1.

<sup>283</sup> E IV, 45 cor. 2.

<sup>284</sup> “Por bem entendo aqui todo gênero de Alegria e, além disso, o que quer que conduza a ela, sobretudo o que satisfaz a carência, seja ela qual for. Por mal entendo todo gênero de Tristeza, sobretudo o que frustra a carência. Com efeito, (...) mostramos que não desejamos nada porque o julgamos bom, mas ao contrário, chamamos bom ao que desejamos; e, conseqüentemente, denominamos mau aquilo a que temos aversão; portanto, cada um, por seu afeto, julga, ou seja, estima o que é bom, mau, melhor, pior e, por fim, o que é ótimo e o que é péssimo” (E III, 39 esc.).

<sup>285</sup> E III, 23 esc. e 47.

<sup>286</sup> E III, def. dos afetos 27.

homens veem com alegria”<sup>287</sup>. Toda ação desejada, como vimos, se exprime enquanto ideia de uma afecção que envolve tanto a natureza de nosso corpo quanto a natureza da coisa desejada. Quando essa ideia implica um corpo semelhante, a mente tem de si e de seu corpo uma ideia que envolve uma afecção corpórea semelhante. Sua potência, necessariamente, será aumentada caso essa afecção exprima um aumento da potência de agir do corpo do outro; em caso contrário, ela será diminuída. Contanto que não haja um ódio prévio, nos alegramos com a alegria do outro, nos entristecemos com sua tristeza e, enfim, desejamos o seu desejo. Espinosa chamará isto de *imitação dos afetos*, e deve ser entendida sobretudo como um fenômeno corporal, repetição irrefletida do comportamento de outro.<sup>288</sup> Visto que desejamos fazer tudo o que imaginamos nos alegrar, desejamos igualmente fazer tudo o que imaginamos alegrar nossos semelhantes<sup>289</sup>. Dentre as coisas nas quais encontramos alegria no mundo, perceber-se causa de alegria no outro é uma das principais. Contanto que não o odiemos previamente, só de imaginarmos o que afeta um semelhante de alegria, nos alegramos; daí nos esforçamos para que isso se realize<sup>290</sup>. Quando realizamos uma ação que imaginamos afetar alguém de alegria, somos afetados de alegria tendo consciência de nós como causa, pois tudo que desejamos implica tanto a ideia da coisa desejada quanto a ideia de nós mesmos. Nos imaginamos assim louvados pelo outro, glorificados pelo feito<sup>291</sup>, de maneira que nossa potência será aumentada tanto pela imagem do louvor do outro, quanto pela imagem de nós mesmos como causa, o que dá grande contentamento consigo mesmo.<sup>292</sup> Ora, apesar dessa alegria que podemos encontrar alegrando aos outros, nos esforçamos naturalmente para fazer aquilo que nos alegra, ou seja, tendemos mesmo a fazer com que todos amem o que amamos e louvem todo ato que desejamos fazer. Para Espinosa, todo mundo é ambicioso por natureza, o que pode gerar ódio por

---

<sup>287</sup> E III, 29.

<sup>288</sup> E III, 27 esc. “A imitação dos afetos é antes de tudo um fenômeno corporal e supõe a observação do comportamento de outro e sua reprodução espontânea sem reflexão” (JAQUET, *op. cit.*, p. 184). Considerando isso, poderíamos nos equivocar ao reduzir todo ato que decorre dessa imitação afetiva a um tipo de atitude animalesca, devido à espontaneidade irrefletida que envolve. No entanto, como tão bem nota Macherey, é o contrário que se dá: a imitação dos afetos é, justamente, o que nos torna humanos, e sua ausência, o que desumaniza (MACHEREY, *op. cit.*, p. 217).

<sup>289</sup> Cf. E III, 29 dem.

<sup>290</sup> *Idem.*

<sup>291</sup> “A Glória é a Alegria conjuntamente à ideia de uma ação nossa que imaginamos que os outros louvam” (E III, def. dos afetos 30).

<sup>292</sup> “O Contentamento consigo mesmo é a Alegria que se origina de o homem contemplar a si próprio e a sua potência de agir” (E III, def. dos afetos 25).

toda parte<sup>293</sup>. Nessa ânsia de encontrar alegria entre os outros, contudo, encontramos também grandes tristezas. Decerto, temos aversão a fazer aquilo que imaginamos causar tristeza em alguém, pois imaginar sua tristeza nos entristece (exceto quando o odiamos previamente, caso no qual essa imaginação nos alegra, miseravelmente sem dúvida). Apesar de todo esforço para não desagradar, hora ou outra fazemos algo que entristece a quem não odiamos. Nem mesmo é preciso que isto aconteça, basta imaginá-lo. Nos imaginamos, assim, vituperados e, ao invés de glorificados, nos sentimos envergonhados<sup>294</sup>. E como toda ação que realizamos envolve a ideia de nós mesmos, essa tristeza implica a consciência de si como causa. Nossa potência, portanto, será diminuída tanto pela imaginação do vitupério do outro, quanto por essa consciência, que se exprime enquanto decreto da mente, como vimos antes. Para Espinosa, dessa ação se segue o arrependimento, que não deixa de ser uma espécie de ódio, ou mais especificamente, um ódio a si mesmo<sup>295</sup>. Pior ainda, ela é uma das tristezas mais fortes que existem, especificamente por envolver um decreto livre da mente<sup>296</sup>.

Dessa forma, para Espinosa, desejamos deveras fazer o que agrada aos outros, em busca de glória e satisfação consigo mesmo. Tendemos a ceder à ambição tentando fazer aquilo que agrada aos outros, acima de tudo, para agradar a nós mesmos. Mas quando fazemos o que não agrada, a reprovação do outro nos envergonha, ao ponto de nos arrependermos do feito. Na verdade, muitas vezes esse arrependimento é coisa da nossa imaginação, porquanto julgamos as consequências de nossas ações imaginando o julgamento do outro. De fato, como vimos, desejamos fazer aquilo que imaginamos afetar nossos semelhantes de alegria, em razão de nossa potência ser aumentada tanto pela imagem do louvor do outro quanto pela imagem de nós mesmos como causa disto. E, acrescentemos, o mesmo se dá também com nossos semelhantes. Pois o louvor não é senão a “Alegria com que imaginamos uma ação de outro pela qual se esforçou para nos deleitar”<sup>297</sup>. Cada um julga boa toda coisa que conduza à alegria, logo, julgamos boa toda ação que um semelhante realiza para nosso deleite e a louvamos. Ele também a julga boa. Tendemos, portanto, a julgar boa toda ação julgada boa por um semelhante e,

---

<sup>293</sup> E III, 31 esc. No próximo capítulo, considerando a vida social, nos aprofundaremos mais sobre esse ponto.

<sup>294</sup> “A Vergonha é a Tristeza conjuntamente à ideia de uma ação que imaginamos que os outros vituperam” (E III, def. dos afetos 31).

<sup>295</sup> Cf. E III, 30 esc.

<sup>296</sup> E III, 51 esc., p. 317.

<sup>297</sup> E III, 29 esc.

consequentemente, a desejar realizá-la. Por outro lado, o vitupério é a “Tristeza com que temos aversão à ação do outro”<sup>298</sup>. Analogamente, como cada um julga má toda coisa que conduza à tristeza, julgamos má toda ação realizada por um semelhante que nos afete de tristeza, que por isto também a julgará má. Tendemos, então, a julgar má toda ação julgada má por um semelhante, e tendemos também a ser avessos a realizá-la. Em suma, tendemos a julgar uma ação da mesma maneira que nossos semelhantes, julgando-a como eles a julgam. Contudo, o que nos define é um corpo que, enquanto dura, é infinitamente modificado por outros corpos, dado que eles o afetam fazendo variar sua potência de agir. Não há modificação corpórea que não envolva, simultaneamente, a natureza do corpo afetante e a natureza do corpo afetado. Desse modo, em instantes diferentes, cada corpo pode ser afetado diferentemente por uma mesma coisa; e, por outro lado, num mesmo instante, uma mesma coisa pode afetar dois ou mais corpos diferentemente<sup>299</sup>. Para Espinosa, diferimos uns dos outros “tanto pelo juízo, quanto pelo afeto”<sup>300</sup>. Sendo assim, nos iludimos grandemente ao nos alegrar fazendo aquilo que imaginamos que os outros louvam, pois nem tudo o que alegra a um alegra ao outro, e nem tudo o que entristece a um entristece ao outro. Apesar de tendermos a julgar uma mesma ação conforme nossos semelhantes, no fim, cada um a julga por seu próprio afeto, que é variável conforme a constituição ou o estado atual do corpo. Por mais que nos esforcemos para realizar aquilo que imaginamos alegrar a um outro, essa ação não necessariamente o alegrará, podendo deveras entristecê-lo. Podemos também imaginar que fizemos algo que o entristeceu, quando na verdade o alegramos. Mas só de nos imaginarmos causa de sua alegria, nos alegramos; e, igualmente, só de nos imaginarmos causa de sua tristeza, nos entristecemos. Essas coisas que cremos fazer para alegria ou tristeza, portanto, “são no mais das vezes apenas imaginárias”<sup>301</sup>. Como a ideia de uma ação não pode dar-se sem implicar a ideia de nós mesmos enquanto causa, considerando o que expusemos anteriormente, podemos concluir que tanto o arrependimento quanto o contentamento consigo mesmo costumam ser paixões imaginárias que acontecem com frequência, tanto mais quanto mais se vive

---

<sup>298</sup> *Idem*.

<sup>299</sup> E III, 51 e sua dem.

<sup>300</sup> “Assim, vemos que pode ocorrer que o que um ama, o outro odeie, e o que um teme, o outro não tema, e o que um só e mesmo homem ame agora o que antes odiava, e que ouse agora o que antes temia, etc. Ademais, como cada um, por seu afeto, julga o que é bom e mau, melhor e pior (...), segue que os homens podem variar tanto pelo juízo quanto pelo afeto” (E III, 51 esc., p. 317).

<sup>301</sup> E III, 51 esc.

entre outros que pouco convêm com sua natureza<sup>302</sup>.

Considerando isso, pensemos em nossos desejos e na maneira como julgamos nossas ações. Pela semelhança dos corpos, julgamos boa toda ação que imaginamos julgada boa por nossos semelhantes e desejamos realizá-la; por outro lado, julgamos má toda ação que imaginamos julgada má pelos outros e temos aversão a realizá-la. No entanto, essa maneira de julgarmos nossos atos dependerá, antes de tudo, da maneira como, ao longo da vida, nossos pais nos educaram. Por isso, Espinosa explicará:

“não é de admirar que em geral sejam seguidos de Tristeza todos os atos costumeiramente chamados *depravados*, e de Alegria aqueles chamados *retos*. Pois (...) facilmente entendemos que isso depende antes de tudo da educação. De fato, censurando os primeiros e repreendendo os filhos por causa deles e, ao contrário, louvando e exortando aos segundos os Pais fizeram que as comoções de Tristeza se unissem aos primeiros e as de Alegria aos segundos.”<sup>303</sup>

De fato, como vimos, julgamos boa toda ação que imaginamos nos conduzir à alegria, logo, julgamos boa toda ação que imaginamos alegrar a um semelhante. Desse modo, quanto mais um pai louva uma ação realizada por um filho, mais este a julga boa e deseja realizá-la. No entanto, pela diferença natural dos corpos, uma ação imaginada louvável por esse filho pode ser verdadeiramente reprovável para seu pai. Quando uma ação que imaginamos louvável é reprovada por um semelhante, a ideia dessa ação coíbe o esforço da mente de afirmar a existência atual do corpo, por envolver a afecção de um corpo semelhante que tem sua existência negada em alguma medida. Tanto mais quanto mais amarmos aquele que reprova<sup>304</sup>. Enquanto não imaginarmos nada que exclua a existência dessa reprovação, passamos a um estado do corpo que exprime uma diminuição de nossa potência de agir e a mente concatena a imagem desse estado do corpo à imagem da ação reprovada. Quanto mais a imagem dessa reprovação se impõe, mais ela implica a imagem da ação realizada e, conseqüentemente, mais a mente se esforça por negá-la, imaginando aquilo que pode trazer alegria para o outro. Envergonhados, destarte, julgaremos má aquela ação que antes julgávamos boa. Ademais, toda ideia de uma ação reprovada pelo outro implica também a ideia de nós mesmos como causa, de sorte que imaginar-se causa dessa ação é também imaginar-se

<sup>302</sup> Cf. E IV, Ap. Cap. 7.

<sup>303</sup> E III, def. dos afetos 27 exp., grifos do autor.

<sup>304</sup> E III, 21.

causa dessa reprovação. Não por acaso, dirá Espinosa, “quem se arrepende do que fez é duas vezes miserável ou impotente”<sup>305</sup>. Nesse sentido, ver o melhor mas fazer o pior significa, antes de tudo, uma ação imaginada causa de louvor que, na prática, é causa de reprovação. Ora, sem dúvida, o pai que reprova é semelhante a outro semelhante, que, por sua vez, é semelhante a outro semelhante, etc. A ação reprovada, por outro lado, entristece o filho por implicar a imagem da reprovação de um semelhante a quem ama, a saber, seu pai. Mas todo semelhante é semelhante a uma infinidade de outros semelhantes, logo, a imagem da reprovação de um necessariamente implica a imagem da reprovação de todo outro. Consequentemente, imaginar uma ação reprovada por um semelhante é também imaginá-la reprovável a todo outro semelhante. Em outras palavras, quando um filho realiza uma ação que é reprovada por seu pai, naturalmente ele a imagina reprovável por todo outro semelhante e entristece-se ao realizá-la. Sendo assim, a maneira como nossos pais nos educam é determinante para compreendermos a maneira como julgamos os atos reprováveis que realizamos. Enquanto convivemos com pessoas semelhantes aos nossos pais, basta imaginar-se reprovado por alguém para arrepender-se de um feito como se tivesse sido, verdadeiramente, reprovado. Pois, como vimos, algo que é reprovável a um não necessariamente é reprovável a outro. Todavia, enquanto imaginarmos a ação reprovável, a julgaremos má julgando-a pelo que imaginamos ser o julgamento do outro, mesmo que não tenhamos sido julgados por ninguém. Como a ideia dessa ação implica a ideia de nós mesmos como causa, enquanto nos imaginarmos causa de uma ação reprovável julgaremos a nós mesmos sem termos sido julgados por ninguém. Podemos odiar a nós mesmos só por nos imaginarmos odiados pelos outros. Dessa forma, ao longo da vida, essas reprovações não só fazem nos arrependermos de um feito ou outro, mas sobretudo constituem em nós um julgamento interior pelo qual nos julgamos imaginariamente por todo ato imaginado reprovável que realizamos. Portanto, para Espinosa, o arrependimento é não só uma das tristezas mais fortes que existem, mas é sobretudo tristeza imaginária causada por um julgamento interno constituído pela maneira como pensamos que aqueles que amamos julgam nossas ações.

---

<sup>305</sup> E IV, 54.

### Capítulo 3

## O ARREPENDIMENTO E A VIDA COMUM

Pois bem, como vimos no capítulo anterior, a vida de cada um se passa em meio a uma contínua e ininterrupta luta de potências. Quanto mais o corpo de cada um convém com a ordem natural dos corpos, mais ele afirma-se na existência e mais a mente tem ideias pelas quais afirma sua força de existir. E como a força de existir de cada um é não só limitada como também infinitamente superada pela potência das causas exteriores<sup>306</sup>, tendemos a viver como ondas no mar, arrastados de um lado para outro por forças contrárias capazes de nos destruir. Daí que seja quase impossível viver na inteira solidão, pois ainda que cada um se esforce ao máximo para afirmar-se na existência há “perigos que em toda parte [nos] ameaçam”<sup>307</sup>. Para Espinosa, “da sociedade comum dos homens (*hominum communi societate*) se originam muito mais comodidades do que danos”, sobretudo porque “só com as forças reunidas podem evitar [esses] perigos”<sup>308</sup>. Esforçar-se para afirmar-se na existência, portanto, significará unir-se a um grupo capaz de fazer frente às ameaças imprevisíveis da natureza. Sem dúvida, como vimos no capítulo anterior, cada um deseja tanto quanto pode afirma-se cada vez mais na existência, esforçando-se por convir com a ordem natural. Mas como sozinhos podemos ser destruídos de inúmeras maneiras, esse desejo tenderá naturalmente a se exprimir enquanto desejo de afirmar conjuntamente com outros uma mesma força de existir, ou ainda, esforço por convir com cada outro semelhante. “Aos homens é primordialmente útil estabelecer relações e estreitar aqueles vínculos pelos quais, de maneira mais apta, fazem-se todos eles um só”<sup>309</sup>, dirá Espinosa. Sendo assim, não é só em busca de alegria que tendemos a fazer de tudo para alegrar aos nossos semelhantes, é sobretudo para afirmar uma mesma força de existir garantidora de nossa sobrevivência.

Certo é que nossa vida se passa em meio à Natureza inteira. Não obstante, os corpos que orbitam nos confins longínquos do universo exercem sobre nós um poder infinitamente menor quando comparado ao dos corpos semelhantes que nos rodeiam.

---

<sup>306</sup> E IV, 3.

<sup>307</sup> E IV, 35 esc.

<sup>308</sup> *Idem.*

<sup>309</sup> E IV, Ap. Cap. 12.

Podemos verdadeiramente considerar que no interior da ordem natural dos corpos há uma ordem de corpos semelhantes ao nosso, que em conjunto constituem uma mesma força de existir forte suficiente não só para se sobrepor aos ímpetus imprevisíveis da natureza, como também para nos submeter ao seu próprio ímpeto. Não podemos conceber a vida social senão enquanto ordem constituída por corpos que produzem reciprocamente entre si afecções semelhantes, logo, enquanto ordem produtora de afetos semelhantes. Por ser difícil vivermos sozinhos no mundo, nos esforçamos para nos afirmar na existência unindo nossas forças às forças dos outros. Desejamos, tanto quanto podemos, aumentar essa força recíproca de existir imaginando e fazendo coisas que são causa de alegria nos outros, sem nos darmos conta de que assim vivemos buscando nossa alegria na alegria do outro e, no limite, de todo mundo. Em razão dessa produção incessante de afetos semelhantes, entretanto, na vida social tendemos a contemplar nossa potência mais nos louvores dos outros do que em nossas próprias ações e pensamentos.

Dessa forma, não poderíamos refletir sobre nossa própria vida sem nos contemplarmos pelo espelhamento afetivo constituído no interior da ordem social. Para Espinosa, a vida social produz um espelho afetivo no qual reluz um reflexo que não é senão produto da série de afetos que se dão pela relação que estabelecemos uns com os outros. Todavia, esse reflexo nos leva a perceber não só tudo aquilo que imaginamos causar nos outros, mas principalmente tudo aquilo que imaginamos de nós mesmos. Da infância à velhice, afirmamo-nos, tanto quanto podemos, na existência, esforçando-nos por convir com nossos semelhantes. Quanto mais louvados por eles, mais contemplamos nossa potência e, conseqüentemente, mais afirmamos uma ideia de nós mesmos que implica a ideia do que imaginamos dos outros. Corremos assim o risco de viver uma vida inteira espelhando-nos nos outros, refletindo sobre nós pelo reflexo daquilo que imaginamos ter causado nos outros. Para Espinosa, como pretendemos demonstrar adiante, ansiamos tanto encontrar amor próprio guiando-nos por esse reflexo imaginário, que tendemos a nos tornar contrários a nossos semelhantes, ensoberbando-nos por feitos que negamos a eles. Por isso, ainda que o arrependimento seja uma das tristezas mais fortes que existem, na *Ética IV* ele será considerado uma paixão útil por levar cada um a julgar-se por seus atos reprováveis sem se deixar levar pelo desatado desejo de vingança.

### 3.1 Espelhamento afetivo e a utilidade do arrependimento para a vida social

Para Espinosa, quando nosso corpo encontra-se com dois ou mais corpos simultaneamente, a afecção nele produzida leva a mente a ter uma ideia constituída pela concatenação das ideias das afecções produzidas nesse encontro. Quanto mais somos afetados por um mesmo conjunto de afecções, mais a mente tende a concatenar as ideias dessas afecções e a constituir uma ordem de imagens que se implicam entre si. Dado um conjunto de dois ou mais corpos, basta que um deles cause uma variação na força de existir do nosso corpo para que essa ordem imaginária se constitua enquanto ordem afetiva: “Se a Mente foi uma vez afetada simultaneamente por dois afetos, quando depois for afetada por um deles o será também pelo outro”<sup>310</sup>, concluirá Espinosa. Quando um deles é causa de afeto e os outros não, qualquer um pode ser considerado causa acidental de um afeto – ao ponto de nos levar a amá-los ou a odiá-los sem razão<sup>311</sup>. Além disso, se um deles é causa de uma afecção semelhante a outra que habitualmente nos afeta de alegria ou tristeza, ele nos causará um afeto semelhante<sup>312</sup>, que terá uma força proporcional à força do afeto originalmente causado<sup>313</sup>. Ademais, se qualquer um deles nos causa alegria e tristeza simultaneamente – isto é, afetos contrários – por qualquer razão que seja, ele causará na mente uma flutuação de ânimo, deixando-a em estado de dúvida<sup>314</sup>. Enfim, como não podemos imaginar uma coisa sem afirmarmos sua existência, a imagem de uma coisa passada ou futura nos afeta com o mesmo afeto que o produzido pela imagem de uma coisa presente<sup>315</sup>. Dessa forma, por vivermos constantemente rodeados por corpos que produzem em nós inúmeras afecções, vivemos tomados por ideias imaginárias causadas pelos corpos que nos rodeiam. Bove chegará a concluir que, para Espinosa, a forma como nos relacionamos com o mundo é essencialmente alucinatória<sup>316</sup>. Porém, essa confusão de ideias imaginárias não exprime senão a maré incessante de paixões que esses corpos produzem em nós. Uma mesma coisa pode nos causar ora alegria, ora tristeza, mesmo que isso não tenha qualquer razão de ser. Podemos padecer por muito tempo de uma alegria ou de

---

<sup>310</sup> E III, 14.

<sup>311</sup> E III, 15 e seu corol.

<sup>312</sup> E III, 16.

<sup>313</sup> E III, 17.

<sup>314</sup> Para Espinosa, “a flutuação de ânimo e a dúvida não diferem entre si a não ser segundo o mais e o menos” (E III, 17 esc.).

<sup>315</sup> E III, 18 e seu esc.

<sup>316</sup> “on peut en déduire que c’est l’essence même de notre rapport au monde extérieur que d’être hallucinatoire” (BOVE, L. *La stratégie du Conatus*. Paris: Vrin, 1996, p. 53).

uma tristeza passada. Ou até nos debater por coisas que nem sequer aconteceram. Donde Espinosa concluirá: “somos agitados por causas externas de muitas maneiras” e “flutuamos tal qual ondas do mar agitadas por ventos contrários, ignorantes de nosso desenlace e do destino”<sup>317</sup>.

Enquanto vivemos em sociedade, não há como não sermos afetados, em algum momento e em alguma medida, por alguém semelhante a nós. Assim como nós, essa pessoa sente e experimenta um corpo que afeta e é afetado de inúmeras maneiras pelos outros corpos e que, por ser semelhante ao nosso, implica em nós afecções corpóreas semelhantes. Logo, o encontro entre duas ou mais pessoas não pode ser concebido senão enquanto corpos que produzem reciprocamente afecções semelhante entre si. Por outro lado, ao encontrarmos alguém, nossa mente tem uma ideia que representa tanto o estado do nosso corpo quanto o estado do corpo dessa pessoa, segundo as afecções corporais semelhantes produzidas nesse encontro. Assim como a nossa, a mente dessa pessoa terá uma ideia segundo as afecções corporais semelhantes produzidas nesse encontro. Daí, no encontro entre duas ou mais pessoas, a produção recíproca de afecções semelhantes implica uma produção simultânea de ideias que representam o estado atual de cada um de seus corpos. Entretanto, como vimos, enquanto parte da natureza, o mundo inteiro tende a causar variações na força de existir das pessoas com as quais nos encontramos; por isso, essa produção recíproca de afecções semelhantes se dará sobretudo enquanto produção contínua de afetos semelhantes. O encontro com o outro, portanto, tende a nos fazer vivenciar afetos semelhantes. Enquanto a alegria do outro tenderá a produzir em mim alegria, aumentando a minha força de existir, a tristeza do outro tenderá a me entristecer, diminuindo a minha força de existir. Todavia, por vivermos em meio a corpos que produzem continuamente afecções semelhantes entre si, uma hora ou outra podemos ser afetados por uma afecção corpórea pela qual nos alegamos com a alegria do outro, ou nos entristecemos com sua tristeza, levando nossa mente não só a concatenar a imagem desse novo estado do corpo à imagem do estado passado, mas sobretudo a vivenciar mais uma vez aquele afeto do passado, mesmo quando esse outro está ausente.

Para Espinosa, é a “imitação dos afetos (*affectuum imitatio*)”<sup>318</sup> que constitui esse *espelhamento afetivo*, fundamental para compreendermos as paixões referidas não

---

<sup>317</sup> E III, 59.

<sup>318</sup> E III, 27 esc.

só ao modo como nos relacionamos com os outros, mas sobretudo à maneira como nos relacionamos com nós mesmos<sup>319</sup>. Efetivamente, cada ação que realizamos na vivência em sociedade tende a produzir afecções semelhantes em uma ou mais pessoas, pelas quais nossa mente tem uma ideia que representa tanto o estado do nosso corpo quanto o estado do corpo dessa ou dessas pessoas. Ela assim tem uma ideia que não é senão produto da concatenação entre a imagem da nossa ação e a imagem daquilo que ela produz nos corpos das outras pessoas, isto é, uma ideia da maneira como afetamos os outros. Quando realizamos uma ação que varia a força de existir dos outros, a mente deles afirmará ou uma maior ou uma menor força de existir de seus respectivos corpos. Mas, na verdade, só de termos um corpo semelhante ao deles podemos causar-lhes acidentalmente um afeto, sem movermos um dedo sequer, como vimos anteriormente. Por isso, tão difícil quanto viver inteiramente na solidão, é viver em meio aos outros deixando-os completamente indiferentes, sem afetá-los em alguma medida. No fim, viver em sociedade é produzir continuamente afetos nos outros: desejos, alegrias e tristezas que decorrem tanto de nosso agir quanto de nosso estar no mundo. Contudo, justamente por termos corpos semelhantes, essas afecções produzidas por nossas ações não podem dar-se sem produzir em nós afecções semelhantes, pelas quais nossa mente tem uma ideia que afirma uma maior ou uma menor força de existir do nosso corpo. Quando nossa ação afirma ainda mais a força de existir do corpo do outro, as afecções semelhantes produzidas nesse encontro levam nossa mente a ter uma ideia pela qual afirma ainda mais a força de existir do nosso corpo; em caso contrário, nossa ação nega a força de existir do outro, levando nossa mente a afirmar menos a força de existir do nosso corpo<sup>320</sup>. Logo, não há como ser causa de afetos nos outros sem ser causa de afetos em si mesmo, ou ainda, não há como produzir alegrias ou tristezas nos outros sem produzir, simultaneamente, alegrias ou tristezas em si mesmo. Graças ao espelhamento afetivo naturalmente constituído entre corpos semelhantes, viver em sociedade é viver colhendo da quantia produzida por nosso agir no mundo, ainda que ela seja imaginária, coisa do passado que às vezes nem sequer existe mais.

Resumidamente, para Espinosa, a vida social produz um espelho afetivo no qual

---

<sup>319</sup> Nas palavras de M. Chauí, “a relação consigo mesmo é mediada pela imagem de si formada pelas imagens dos afetos que atribuímos, ou o que aqui chamaremos de *espelhamento*” (Chauí, M. *Nervura do real*. vol. 2, p. 348). Em sua análise, a autora considera a noção espinosana de imitação dos afetos um *espelhamento afetivo* (Cf. *idem*). A partir daqui, por uma série de motivos que se esclarecerão no decorrer de nossa análise, preservaremos a noção de espelhamento por entendermos ser deveras útil para a explicação do afeto de arrependimento na *Ética*.

<sup>320</sup> Claro é, como vimos no capítulo anterior, desde que não odiemos previamente esse outro.

reluz um reflexo que não é senão produto da série de afetos que se dão pela relação que estabelecemos uns com os outros. É por ele que percebemos, em grande medida, o efeito que nossas ações têm no mundo. Todavia, esse reflexo nos leva a perceber não só tudo aquilo que imaginamos causar nos outros, mas principalmente tudo aquilo que imaginamos de nós mesmos. Por isso tendemos a desejar acima de tudo a glória e a evitar tanto quanto possível o arrependimento. De fato, como vimos, é pelas ideias das afecções do corpo que a mente tem consciência de si mesma. Cada um “é cômico de si através das afecções pelas quais é determinado a agir”, dirá Espinosa<sup>321</sup>. Em razão do espelhamento afetivo constituído no interior da vida social, quando imaginamos que uma ação nossa afeta um outro de alegria, a ideia desta alegria se junta à ideia de nós mesmos enquanto causa; por outro lado, quando imaginamos que causamos tristeza em outro, a ideia desta tristeza se junta à ideia de nós mesmos enquanto causa. Cada uma dessas ações, por conseguinte, leva nossa mente a concatenar não só a imagem da nossa ação à imagem daquilo que ela produz no outro, como também a imagem de um estado anterior do nosso corpo à imagem do estado atual. Daí, causar alegria no outro implica tanto concatenar a imagem da ação realizada à imagem da alegria do outro, como também concatenar a imagem de si mesmo à imagem da própria alegria; ao contrário, causar tristeza no outro implica a concatenação tanto da imagem da ação realizada à tristeza do outro, como da imagem de si à imagem da própria tristeza. Devido a isso, dada a imagem de um semelhante tendemos a nos esforçar para imaginar e fazer coisas que o afetam de alegria, evitando, tanto quanto possível, aquilo que o entristece, tendo consciência desse esforço. Por vivermos cercados de corpos semelhantes ao nosso, tendemos a ser continuamente afetados pela imagem do outro. Somos afetados de inúmeras maneiras a imaginarmos mais aquelas ações que alegram os outros do que tantas outras ações possíveis. E por nos esforçarmos, tanto quanto podemos, por imaginar e fazer tudo o que nos conduz à alegria, a vida em sociedade nos inclina a viver em busca de glória, ou seja, a nos esforçar por fazer mais aquilo que imaginamos ser louvável aos outros do que qualquer outra coisa. Pela mesma razão, nos tornamos mais avessos a fazer aquilo que imaginamos reprovável aos olhos do outro do que qualquer outra coisa que nos entristeça, o que pode até nos paralisar, por conta de um “excessivo medo da vergonha”<sup>322</sup>. Mas, na verdade, buscar a glória não é senão buscar o

---

<sup>321</sup> E III, 30 dem.

<sup>322</sup> E III, exp. da def. 28 dos afetos.

contentamento consigo mesmo, ou “*o Amor de si*”<sup>323</sup>; por outro lado, evitar a vergonha não é senão evitar o arrependimento, uma espécie de ódio a si mesmo<sup>324</sup>. Para Espinosa, quando “a Mente contempla a si própria e a sua potência de agir, alegra-se, tanto mais quanto mais distintamente imagina a si e a sua potência de agir”<sup>325</sup>. Como afirmamos tanto mais quanto mais causamos alegria no outro, na vida social, nossa mente se esforçará tanto quanto pode por contemplar a si mesma imaginando aqueles atos pelos quais um dia se percebeu louvada, evitando imaginar os outros atos<sup>326</sup>. E, enfim, quanto mais imaginamos produzir alegria nos outros, mais nossa mente constitui uma ideia abstrata do outro enquanto afetado de uma alegria causada por nós e mais esta ideia produz em nós alegria.

Pois bem, pensemos no rumo que podemos tomar nessa vida, da infância até o fim, mesmo que este ainda não tenha chegado. Quando bebês ou crianças, sem dúvida, gozamos de um corpo que pode muito pouco diante do mundo e de uma mente que quase não tem consciência de si mesma. Ninguém tem dó de uma criança que ainda não sabe falar, andar, raciocinar, etc. Triste mesmo é saber de alguém que morre ainda bebê ou criança, não conhecendo nada da vida, nem sequer a si mesmo<sup>327</sup>. Quanto mais infantil é o corpo, menos força ele tem para se afirmar no mundo e mais força os outros corpos têm para se afirmarem contrariamente a ele. Mas apesar de ter quase o mundo inteiro contra si, a criança encontra inúmeras coisas úteis a ela, sendo as mais úteis “aquelas que podem alentar e nutrir o Corpo para que todas as suas partes consigam cumprir corretamente suas funções”<sup>328</sup>. Espinosa considerará “um Corpo como o do bebê ou do menino, apto a pouquíssimas coisas e maximamente dependente de causas externas”<sup>329</sup>. Por isso mesmo, quem tem um corpo desses “tem uma Mente que, em si só considerada, quase não é cônica de si, nem de Deus, nem das coisas”<sup>330</sup>. Salvo raríssimas exceções e tragédias da vida, o corpo infantil encontrará entre seus semelhantes os meios para sua conservação. Ele se afirmará tanto mais na existência e sua mente se conhecerá tanto mais, quanto mais encontrar pessoas que convêm à sua natureza; por outro lado, ele se afirmará tanto menos na existência e sua mente se

---

<sup>323</sup> *Idem.*

<sup>324</sup> E III, 30 esc.

<sup>325</sup> E III, 53.

<sup>326</sup> Cf. E III, 53 esc. e 54.

<sup>327</sup> E V, 6 esc.

<sup>328</sup> E IV, Ap. Cap. 27.

<sup>329</sup> E V, 39 esc.

<sup>330</sup> E V, 39 esc.

conhecerá tanto menos, quanto mais encontrar pessoas que não convêm à sua natureza. Da infância ao envelhecimento, nosso corpo passa por tanta mudança, mudamos tanto nossa natureza, que qualquer um “de idade avançada crê que a natureza [dos bebês] é tão diversa da sua, que não poderia persuadir-se de ter sido um dia bebê se não conjecturasse sobre si a partir dos outros”<sup>331</sup>. E como a natureza pode tanto com a gente que dificilmente poderíamos viver uma vida inteira na solidão, é na vida social que desenvolvemos tanto nossa potência de agir quanto nossa potência de pensar, ou seja, é na vida com os outros que aumentamos tanto a aptidão do nosso corpo afetar e ser afetado por um maior número de corpos, quanto a aptidão da nossa mente de pensar simultaneamente em um maior número de coisas.

Contudo, o risco de viver não se resume aos perigos que a natureza nos reserva, nossos semelhantes também são um perigo para nós, e não é só por questão de violência ou outras coisas do tipo. Podemos viver uma vida inteira espelhando-nos nos outros, refletindo sobre nós pelo que imaginamos ser nosso reflexo para o outro. Na vida social, como vimos, a produção recíproca de afecções semelhantes produz não só ideias simultâneas em nós e em nossos semelhantes, mas principalmente uma maré incessante de afetos semelhantes. Quanto mais dependermos da força de existir dos outros para nos afirmar no mundo, mais essas afecções semelhantes produzirão ideias confusas que envolvem o que há de semelhante entre nós e os outros e, sobretudo, mais padeceremos de afetos semelhantes, pelos quais imitamos-nos uns aos outros. Por isso, não é de se estranhar que em nossos primeiros anos de vida imitemos tanto os outros:

“experimentamos que as crianças, uma vez que seu corpo está continuamente como que em equilíbrio, riem ou choram só de ver outros rindo ou chorando e, além disso, o que quer que vejam os outros fazendo, de pronto desejam imitar e, enfim, desejam para si tudo que imaginam deleitar os outros”.<sup>332</sup>

Por não poder tanto com o mundo, o corpo infantil tende a ser continuamente afetado pelo que os outros sentem e fazem, o que leva a mente infantil a perceber-se pelo que percebe dos outros. Mas não nos enganemos, isso não é só coisa de criança: qualquer um pode viver uma vida inteira refletindo-se pelo reflexo dos outros. Tudo dependerá da maneira como a potência de agir e de pensar de cada um se desenvolverá no decorrer dela. Pois é da nossa natureza fazer tudo quanto é coisa que imaginamos agradar aos

---

<sup>331</sup> E IV, 39 esc.

<sup>332</sup> E III, 32 esc.

outros, tendo aversão em fazer tudo que imaginamos causar-lhes aversão. Como visto no capítulo anterior, nossa mente se esforça, tanto quanto pode, para imaginar tudo aquilo que pode nos conduzir à alegria e, por outro lado, tem aversão em imaginar aquilo que nos conduz à tristeza. Como esse esforço não exprime senão a potência de pensar da mente e esta potência é por natureza igual e simultânea à potência de agir do corpo, na vida social ele se realiza enquanto esforço por fazer aquilo que se imagina causar alegria nos outros, e por não fazer aquilo que se imagina entristecê-los<sup>333</sup>. Para Espinosa, este “esforço de fazer algo só para agradar os homens se chama *Ambição (Ambitio)*, sobretudo quando nos esforçamos imponderadamente para agradar o vulgo”<sup>334</sup>.

Por isso, a vida em sociedade nos inclina a buscar glória, ou seja, a nos esforçar tanto quanto podemos para realizar feitos que imaginamos causar alegria nos outros: “somos ao máximo conduzidos pela glória e mal podemos suportar uma vida de opróbrio”, dirá Espinosa<sup>335</sup>. Sem nos darmos conta, podemos viver uma vida inteira tentando agradar aos outros, em busca de sua aprovação e louvor, sobretudo porque a glória não é coisa fácil de se lidar. Afinal, até mesmo “os Filósofos, nos livros que escrevem sobre o desprezo da glória, inscrevem [neles] seus nomes, etc.”<sup>336</sup>. Pois, quando a imagem de uma ação realizada por nós se junta à imagem da alegria do outro, nossa mente se esforçará por imaginar, tanto quanto pode, essa ação, na medida em que ela afirma ainda mais a potência de agir do nosso corpo; no entanto, pode acontecer que a imagem da alegria do outro não seja senão imaginação nossa, de modo que a glória que sentimos seja só soberba mesmo, imaginação de ser agradável aos outros quando só se causa aborrecimentos<sup>337</sup>. Pior ainda, esse desejo de glória pode se transformar em ambição, isto é, “o Desejo imoderado de glória”<sup>338</sup>. Se desejamos fazer coisas que imaginamos ser causa de alegria nos outros, é por imaginarmos que tudo o que nos alegra igualmente alegra aos outros – e vice-versa; sendo assim, quando imaginamos realizar algo que causa alegria a uma ou mais pessoas, não só amaremos ainda mais a nós mesmos por termos realizado esse feito, como também desejaremos que todo aquele que afetamos com o mesmo nos ame ainda mais. Donde, “cada um apetece que os

---

<sup>333</sup> E III, 29.

<sup>334</sup> E III, 29 esc.

<sup>335</sup> E IV, 52 esc.

<sup>336</sup> E III, def. 44 dos afetos, exp.

<sup>337</sup> E III, 30 esc.

<sup>338</sup> E III, def. 44 dos afetos.

outros vivam conforme seu engenho” e “enquanto todos igualmente o apetezem, igualmente são impedimento uns para os outros”<sup>339</sup>.

Coisa difícil de entender: na ânsia de fazer o que agrada a todo mundo, acaba-se querendo fazer o mundo todo viver parecido consigo, como se o ato refletido no outro mostrasse tudo o que o mundo pode ter de bom. Não por acaso, Espinosa considerará a ambição uma “espécie de delírio”, pois ela pode deixar alguns tão obstinados em agradar a um semelhante “de tal maneira que, embora não esteja presente, contudo creem tê-lo diante dos olhos; e, quando isto acontece a um homem que não está dormindo, dizemos que delira ou endoidece”<sup>340</sup>. A mente fica assim tão presa a um objeto, que fica impedida de imaginar outro tipo de alegria possível<sup>341</sup>. Não bastasse isso, essa ambição pode se transformar em desejo de fama, peleja incessante pela conquista da opinião do vulgo. Quanto mais realizamos ações que sejam aprovadas pelos outros, mais nossa mente se esforçará por imaginá-las. Ao longo do tempo, a mente tenderá a concatenar a imagem dessas ações à imagem dos outros e a considerará por aquilo que há de comum entre elas, a saber, a imagem do outro enquanto afetado de alegria. Ela então não só constituirá uma noção abstrata do outro enquanto afetado de alegria, como também se esforçará, tanto quanto pode, por imaginá-la, na medida em que ela afirma uma maior força de existir do corpo. Ora, enquanto vivemos em sociedade, somos continuamente afetados pela imagem do outro; por conseguinte, a mente se esforça, tanto quanto pode, por imaginar ações que sejam louváveis a qualquer outro semelhante. E como a potência de pensar da mente é simultânea à potência de agir do corpo, viver em sociedade implica esforçar-se por fazer, tanto quanto se pode, aquelas ações que imaginamos afetar um outro qualquer e, no limite, o vulgo de alegria. Para Espinosa, “todos desejam ganhar os aplausos do vulgo”, mas este é “variável e inconstante”, aplaude um feito mas, tempos depois, o reprova; mais ainda, todo esse desejo pode gerar uma disputa sobre “o que se estima como sumo bem”, originando entre todos “um enorme desejo de oprimir-se mutuamente de todas as maneiras, e quem sai vencedor, glorifica-se mais por ter prejudicado o outro que por ter ajudado a si”<sup>342</sup>. Trata-se, portanto, de um desejo de glória que é vão<sup>343</sup>.

---

<sup>339</sup> E III, 31 esc.

<sup>340</sup> Cf. E IV, 44 esc.

<sup>341</sup> E IV, 44 esc.

<sup>342</sup> E IV, 58 esc.

<sup>343</sup> *Idem*.

Não vivemos sozinhos e, por isso, acabamos por viver delirando de glória. Desejamos tanto a aprovação dos outros, que, por incrível que pareça, podemos até mesmo destruí-los para obtê-la. Se a glória é o que mais nos conduz e uma vida de opróbrio nos é insuportável, não é senão porque “o Contentamento consigo mesmo é o que podemos esperar de mais elevado”, pois ele “é mais e mais fomentado e corroborado pelos louvores (...) e, ao contrário (...), mais e mais perturbado pelo vitupério”<sup>344</sup>. Para Espinosa, efetivamente, quando pelas ideias das afecções do corpo a mente tem consciência de si mesma, ela tem consciência do seu esforço, que não é senão afirmar a existência do corpo. Ela tem assim uma ideia pela qual afirma uma maior força de existir, ou seja, ela alegra-se tanto mais quanto mais distintamente imagina a si e a sua potência de agir<sup>345</sup>. Como sua essência “afirma apenas o que a Mente é e pode, e não o que não é e não pode”, ela “se esforça para imaginar apenas o que põe sua potência de agir”<sup>346</sup>. E quando este seu esforço é coibido, ela tem consciência da sua impotência e se entristece<sup>347</sup>. Quanto mais nos imaginamos louvados pelos outros, tanto mais a ideia do outro e a ideia de si mesmo envolve uma maior força de existir, logo, mais a mente contemplará a sua potência de agir e se alegrará; pelo mesmo raciocínio, quanto mais vituperados, mais a mente contemplará a sua impotência e se entristecerá<sup>348</sup>. Isso tanto mais quanto mais a imaginação de uma ação implicar uma afecção corpórea que se distingue das outras, por levá-la à contemplação de si mesma. No fim, reconheceremos nossa potência não naquilo que produzimos em meio à Natureza inteira, mas sim no quanto nos sentimos louvados pelos outros. De tanto nos encontrarmos com corpos semelhantes que juntos podem mais diante da natureza, afirmaremos nossa força de existir mais estando unidos a eles do que sozinhos, tanto mais quanto mais nosso agir no corpo social render glórias e louvores. Contemplaremos, portanto, nossa potência de agir mais no que produzimos nos outros do que no mundo inteiro, recaindo na estranha ideia de que quanto mais distintamente louvados, mais potentes e mais fortes diante dos perigos da vida. E é nesse sentido que, em grande medida, refletiremos sobre nós pelo reflexo do que causamos nos outros.

Se a vida social tende a nos arrastar para o delírio de ambição, não é por amor ao outro, mas sim por amor a si mesmo: amamo-nos tanto mais quanto mais imaginamos

---

<sup>344</sup> E IV, 52 esc.

<sup>345</sup> E III, 53.

<sup>346</sup> E III, 54.

<sup>347</sup> E III, 55.

<sup>348</sup> E III, 53 cor. e 55 cor.

ser causa de alegria nos outros e, por outro lado, entristecemos-nos tanto mais quanto imaginamos entristecê-los<sup>349</sup>. Na verdade, para Espinosa, quem é muito tocado pelo amor ao outro, de tão comovido que fica com suas lágrimas e suas misérias, “frequentemente faz algo de que depois se arrepende”<sup>350</sup>. Buscamos tanto esse amor próprio imaginando a maneira como afetamos os outros, que às vezes ele nos deixa ansiosos para nos exibirmos pela potência de nosso corpo e de nossos pensamentos, regozijando-nos por “contemplar em si algo que nega nos demais”; porém, como cada um anseia por ele, todos acabam por se tornar “molestos uns aos outros (...) interpretando erradamente as ações de seus iguais ou adornando, o quanto pode, as suas próprias”<sup>351</sup>. Daí se origina a soberba, “o Amor de si, ou seja, Contentamento consigo mesmo, enquanto afeta o homem de tal maneira que se estime além da medida”<sup>352</sup>. Logo, é do delírio do amor de si que se origina o delírio da ambição, e ele pode nos deixar tão soberbos ao ponto de só nos cercarmos de aduladores, invejando e “odiando ao máximo àqueles que ao máximo são louvados em vista das virtudes”<sup>353</sup>. Em seu delírio, o soberbo “sonha de olhos abertos poder todas as coisas que alcança só pela imaginação”<sup>354</sup>. Pior ainda, quanto mais imaginamos que nossas ações são louvadas pelos outros, mais a mente se esforçará para imaginá-las e, em razão disto, mais concatenará a imagem de cada uma dessas ações tanto à imagem dos outros enquanto afetados de alegria, quanto à imagem de si enquanto afetado de alegria. Assim, por contraditório que pareça, pelo ato que imaginamos produzir alegria no outro amamos mais a nós mesmos do que propriamente ao outro, sobretudo quando lhe negamos capacidade de realizar uma tal façanha. No fim, amamo-nos tanto mais quanto mais a contemplação da própria potência envolve a negação da potência dos outros. O amor de si pode chegar ao limite da soberba, só se contentando quando se é o único a ocupar o palco para o qual o vulgo direciona seus aplausos. Desejo de fama que descamba para o desejo de oprimir todo aquele que disputa um lugar no palco, o qual pode descortinar uma peça tenebrosa que só tem fim quando o opressor aplaude a si mesmo por oprimir aos outros. A glória vã é o outro lado do contentamento consigo fundamentado na

---

<sup>349</sup> E III, def. afetos 48 exp.

<sup>350</sup> E IV, 50 esc.

<sup>351</sup> E III, 55 esc.

<sup>352</sup> E III, def. afetos 28 exp., grifos do autor.

<sup>353</sup> E IV, 57 e seu esc., p.465.

<sup>354</sup> E III, 26 esc.

opinião do vulgo, em vão<sup>355</sup>.

Vereda estranha, quando só se toma consciência da própria potência no louvor do outro, pode-se chegar ao cúmulo de desejar oprimi-lo para se sentir potente o suficiente, em razão da soberba que toma conta de nós. Não por acaso, Espinosa considerará o arrependimento uma das condições necessárias para a constituição de vínculos sociais entre os homens impotentes de ânimo: afinal, se todos se ensoberbassem por igual, de nada se envergonhassem nem tivessem medo, como poderiam se unir e se ligar uns aos outros?<sup>356</sup> Com efeito, quando a imagem de uma ação realizada implica a imagem do vitupério ou reprovação do outro, passamos a contemplar nossa impotência não só por imaginarmos o entristecimento do outro, mas sobretudo por nos imaginarmos enquanto única causa dessa tristeza, de modo que a mente é coibida de contemplar sua própria potência de agir, o que entristece. Quando julgamos não ter sido verdadeiramente causa dessa reprovação, imaginá-la afeta-nos de uma tristeza que não é acompanhada de outra causa senão da ideia do outro. Ela assim causa ódio e, conseqüentemente, o esforço por fazer, tanto quanto se pode, mal a esse outro<sup>357</sup>. Desejo de vingança frente ao qual é preciso uma singular potência de ânimo para refrear o ódio sem imitá-lo, não recaindo numa interminável contenda a qual só o amor pode dar fim<sup>358</sup>. Ora, se é por desejarmos uma coisa que a julgamos boa, é enquanto temos aversão a ela que a julgamos má; ou ainda, se é por imaginarmos uma coisa enquanto causa de alegria que a julgamos boa, é por imaginá-la causa de tristeza que a julgamos má. Por isso, e por se amar tanto a si mesmo, tendemos a julgar maus mais aqueles que imaginamos nos reprovar do que a julgar má uma ação que realizamos: ou seja, é mais fácil se deixar levar pelo desatado desejo de vingança do que reconhecer-se enquanto causa justa da reprovação do outro, arrependendo-se. Para Espinosa, vergonha na cara é coisa rara e, mesmo sendo uma tristeza, ela é boa na medida em que naquele que é “inundado de Vergonha está um desejo de viver honestamente”<sup>359</sup>. Porém, quando uma ação nossa nos envergonha, a imagem da reprovação do outro implica a imagem de si enquanto causa, levando a mente a contemplar sua impotência, o que entristece. Ao invés de julgarmos má a reprovação do outro, passamos a julgar má a ação praticada, e destarte julgamo-nos. A soberba de se

---

<sup>355</sup> E IV, 58 esc., P. 467.

<sup>356</sup> E IV, 54 esc.

<sup>357</sup> E III, 39 e 40.

<sup>358</sup> Cf. E IV, Ap. Cap. 13 e E III, 43, respectivamente.

<sup>359</sup> E IV, 58 esc., p. 467.

julgar unicamente como causa de alegria no mundo, dá lugar à humildade, da qual se origina a abjeção, tristeza por “estimar-se aquém da medida”<sup>360</sup>. Nesse momento se cai do pedestal construído pelo amor próprio, por contemplar-se por um ato digno de vitupério. O arrependimento não é senão esse julgamento de si mesmo, tristeza amarga por julgar-se enquanto única causa de uma ação má.

Para Espinosa, todo arrependido é “duas vezes miserável e impotente”, pois “padece uma derrota, primeiro para um Desejo depravado, depois para a Tristeza”<sup>361</sup>. Entristece-se tanto pela vergonha do desejo quanto pela própria impotência. Em razão disto, a mente concatenará a imagem da ação que causa uma tal tristeza tanto à imagem da reprovação do outro quanto à imagem de um estado anterior do corpo. Ela então se esforçará, tanto quanto pode, para se recordar daquelas ações que excluem a existência dessa que a coíbe de afirmar sua força de existir, ou seja, ela se esforçará por imaginar aquelas ações pelas quais já foi louvada pelo outro que agora a reprova. Além disso, ela passará a ser avessa a se recordar desse ato, de modo que podemos até mesmo deixar de praticá-lo, por excessivo medo da vergonha, na medida em que pode causar tristeza a outro alguém e, conseqüentemente, a nós mesmos. Nesse sentido, o arrependimento é uma tristeza útil para a existência da vida em sociedade, sobretudo por deter o desejo de vingança e fomentar a “Humanidade ou Modéstia”, isto é, “o Desejo de fazer o que agrada aos homens e de abster-se do que lhes desagrade”<sup>362</sup>. Do ato que entristece o outro pode originar-se uma revanche sem fim, sustentada por um julgamento recíproco do qual é difícil encontrar alguma razão de ser: pois o julgado julga aquele que julga, que acaba por julgar o julgado por julgá-lo, que mais uma vez julga o que julga por julgá-lo de novo, etc. E, para Espinosa, “vive-se sem lei onde é lícito cada um julgar os feitos do outro”<sup>363</sup>. Ao invés dessa terra sem lei, o arrependimento inclina o julgado a julgar o próprio ato que é causa do entristecimento e do julgamento do outro, e não aquele que o julga. Se contém assim aquele perigoso ciclo de julgamento, por sermos afetados de vergonha pelo ocorrido, humildade para com o outro, abjeção para consigo, desejo de agir modestamente no futuro, etc. Portanto, essa paixão triste nos inclina ao desejo de viver em concórdia com o outro, daí que seja útil para a vida comum.

---

<sup>360</sup> Cf. E III, def. afetos 26 e 29.

<sup>361</sup> E IV, 54 dem.

<sup>362</sup> E III, def. afetos 43.

<sup>363</sup> E IV, Ap. Cap. 24.

### 3.2 De que maneira o arrependimento pode se sobrepor à soberba que naturalmente temos

Resumidamente, para Espinosa, na vida social se constitui um espelhamento afetivo pelo qual se produz um reflexo que reflete, em grande medida, o quanto podemos com o mundo. De maneira que quanto mais nos imaginamos louvados pelos outros, mais tendemos a contemplar nossa potência pelo que imaginamos causar nos outros e, conseqüentemente, mais a ideia que cada um tem de si implica a ideia dos outros. Por vivermos em sociedade, sozinhos diante do espelho o corpo avistado não é senão produto da longa história do que vivenciamos com os outros. Durante ela desenvolvemos nossa potência, e é esta o que a mente insiste em contemplar. Contudo, o outro refletido tende a ser reflexo do olhar do outro. Por mais que fosse cego, Borges temia os espelhos, não sem razão! Diante deles é inútil estar cego, ou até mesmo morto, pois ousarão eternamente copiar “outro, e depois outro, e outro, e outro, e outro...”<sup>364</sup>. No corpo refletido no espelho, entretanto, invisível habita a soberba, capaz de rebaixar a qualquer outro. Grande perigo, que pode pôr esse espelho na antessala de uma tragédia que envolve a todos, por gerar uma disputa na qual se oprime todo aquele que não se subordina aos decretos daquele que se vê refletido. Não fosse o arrependimento, afeto que se contrapõe ao ímpeto da soberba, poderíamos viver para sempre numa terra sem lei, cultivada por ódio recíproco. Porém, ter consciência de si enquanto autor de um ato digno de vitupério é condição necessária mas não suficiente para refrear todo ímpeto produzido pelo amor de si mesmo. Para Espinosa, é da nossa natureza preferir levar em conta um ato abjeto mais para julgar o vício alheio do que o vício próprio, evitando tanto quanto podemos nos arrependermos das coisas que fazemos. Quanto malfado, as deduções geométricas demonstradas na *Ética* parecem convergir para a percepção de que desejamos mesmo é viver numa terra sem lei, na qual nos estimamos acima do mundo, destinado a nos louvar até mesmo pelos atos mais abjetos.

Para Espinosa, como vimos, o arrependimento só pode dar-se quando à imagem de um ato julgado vituperado se junta a ideia de si como causa, do contrário ela dá origem ao desejo de vingança. Essa imagem implica um julgamento de si que necessariamente causará abjeção, humildade e modéstia, respectivamente: primeiro, se estimará aquém da medida por se comparar não só àquele que se entristeceu com o ato,

---

<sup>364</sup> BORGES, J. “Ao espelho” in: *Poesia*. São Paulo: Cia. das Letras, 2005, n. p.

considerando-se menos digno de louvor, mas também a si mesmo, aquele que até então era indigno de reprovação; depois, se contemplará pela própria impotência, tanto por se deixar levar por um desejo vergonhoso quanto pelas consequências do mesmo; por fim, se desejará realizar, tanto quanto se pode, ações que sejam causa de alegria para esse outro, abstendo-se daquelas que podem causar-lhe tristeza. Tudo isso, é importante não nos esquecermos, por amor a si mesmo. Todavia, diante do julgamento do outro podemos nos arrepender ou nos louvar pelo mesmo ato; tudo dependerá da força afetiva envolvida nesse julgamento. Para Espinosa, efetivamente, a força de um afeto é definida pela potência da causa exterior que o causa, em comparação com a nossa; logo, essa força não pode ser coibida ou suprimida enquanto não se der em nós uma afecção corpórea pela qual a mente é afetada por um afeto mais forte e contrário ao primeiro, isto é, outro afeto mais forte e contrário a ela<sup>365</sup>. Quando entristecemos alguém por um ato vil e não nutrimos por ele qualquer amor prévio, seu julgamento reprovativo não tem força o suficiente para impedir todo ímpeto de nosso amor de si. Tenderemos a nos vingar, tanto mais quanto mais julgarmos má a reprovação. Não obstante, se esse julgamento implicar a reprovação de outros a quem amamos, tenderemos a nos arrepender. Basta então se cercar de adutores o suficiente para se sentir louvado até mesmo pelos atos mais abjetos.<sup>366</sup> Pois quando a imagem de um ato infame implica a reprovação de um só mas a aprovação daqueles que costumam nos adular, a mente se imaginará mais por sua potência do que por sua impotência; em razão disto, a reprovação do outro será mais causa de ódio do que de abjeção. No entanto, apesar de toda adulação, quando esse ato implica a reprovação até mesmo dos bajuladores, todo aquele ímpeto de se sentir louvado será coibido e nos imaginaremos mais por nossa impotência do que pela potência, isto é, o julgamento daquele que nos reprova será mais causa de vergonha e de arrependimento do que de ódio.

Segue-se disso que quanto mais imaginamos que um ato agrada aos outros, mais o imaginamos virtuoso, e quanto menos, menos o imaginamos enquanto tal. Pois quanto mais agrada, mais nos imaginamos potentes e mais o julgamos bom. Virtude e potência são o mesmo, dirá Espinosa<sup>367</sup>. Por isso, “nenhuma ação, em si só considerada, é boa ou

---

<sup>365</sup> E IV, 7 e sua dem.

<sup>366</sup> Nesse sentido, o Cardeal Mazarin recomendava: “Um bom meio para reconhecer um bajulador: conta-lhe que és o autor de uma ação ignóbil fingindo orgulhar-te dela como de uma façanha. Se ele te felicita, é um bajulador” (MAZARIN, J. *Breviário dos políticos*. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 50).

<sup>367</sup> E IV, def. 8.

má (...) mas uma e a mesma ação ora é boa, ora é má”<sup>368</sup>. Pode-se golpear alguém e ser louvado, ou então ser reprovado, dependendo das circunstâncias. No fim, quanto mais imaginarmos que outros o louvam, mais esse golpe implicará a imagem de outro enquanto afetado de alegria e, por conseguinte, mais a reprovação do golpeado será causa de ódio e do desejo de vingança. E quando não houver aduladores o suficiente, ainda é possível não se arrepender de um ato canalha? Ora, basta estimar-se muito acima de qualquer um, ensoberbando-se ao ponto de fortificar um amor de si contrário a todo julgamento reprovativo. Visto que, dada a imagem desse julgamento, a mente se esforçará para recordar coisas que excluem a existência do mesmo. E como, por hipótese, a consciência que ela tem dela mesma é forte o suficiente para ser contrária a ele e suprimi-lo, nenhum julgamento contrário será capaz de impedi-la de contemplar toda a potência de agir do corpo exprimida nesse ato.<sup>369</sup> Em suma, não se pode esperar nada daqueles que se ensoberbam excessivamente. Habitados que estão a serem louvados quando não se louvam por tudo aquilo que fazem, são mais propensos a se estimarem por seus atos infames do que a se arrependerem dos mesmos. Para um soberbo desse naipe, canalhice é verdadeira virtude.

Antes de Espinosa, Montaigne já havia entendido que aquilo “que verdadeiramente nos condena, e afeta a maneira de ser de todos, é que o próprio arrependimento se acha corrompido pelas más intenções”<sup>370</sup>. Próximo de encontrar a morte, voltando-se a si mesmo considerando tudo o que havia vivido, ele percebeu: “só de raro em raro me arrependo, e minha consciência contenta-se com seu próprio testemunho”<sup>371</sup>. Nesse momento lúgubre, no qual muitos acreditam que enfim a sabedoria da idade conduz ao arrependimento dos vícios, Montaigne compreendeu que “chamamos sabedoria aos nossos humores doentios e ao enfado que se apodera de nós. Na realidade não renunciamos aos vícios; mudamos tão-somente, e para pior”<sup>372</sup>. Ora, dirá Espinosa, não só quando estamos próximos do fim, mas ao longo de toda nossa vida tendemos a nos estimar acima da medida por nossos feitos, inclusive por nossos vícios. Sem dúvida, como vimos, a vida social nos inclina a viver obcecados pela glória, a nos ensoberbarmos pelas coisas que fazemos e a nos cercarmos de bajuladores, de

---

<sup>368</sup> E IV, 59 dem. altern.

<sup>369</sup> Para Espinosa, até mesmo um golpe vil, enquanto fisicamente considerado, ou seja, se “só prestamos atenção a que um homem levanta o braço, fecha a mão e move com força todo braço de cima para baixo, é uma virtude que é concebida pela estrutura do Corpo humano” (E IV, 59 esc.).

<sup>370</sup> MONTAIGNE, M. *Ensaíos*. Coleção *Os Pensadores*, vol. XI. São Paulo: Abril Cultural, 1972, p. 374.

<sup>371</sup> *Ibidem*, p. 372.

<sup>372</sup> *Ibidem*, p. 377.

modo que assim julgamos boa toda ação que fazemos, até mesmo as ações vis. Como ir contra isso? Cultivando hábitos de vida que exaltem a abjeção e a humildade, por nos tornarem mais arrependidos e modestos no trato? De forma alguma! Para Espinosa, até mesmo na abjeção e na humildade pode habitar a soberba. Não só elas são raríssimas, como também “aqueles que se crê serem maximamente abjetos e humildes são em geral maximamente ambiciosos e invejosos”<sup>373</sup>. Com efeito, quanto mais cada um estima-se mais por seus próprios vícios do que qualquer outra coisa, tanto mais a ideia de si mesmo implica a imagem desses vícios. Vida triste, pois, quanto mais nos estimamos assim, mais se segue uma tristeza que “se origina de julgar sua impotência a partir da potência ou virtude dos outros”<sup>374</sup>. Por termos corpos semelhantes, não podemos contemplar nossos vícios sem, ao mesmo tempo, contemplar vícios semelhantes nos outros, tanto mais quanto mais os associarmos a atos dignos de reprovação. Todavia, dada a imagem de um vício nosso, a mente se esforçará por contemplar sua potência, esforço este que será coibido tanto mais quanto mais imaginar reprovável esse vício. E como a ideia de si agora implica a imagem dos vícios alheios, ela se esforçará por contemplar a própria potência julgando a impotência alheia, estimando-se acima da medida. Daí que alguns considerem a abjeção uma virtude, e “se esforcem ao máximo em observar os feitos dos homens mais para recriminá-los do que para corrigi-los, e que por fim louvem só a Abjeção e com ela se glorifiquem, mas de tal maneira que ainda pareçam abjetos”<sup>375</sup>. Assim como vergonha é coisa rara, arrependimento genuíno também parece ser.

Por isso, sozinhos diante do espelho, a recordação de um ato vergonhoso nem sempre é suficiente para que aquele que se contempla lance o golpe de vista fulminante que desconcerta o corpo que se vê. Mais fácil é desferir esse golpe contra o outro, voltando a olhar o corpo refletido mais uma vez com louvor e refletindo o próprio vício no corpo alheio. Soberbo, o canalha pode se sentir amado até mesmo pelos seus atos mais ordinários. Porém, não nos enganemos, Espinosa nos mostra que enquanto buscarmos desenfreadamente o amor de si no amor do outro, todos nós estamos sujeitos a isso. E como a vida social nos inclina a viver nessa busca sem fim, já se viu: costumamos ser mais canalhas do que imaginamos ser. Ainda mais quando nos sentimos distintamente louvados por uma ação. Efetivamente, quanto mais nos imaginamos

---

<sup>373</sup> E III, def. afetos 29.

<sup>374</sup> E IV, 57 esc.

<sup>375</sup> E IV, 57 esc., p. 465.

louvados por uma ação, mais a mente se esforça por imaginá-la e, como a potência de pensar é simultânea à potência de agir, mais nos esforçamos por fazê-la. Mas aqui se faz necessário acrescentar uma nuance sumamente importante: “*tanto mais quanto mais distintamente imagina a si e a sua potência de agir*”<sup>376</sup>. Dada uma ação nossa, com efeito, ela nos afeta de alegria tanto mais quanto mais imaginamos que é louvada pelos outros. Enquanto não se distingue daquilo que um dia vimos os outros fazerem, ela não pode dar-se sem se dar ao mesmo tempo a ideia do outro enquanto afetado de glória. Pois quanto mais presenciamos um outro qualquer realizá-la, mais a mente concatena a imagem dessa ação à imagem da glória de outro, considerando-a por aquilo que tem de comum, a saber, a ideia abstrata de um semelhante afetado de glória. Destarte ela não poderá contemplar sua própria potência de agir sem contemplar, ao mesmo tempo, a potência de agir de outro; em vista disso, se alegrará menos já que a contemplação da potência de outro limita-a de contemplar sua própria potência. Não obstante, enquanto essa imagem se distingue daquilo que os outros fazem, ela será causa de uma alegria maior, por levar a mente não só a ter consciência de sua própria potência, independente dos outros, como também a contemplar sua potência em detrimento da potência dos outros. Por um lado, nenhuma outra coisa a deterá de contemplar-se enquanto causa dessa ação, isto é, fixa nessa imaginação singular, ela se admirará tanto quanto pode<sup>377</sup>. E, de outra parte, por ter um corpo semelhante a todo outro, aquele que a louva implica a ideia abstrata de todo outro enquanto afetado de louvor pelo ato, ou seja, esse contentamento consigo será reforçado pela ideia de que todo outro o louva; conseqüentemente, a mente se contemplará por uma potência maior do que a potência dos demais, estimando-se acima dos outros.

Do amor de si originado por uma ação pela qual alguém se imagina distintamente louvado, origina-se uma soberba pela qual se julga superior aos outros. E como nada impede a mente de se obstinar nesse desvario, dele se segue o desejo imoderado de glória: ambição de fazer com que todos não só louvem aquele feito pelo qual se ama, como também vivam de acordo com sua própria maneira de viver<sup>378</sup>. Daí que não é de se estranhar que tendamos a nos exhibir tanto por atitudes e feitos considerados virtuosos, tanto mais quanto mais se distinguem dos feitos e virtudes dos outros. Em razão de se imaginar por uma ação que se distingue daquilo que os demais

---

<sup>376</sup> E III, 53, grifos nossos.

<sup>377</sup> E III, def. afetos 4.

<sup>378</sup> E III, 31 cor. e esc.

fazem, a mente se esforçará por imaginá-la mais do que qualquer outra, e nada a impedirá. Quanto mais imaginá-la, mais se alegrará por contemplar sua própria potência e, além disso, mais ela se esforçará para concatenar à imagem do estado atual do corpo a imagem do estado no qual se distinguiu dos demais. Enquanto nada a impedir, ela afirmará, tanto quanto pode, essa ideia, constituindo ao longo do tempo uma ideia que envolve um estado do corpo distinto daqueles que implicam estados de outros corpos semelhantes, isto é, uma ideia abstrata de si mesma. Enquanto afirma essa ideia, a mente se percebe por si mesma sem outras e sem qualquer impedimento, ou mais especificamente, imagina-se enquanto coisa livre<sup>379</sup>. Disso se origina um contentamento consigo que não se reduz à contemplação de si e da própria potência de agir, que nisso se opõe à humildade. Nutre-se um amor de si fortíssimo, mais forte do que qualquer outro amor vivido até então, justamente por se estimar enquanto causa singular de um feito louvável para qualquer um<sup>380</sup>.

Espinosa definirá um tal contentamento consigo mesmo como “a Alegria conjuntamente à ideia de um feito que cremos ter realizado por um decreto livre da Mente”<sup>381</sup>. Enquanto nada a impedir, a mente se esforçará por afirmar a existência do atual estado do corpo; e como a potência de pensar é simultânea à potência de agir do corpo, nos esforçaremos tanto quanto pudermos por fazer com que esse estado continue a existir. Por não envolver qualquer afecção semelhante, de um tal estado do corpo só podem seguir-se outras afecções corporais pelas quais a mente contempla a própria potência sem ser limitada por potências exteriores, isto é, dele se seguirão atos pelos quais nos imaginamos distintamente louvados por todo outro. Logo, enquanto for suficientemente forte para se sobrepor ao julgamento do outro, esse contentamento consigo mesmo sustentará a ideia de que todo ato praticado é digno do louvor do outro, ou seja, se passará a julgar boa toda ação que envolve a ideia de si como causa, podendo-se se julgar virtuosa toda sorte de vícios. Pior ainda, por se julgar superior aos demais em tudo o que faz, aquele que é dominado por um tal amor a si encontrará inúmeras ocasiões para julgar os outros mais por seus vícios do que por suas virtudes, fortificando ainda mais o amor que sente por si mesmo e fomentando o desejo de fazer com que seus semelhantes vivam de acordo com o próprio engenho. Em outras palavras, da soberba que produz a crença de que se age por livre decreto da mente nasce também

---

<sup>379</sup> Cf. E III, 49 dem.

<sup>380</sup> Cf. E III, 49 e seu esc.

<sup>381</sup> Cf. E III, def. afetos 26 exp.

o desejo de subordinar a vida dos outros aos próprios decretos. E se nada impedir, se poderá chegar ao cumulo de crer que os livres decretos da própria mente têm mais força de lei do que até mesmo os decretos da cidade, já que deles só se seguem atos dignos de louvor, num desvario só.

Sendo assim, por que Espinosa afirma que fazemos muitas coisas das quais nos arrependemos, se um só ato pode provocar todo esse ímpeto do amor de si desviando-nos do arrependimento? Que ironia: por incrível que pareça, no corpo soberbo que insiste em olhar-se no espelho esconde-se o arrependimento. Afinal, sabemos-lo: “Quem muito se evita, se convive”<sup>382</sup>. Para Espinosa, ao amor de si que constitui a soberba nenhum afeto se opõe, visto que “ninguém, por ódio de si, estima-se aquém da medida”<sup>383</sup>. Porém, “se prestarmos atenção ao que depende da só opinião, poderemos conceber que o homem se estime aquém da medida”<sup>384</sup>. A soberba, portanto, pode ceder ao arrependimento, um tipo de ódio a si produzido pelo julgamento reprovativo do outro. E com mais frequência do que costumamos imaginar. Com efeito, enquanto imaginamos uma ação louvada por se distinguir de tudo o que vemos os outros fazerem, nada impede a mente de fixar-se na contemplação da própria potência, sobretudo por se julgar digna de um louvor irrefreável. Não obstante, esse louvor todo pode ser só coisa imaginária, ou ainda, essa ação imaginada distintamente louvável pode ser causa de uma reprovação forte o suficiente ao ponto de coibi-la de permanecer fixa em si mesma. Quando uma reprovação causa uma tristeza forte o suficiente para suprimir toda essa alegria nutrida por contemplar-se por um feito distinto, a força da reprovação suprime a força do louvor. Se antes se julgava a ação boa, se passará a julgá-la má, causa de vergonha, de maneira que a mente passará a imaginar mais sua impotência do que sua potência. A soberba, então, cederá à humildade, impondo derrota àquela forte crença de que de si só se seguem coisas boas. Quanto mais imaginar-se por aquela ação, mais a mente contemplará sua impotência e mais se esforçará por imaginar coisas que excluem a existência dessa imaginação singular, isto é, ela se esforçará por se recordar de um estado anterior do corpo pelo qual contemplou sua própria potência. E como a vida em sociedade nos inclina a reconhecer nossa potência no louvor do outro, ela se voltará àquelas ações pelas quais um dia foi louvada, tanto mais, quanto mais distintamente louvada. Todavia, agora aquela ação pela qual se imaginava distintamente louvada

---

<sup>382</sup> GUIMARÃES ROSA, *op. cit.*, p. 13.

<sup>383</sup> E III, def. afetos 28 exp., p. 355.

<sup>384</sup> *Idem.*

envolve uma reprovação forte suficiente para coibi-la, levando-a a ter aversão por imaginá-la e a se esforçar, tanto quanto pode, por imaginar outras ações pelas quais pode ser louvada, ou seja, outras ações que podem ser causa de alegria no outro. A ambição de curvar o outro aos seus próprios decretos e atrair o aplauso de todos será impedida pela modéstia<sup>385</sup>, pela qual se passa a julgar a própria conduta mais pelo que agrada ao outro do que a si mesmo: o amor de si se curvará perante o amor ao outro, tanto mais quanto maior for este amor. Por outro lado, como vimos, em razão de se imaginar por uma ação distintamente louvada, a mente afirma a ideia de si própria sem ser limitada pela ideia de outro, ou seja, a ideia de si enquanto coisa livre. Entretanto, agora, por hipótese, essa ação implica uma reprovação veemente; logo, ela será causa de uma tristeza que não envolve a ideia de qualquer outra causa. Enquanto o julgamento do outro for forte o suficiente para impedi-la de contemplar a própria potência, a mente se esforçará por se recordar de ações pelas quais um dia se julgou louvada, tanto mais quanto mais distintamente louvada, avessa àquela da qual se originou tamanha reprovação. Ela assim se recordará de estados anteriores do corpo que afirmam a ideia de si, ou mais especificamente, que envolvem afecções pelas quais se distingue dos outros. Agora a ideia de si, no entanto, implica o julgamento reprovativo do outro, de modo que quanto mais a imagem dele se der, menos se contemplará a própria potência e mais se julgará a própria impotência pela potência do outro. Enquanto a ideia de si não envolver uma força de existir grande o suficiente, esse julgamento do outro se imporá, coibindo a mente de contemplar a própria potência. Por conseguinte, quanto mais se depender desse outro para afirmar a ideia de si mesmo, mais se sentirá impotente e mais se esforçará por recordar um ato glorioso pelo qual se possa sentir louvado pelo outro, para enfim voltar a amar a si mesmo. Correndo-se o risco de viver um longo período de vida contemplando a si mesmo por aquilo que imagina ser seu reflexo para o outro.

Nesse sentido, o arrependimento é uma reflexão triste que nos impele a nos voltarmos àquilo que vivenciamos no passado, restando incertos sobre nós mesmos e desejando intensamente reconquistar o outro, tudo para nos reencontrarmos com nós mesmos. Contanto que se dependa tanto de alguém para se afirmar no mundo, pode-se chegar ao cúmulo de pensar que nessa vida não se fez nada de bom, em razão de pôr-se em dúvida pelo que se fez. Dessa forma, a crença de que se é inteiramente livre para

---

<sup>385</sup> “A Humanidade ou Modéstia é o Desejo de fazer o que agrada aos homens e de abster-se do que lhes desagradam” (III, def. dos afetos 43).

agir será abalada, na medida em que a ideia de si mesmo, necessariamente, implicará a ideia do outro. Como se o amor deste fosse condição necessária para se sentir livre no mundo. Triste e delirando de amor, o soberbo se tonará consciente do quanto depende dos outros para ser quem é. E quanto mais a ideia de si depender do outro para se afirmar, mais ela implicará a ideia do outro enquanto afetado de um julgamento reprovativo; de sorte que, enquanto não for forte o suficiente para superar a força desse julgamento, afirmar a si implicará ser coibido pelo julgamento do outro. Logo, enquanto não tiver força suficiente para se afirmar sem depender do outro, se arrependerá não só do ato que causou um tal julgamento, como também de todo ato que envolver a ideia do outro. Não por acaso, Espinosa considerará o arrependimento uma tristeza impetuosa, ardente e que não se reduz a um estado afetivo passageiro, como quando nos lamentamos pelas coisas mais banais. Enquanto dura, ele nos revira e nos revolve em meio a reviravoltas afetivas que nos desconcertam, por nos fazer flutuar a esmo entre o ódio a si e o amor ao outro. Enquanto produz uma série de incertezas a respeito de nós, ele também produz medo, por tornar o futuro duvidoso<sup>386</sup>. Mais do que isso, a passagem de um amor de si que se ensoberba por tudo a um tipo de ódio a si mesmo causa consternação<sup>387</sup>, já que aquele que desejava não causar qualquer tipo de vergonha se admira por agora se perceber enquanto causa de um ato vergonhoso àquele que tanto ama.

De tanto o soberbo julgar-se acima dos outros, ele pode ser traído pelo próprio julgamento, julgando-se distintamente reprovado por um ato sem ter sido julgado por ninguém. Como vimos, efetivamente, todos nós tendemos mais a nos ensoberbarmos do que a nos arrependermos de nossos atos, sobretudo porque a vida social nos inclina a ter consciência de nossa potência mais nos louvores dos outros do que em nossa própria potência de agir e de pensar. Quanto mais soberbos, mais constituímos uma vivência em torno de adutores e parasitas (*parasitorum*), por se mostrarem hábeis o suficiente para

---

<sup>386</sup> “O Medo é a Tristeza inconstante originada da ideia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência até certo ponto duvidamos” (E III, def. 13 dos afetos). Por um lado, o arrependimento deve ser considerado como uma espécie de ódio que não tem como causa algo exterior (Cf. E III, 30 esc). Por outro lado, ele é um afeto que se liga ao amor e, por isso, pode ser considerado uma flutuação de ânimo, quando há a confluência de dois afetos contrários, no caso, o amor e o ódio, que nos desnorteiam, tornando assim o futuro algo duvidoso (Cf. E III, 59 esc., p. 337). Nesse sentido, poderíamos considerar que o arrependimento produz um medo que envolve a ideia de si enquanto causa, isto é, um medo de si mesmo.

<sup>387</sup> Cf. E III, def. dos afetos 42 e sua exp.

nos louvarem por tudo.<sup>388</sup> Não por acaso, Espinosa reconhecerá na soberba uma espécie de loucura, sustentada continuamente por aqueles que convêm com tamanha tolice<sup>389</sup>. Muitas vezes, delirando de amor a si, chamamos a esses de amigos, amantes, etc. Mas, certamente, poderá haver o dia no qual se nutrirá tanto amor a si, que esse amor não precisará de aduladores para se fortificar. Com efeito, quanto mais soberbo se é, menos se conhece a si, visto que por amor a si mesmo se estimará a si cada vez mais além da medida. A depender do ritmo no qual essa soberba aumenta, pode-se chegar o dia no qual se alcançará a máxima ignorância de si mesmo; no qual, de tanto imaginar-se mais potente do que os outros, não se dará conta de sua máxima impotência, mergulho profundo e solitário no mar revolto das paixões<sup>390</sup>. Nesse dia, até mesmo nossos aduladores mais resolutos recairão na vala dos vícios comuns, passando a serem julgados mais por sua impotência, do que por sua potência. Vida solitária, ainda que vivida rodeada de pessoas. Ignorante de si, contemplando-se por tudo que faz, o soberbo não se dá conta de que, na verdade, cada um é tanto mais potente e apto a pensar quanto mais convém com os outros corpos existentes na ordem natural e, assim, consigo mesmo. Por viver imerso nas paixões, ele não se dá conta de que, muitas vezes, é contrário aos outros: pois, “dois não são molestos um ao outro enquanto convêm em natureza, isto é, enquanto amam o mesmo”<sup>391</sup>. Julgando-se “agradável a todos quando, de fato, é para todos molesto”<sup>392</sup>. Vivendo num mundo imaginário criado por si, aquele que se ensoberba tende a conduzir-se pela vanglória, impotente diante dos perigos da vida e, acima de tudo, impossibilitado de sossegar seu ânimo fruindo da glória e do amor a si que são eternos<sup>393</sup>.

---

<sup>388</sup> “O soberbo ama a presença dos parasitas ou aduladores, mas odeia a dos generosos” (E IV, 57).

<sup>389</sup> E IV, 57 esc.

<sup>390</sup> E IV, 55 e 56 e seu cor. Nesse sentido, a respeito da soberba, Chauí dirá: “Expondo a vulnerabilidade extrema dos seres humanos e encontrando neles uma força peculiar que não pretende dominar nem controlar a Fortuna, mas vencê-la, expondo-a como fraqueza, ignorância e tristeza, a *geometria da servidão* deduz a virtude não como poderio intelectual sobre os afetos, mas como afeto mais forte do que as paixões, desnudando-as como naturais, necessárias, delírios e ilusões. Não por acaso, nos faz descobrir que a paixão mais submissa à Fortuna é justamente aquela que mais parece ser-lhe insubmissa” (CHAUI, M. “Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na Ética IV”. *Discurso*, n. 22, 1993, p. 67).

<sup>391</sup> Cf. E IV, 34 esc.

<sup>392</sup> E III, 30 esc., p. 287.

<sup>393</sup> Cf. o que Espinosa diz sobre o amor intelectual a Deus, sobretudo, em E V, 36 e seu esc. “Dans l’amour intellectuel nous ne sommes plus seulement “jointes à Dieu” comme c’est encore le cas pour l’amour *erga Deum*, qui procède par jonction, mais joignant idéalement la joie à sa cause, nous sommes en Dieu, et en un Dieu qui s’aime lui-même. Il y a donc par là réciprocité de l’amour, c’est-à-dire, gloire: je me réjouis dans mes actions d’être aimé par moi-même en tant que Dieu” (SUHAMY, A. “Essence, propriété et espèces de l’amour dans l’Éthique” in: JAQUET, C.; SÉVÉRAC, P. & SUHAMY, A. (coords.). *Spinoza, philosophe de l’amour*. Saint-Étienne (França), Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2005, p. 90)

Ao soberbo se oculta o óbvio, aquilo que Espinosa considera um axioma: o corpo humano é afetado pelos outros corpos existentes de múltiplas maneiras. Disso se segue, como vimos no capítulo anterior, que: “Homens diferentes podem ser afetados de diferentes maneiras por um só e mesmo objeto, e um só e mesmo homem pode ser afetado de diferentes maneiras por um só e mesmo objeto em tempos diferentes”<sup>394</sup>. Cada um, sem dúvida, é afetado por uma mesma ação de maneiras diferentes: ou seja, o ato que afeta um de alegria pode afetar a outro de tristeza, o ato que causa amor em um pode causar ódio em outro, etc.; além disso, em diferentes momentos da vida somos afetados diferentemente pelas mesmas ações. Ora, cada um julga uma coisa boa ou má pela maneira como é afetado por ela e, em razão disto, se diferencia de todo outro pelo juízo, principalmente porque o “afeto de cada indivíduo discrepa do afeto de outro tanto quanto a essência de um difere da essência do outro”<sup>395</sup>. Dessa forma, frequentemente acontece que aquele que se julga louvado seja vituperado, e o que se julga vituperado, louvado. Ainda mais no caso do soberbo. Ignorante de si e dos outros, mergulhado no amor a si mesmo, ele não percebe que tende mais a ser reprovado do que aprovado, até mesmo por aqueles que o adulam. Por isso, que ironia, ele está sempre próximo do arrependimento. Uma vez que, inevitavelmente, ocorre o dia no qual aquele que se ensoberba presencia o vitupério daqueles que o lisonjeiam por tudo. Esse julgamento reprovativo não só o coibirá de afirmar a ideia de si mesmo, mas sobretudo será mais forte do que o julgamento imaginário que faz de si mesmo, dado que todo afeto cuja causa se faz presente é mais forte do que aquele cuja causa reside no passado<sup>396</sup>. Nesse dia, ele se arrependerá.

Mas, na verdade, mesmo sem presenciar um tal julgamento reprovativo, dada sua ignorância, aquele que se ensoberba poderá se arrepender de um ato simplesmente por se imaginar reprovado pelos outros. Basta que, em outro momento da vida, aqueles de quem depende para afirmar-se no mundo tenham-no julgado por esse ato e, assim, a imagem do ato implique a imagem desse julgamento passado, coibindo-o de imaginar-se louvado, por mais que efetivamente agora o possa ser. Pois quanto mais se depende de outro para afirmar-se no existir, mais a ideia de si depende da ideia do outro enquanto afetado de alegria para se afirmar; de maneira que, quando uma ação pela qual se imagina distintamente louvado pelo outro implicar a imagem de seu julgamento

---

<sup>394</sup> Cf. E III, 51.

<sup>395</sup> E III, 57.

<sup>396</sup> Cf. E IV, 9.

reprovativo, este terá força afetiva o suficiente para coibi-lo de afirmar a ideia de si, e nada o impedirá de julgar-se pelo ato. Outra possibilidade é que aquele que se ensoberba tenha vivenciado muitíssimas vezes outros serem julgados por um ato, ao ponto de a imagem do ato ser suficiente para avivar imaginariamente esse julgamento e ocupar o pensamento com a reprovação imaginária do outro, impedindo-o de contentar-se consigo mesmo. Com efeito, quando um ato pelo qual alguém se imagina distintamente louvado implica a imagem do julgamento reprovativo de outros, grande será o número de causas que levam a mente a se esforçar por negá-lo<sup>397</sup>, ou seja, mais o louvor será coibido e mais se submeterá ao julgamento do outro, mesmo que seja só coisa imaginária. Se antes se dava a ideia de se ser louvado por todo outro, agora o que se dá é a ideia de se ser reprovado por qualquer um, de sorte que a ideia de si implicará mais vitupério do que louvor. Se julgará tão distintamente infame, que pode até mesmo ocorrer que “imagine-se desprezado por todos, e isso quando os outros em nada pensam menos do que em desprezá-lo”<sup>398</sup>. Delírio triste, sufoca por não abrir espaço para a soberba de considerar o vício alheio pior, posto que na contemplação de um vício singular não se implica a ideia de qualquer vício semelhante. Sufoca também por submeter a uma flutuação de ânimo fortíssima, que torna incerto qualquer horizonte futuro. Ora, pensemos bem: quanto mais soberbo se é, menos convém aos outros e mais realiza atos reprováveis a qualquer um, portanto, mais se é sujeito a imaginar-se julgado pelos outros. Que ironia, aquele que mais se julga imaginariamente louvado por todos é também o que mais tende a se julgar imaginariamente vituperado por qualquer um. Daí que, muitas vezes, ele mesmo seja a causa da própria tristeza. Enquanto esse julgamento imaginário se impuser, de fato, a mente será impedida de afirmar a ideia de si mesma, isto é, cada vez mais a ideia de si implicará a ideia abstrata do outro enquanto afetado de tristeza, o que a coíbe. E como a vida social nos inclina a contemplar a própria potência no louvor do outro, se desejará tanto o louvor dos outros que, no limite, desejaremos o que o outro deseja. Enfim, de tanto julgar-se imaginariamente reprovado pelos outros, haverá o dia no qual não se poderá afirmar a ideia de si sem afirmar a ideia imaginária do outro, não desejando outra coisa senão aquilo que todo outro deseja. Portanto, ainda que seja tristeza útil para a vida social por se contrapor à soberba, o arrependimento nos torna imaginariamente juízes de nós mesmos, constituindo uma ideia de nós mesmos fundada naquilo que imaginamos dos outros.

---

<sup>397</sup> E V, 11.

<sup>398</sup> Cf. E III, def. afetos 28 exp.

## CONCLUSÃO

### ARREPENDIMENTO, UMA REFLEXÃO PRÁTICA SOBRE A VIDA

Considerando as conclusões a que chegamos nos capítulos anteriores, temos condições para estabelecermos uma reflexão prática sobre nossa própria vida. Pois agora estamos em condições de compreender a longa história por trás do julgamento que determina cada ato do qual nos arrependemos. Para Espinosa, “conforme cada um foi educado, arrepende-se de um feito ou glorifica-se pelo mesmo”<sup>399</sup>. Na prática, em grande medida, é na vida vivida com nossos pais que constituímos a ideia que fazemos de nós mesmos. De fato, nascemos com um corpo extremamente frágil e com uma mente inteiramente inconsciente de si mesma. Graças aos nossos pais passamos à existência e, por termos um corpo que encontra o mundo inteiro contra si, é inteiramente deles que dependerá essa primeira fase da vida. Embora já se afirme infinitamente no mundo, a cada instante se esforçando, tanto quanto pode, para existir, o corpo recém-nascido depende inteiramente dos pais para se manter vivo. Deparando-se com um mundo no qual existem muitíssimos outros corpos que contrariam sua força de existir, ele encontra no colo dos pais a força necessária para existir no mundo: em outras palavras, sua força de existir não pode dar-se sem que se dê a força de existir dos seus pais. Outrossim, nascemos ignorantes de tudo<sup>400</sup>. E como a força de existir do corpo é simultânea à força de existir da mente, é no convívio com nossos pais que tomamos consciência das coisas do mundo, até de nós mesmos. Daí que, quando recém-nascidos, os imitemos em tudo: rimos do que eles riem, choramos do que choram, etc. Essa consciência de si nascida no mundo se confunde inteiramente com a consciência dos pais. Contanto que o ame suficientemente, escreverá Espinosa para um de seus amigos, um pai “e o filho que ele adora não formam mais do que um único e mesmo ser”<sup>401</sup>. Nesse sentido, não só o pai é parte do filho, como também o filho é parte do pai: enquanto corpos que convêm entre si sem contrariar um ao outro, eles constituem um mesmo corpo cujas partes se mantêm coesas entre si; ademais, enquanto exprimem ideias que são produzidas por um mesmo conjunto de afecções semelhantes, eles constituem uma mesma mente. Todavia, há diferenças. Pois, como vimos no capítulo 2,

---

<sup>399</sup> E III, def. afetos 27 exp.

<sup>400</sup> Para Espinosa, “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas” (E I, Ap., p. 111).

<sup>401</sup> Carta 17 in: SPINOZA. “Correspondência completa” in: GUINSBURG, J. (et. al.). *Spinoza: obra completa II*, p. 100.

ainda que convenham em razão de essência, pais e filhos recém-nascidos podem diferir tanto em razão de essência, quanto em razão de existência: em razão de existência, na medida em que cada corpo se distingue de todo outro por sua razão de movimento (*ratione motûs*); e, em razão de essência, enquanto corpos que exprimem ordens de causas corpóreas distintas e, assim, exprimem quantidades de realidade distintas entre si.<sup>402</sup> Será em torno dessa diferença que, ao longo do tempo, os filhos se perceberão diferentes dos seus pais e constituirão uma ideia de si mesmos que não necessariamente implica a ideia dos pais.

Efetivamente, de tanta imitação e incentivo dos pais, o bebê aprende a andar, a correr e a falar. Com o tempo, naturalmente, o corpo infantil tende a exprimir cada vez mais uma maior força de existir; por outro lado, como sua força de existir não é suficiente para se afirmar sobre as outras, ele ainda é afetado por tudo. Cada vez mais, sua mente passa a ter consciência de si mesma por meio das afecções corpóreas, esforçando-se, tanto quanto pode, por contemplar sua própria potência. Daí que a criança siga mais seus impulsos do que qualquer outra coisa, permanecendo ignorante de si e do mundo: apetece o leite sem saber o porquê – às vezes até sem fome; vinga-se dos outros, só de irritação<sup>403</sup>. Quanto mais o corpo infantil é afetado, mais a mente infantil esforça-se por afirmá-lo no mundo, imaginando, tanto quanto pode, o que aumenta sua potência; e como esse esforço da mente é simultâneo ao esforço do corpo, enquanto não encontrar nada que o coíba, ela fará tudo o que se segue do seu desejo pueril. Enquanto afirma-se num mundo novo, a criança contempla-se por tudo o que faz; não obstante, por ter pouca experiência de vida, ela regozija-se por feitos que erroneamente nega aos outros, adornando-os tanto quanto pode. Enquanto nada a coíbe, ela se admira por tudo, julgando boa toda ação que faz; e como a mente se esforça, tanto quanto pode, por contemplar-se principalmente por ações que nega aos outros, ou seja, por afecções corpóreas que não envolvem afecções semelhantes, ela assim constitui uma ideia abstrata de si mesma, imaginando-se enquanto coisa livre.

Ao longo da vida, inevitavelmente, esse amor a si infantil será estimulado pelos pais, principalmente, pela educação que dão aos filhos: “os pais costumam incitar os

---

<sup>402</sup> Nesse sentido, Espinosa dará um exemplo: “P. ex.: um homem [pai] é causa da existência, mas não da essência, de outro homem [filho], pois esta última é uma verdade eterna, e por isso podem convir inteiramente segundo a essência, mas diferir no existir; e por conseguinte, a existência de um perecer [filho], nem por isso a do outro perecerá [pai]; todavia, se a essência de um pudesse ser destruída [pai] ou tornada falsa, seria também a essência do outro [filho]” (E I, 17 esc., p. 81, acréscimos nossos).

<sup>403</sup> E III, 2 esc., p. 245.

filhos à virtude somente com o estímulo da Honra e da Inveja”<sup>404</sup>, dirá Espinosa. E, sem dúvida, é por amor próprio que eles os educam assim. Com efeito, os atos considerados mais virtuosos não são senão aqueles que costumam ser mais louvados pelos outros, conseqüentemente, aqueles pelos quais a vida social mais inclina a mente a contemplar sua própria potência. Enquanto convêm entre si, os pais constituem com os filhos um mesmo ser; em razão disto, a imagem de uma ação pela qual o filho é louvado afeta os pais de glória, pela qual eles mesmos se imaginam louvados; e como esse louvor os leva a contemplar sua própria potência, eles se esforçarão por fazer com que os filhos realizem esses atos. Por outro lado, quanto mais louvável é um ato, mais contemplamos nossa potência por ele, logo, mais nossos pais nos incitam a praticá-lo. Porém, os pais costumam educar seus filhos a praticarem um ato tanto mais quanto mais é louvado pelos outros, por isto a maneira como eles os educam tende a reforçar a inveja, tanto mais quanto mais os incentivam a praticarem atos pelos quais outros igualmente se glorificam. Na verdade, a maneira como os pais educam seus filhos depende, em grande medida, do amor que esses pais nutrem por si mesmos. De fato, enquanto se imaginam louvados por seus atos, os pais tenderão a fazer com que seus filhos os invejem; por outro lado, quando invejam os outros, eles farão com que seus filhos os sigam em sua inveja. Desse modo, quando contentes consigo mesmos, os pais se esforçarão, tanto quanto puderem, para fazer com que seus filhos se espelhem neles, por amor a si mesmos. E quando não contentes consigo mesmos, tendentes a invejar os outros em tudo, eles se esforçarão, tanto quanto puderem, por fazer com que seus filhos se espelhem na sua inveja, mais uma vez por amor a si mesmos. Em suma, em razão do amor que têm por eles quando crianças, os pais tentam, tanto quanto podem, fazer com que seus filhos se espelhem neles, muitas vezes sem se darem conta de que assim amam-se cada vez mais a si mesmos. E, não restam dúvidas, esse amor próprio familiar tende a se satisfazer em grande medida. Pois quanto mais os filhos realizam ações louvadas por seus pais, mais seu amor próprio é reforçado por esse louvor; e como assim os filhos contemplam ainda mais a própria potência, eles se esforçarão, tanto quanto puderem, por fazer aquilo que agrada aos pais. Quanto mais ignorantes forem de outros corpos, mais esse louvor levará os filhos a se imaginarem distintamente louvados. E como a mente se esforça por contemplar a própria potência, tanto mais quanto mais se imagina distintamente louvada, os filhos tenderão a fazer aquelas ações

---

<sup>404</sup> E III, 55 esc., p. 325.

pelas quais se sentem distintamente louvados pelos pais. Portanto, enquanto encontrarem um amor tão distinto no domínio do lar, por amor próprio, os filhos se espelharão, tanto quanto puderem, nos pais, constituindo a ideia de si pela ideia do que imaginam deles. De tanto se espelhar nesse amor, julgando bom tudo o que provém dele, no fim, eles não desejarão senão aquilo que seus pais desejam.

Em síntese, de tanto amarem os pais, os filhos se espelham neles, imitando-os em tudo; e, por outro lado, de tanto os amarem, os pais educam seus filhos visando que se espelhem neles. Mas ressalte-se: uns se espelham nos outros porque, assim, cada um se ama ainda mais. Na infância, esse espelhamento afetivo constituído na vida familiar fará com que os filhos se reconheçam a si mesmos pela ideia que fazem dos pais. Porém, com o tempo, o amor que os filhos desenvolvem por si mesmos tenderá a romper esse espelhamento, podendo-se enveredar por um caminho sem volta. Com efeito, como vimos, enquanto amam-se o suficiente, pais e filhos constituem um mesmo corpo cujas partes convêm entre si sem contrariar uma à outra, e uma só mente que afirma uma mesma força de existir. Quanto mais forte é esse amor, mais essa força recíproca de existir afirma-se contrariamente a tudo o que se opõe a ela. E se a vida social nos inclina a nos cercarmos de adutores, é na vida familiar que encontraremos os primeiros. Quanto mais adulados, mais os filhos se glorificam de suas ações e mais contentam-se consigo mesmos, contemplando sua própria potência. Em razão do amor que nutrem entre si, quanto mais os pais adulam, mais imaginam-se louvados pelas ações louváveis que seus filhos realizam e mais contemplam sua própria potência por essas ações. Essa adulação toda, portanto, produz nos filhos o desejo de fazer tudo o que seus pais louvam, e nos pais, o desejo de louvar os filhos por tudo. Então, dado um julgamento reprovativo de outrem, os filhos se esforçarão para se recordar de coisas que excluem a existência do mesmo, isto é, eles se esforçarão por opor-se a esse julgamento afirmando um outro julgamento pelo qual afirmam sua força de existir, isto é, o julgamento de seus pais enquanto os adulam. Quanto mais este julgamento se sustentar, mais os pais e os filhos serão afetados de glória e menos o julgamento reprovativo de outros terá força afetiva suficiente para coibi-los. Eles assim se estimarão acima de todo outro que se mostrar contrário a essa adulação, ensoberbando-se em família. Disso se segue que, enquanto esse amor a si familiar for forte o suficiente para sustentar-se, os filhos não só se esforçarão para realizar ações que imaginam ser louváveis aos seus pais, como também julgarão tudo o que fazem por aquilo que imaginam ser o julgamento de

seus pais, sem qualquer arrependimento.

Contudo, como vimos, quanto mais soberbo alguém é, menos convém aos outros e mais realiza atos que lhes são reprováveis. Dado que tenha ignorância suficiente a respeito de outros corpos, um filho pode julgar-se distintamente louvado, imaginando-se adulado por tudo, mesmo quando realiza um ato que contraria seus pais, os quais, afetados de vitupério, o repreenderão. O amor familiar encontrará seu limite. Consideremos o caso de um filho que é reprovado por seu pai e por sua mãe, isto é, por ambos os pais. De fato, quando um filho realiza um ato reprovado por seus pais, sua força de existir se opõe à força de existir que eles afirmam simultaneamente, coagindo-a em alguma medida. Quanto menos convém entre si, mais a potência do filho se opõe à dos pais e mais a potência dos pais se opõe à do filho. Exprime-se assim quantidades de realidade inversamente proporcionais entre si. Em razão disso, esses pais e esse filho passam a ser partes de um corpo que, em alguma medida, não convêm entre si, isto é, “coisas que não se ajustam umas às outras” de maneira que “cada uma delas forma em nosso espírito uma ideia distinta e deve ser, em consequência, considerada como um todo e não como uma parte”<sup>405</sup>. Como vimos, deparando-se com um mundo repleto de corpos que o contrariam innumeravelmente, um filho, durante sua infância, depende inteiramente de seus pais para afirmar-se na existência. Por isto, quando seus pais o reprovam, seu corpo é afetado por uma afecção contrária pela qual sua mente é coibida de contemplar sua potência, já que imagina-se enquanto causa dessa reprovação. Esse filho, como vimos no capítulo 3, se esforçará para recordar de um estado anterior de seu corpo pelo qual contemplava-se mais por sua potência do que por sua impotência. Mas, por hipótese, este estado corpóreo não envolve senão aquele conjunto de afecções corpóreas semelhantes pelo qual ele e seus pais convinham maximamente entre si, constituindo um mesmo corpo e uma mesma mente que afirmava uma mesma força de existir. Porém, este conjunto de afecções agora envolve afecções contrárias entre si, isto é, um estado do corpo do filho enquanto afirma uma força de existir inversamente proporcional à de seus pais. Ou seja, agora o filho não poderá ter uma ideia de si sem implicar uma ideia que nega a existência do estado atual de seu corpo e de sua mente, na medida em que envolve a ideia de seus pais enquanto afetados de reprovação. Dessa forma, esse julgamento reprovativo de seus pais o coibirá de afirmar a ideia de si mesmo não só por envolver afecções corpóreas contrárias entre si, mas sobretudo por ter

---

<sup>405</sup> Carta 32, *op. cit.*, p. 165.

força afetiva o suficiente, visto que todo afeto cuja causa se faz presente é mais forte do que aquela cuja causa reside no passado.<sup>406</sup> Consequentemente, enquanto esse julgamento reprovativo se der, a mente do filho se esforçará por contemplar sua potência afirmando uma ideia de si que não envolve a ideia dos pais, voltando-se mais a si do que aos pais.

Sem dúvida, esse filho se esforçará para reconstituir-se com seus pais, amando-os, tanto quanto pode, para voltar a compor um mesmo corpo e uma mesma mente que afirma uma mesma força de existir. Sabemo-lo: “Quem recorda uma coisa com que se deleitou uma vez, deseja possuí-la com as mesmas circunstâncias em que pela primeira vez deleitou-se com ela”<sup>407</sup>. Mas agora esse amor familiar dependerá do arrependimento para se reconstituir.<sup>408</sup> Efetivamente, como vimos, enquanto se espelham e se adulam por tudo, o amor que esse suposto filho e seus pais têm uns pelos outros tende a sustentar o amor que cada um nutre por si mesmo. Com o tempo, julgando-se distintamente louvado em tudo o que faz, o amor a si do filho se fortifica tanto, que o faz realizar atos reprováveis aos seus pais, os quais o repreenderão por isso. Quando seus pais o repreendem por uma de suas ações, a ideia dessa ação o coíbe de contemplar sua própria potência. Quanto mais esse julgamento reprovativo se impõe, mais a mente do filho é coibida de contemplar-se pela ideia que ela tem de si enquanto convém maximamente com seus pais, consequentemente, mais ela se esforçará por contemplar-se por uma ideia que não envolve a ideia de seus pais. Enquanto depende inteiramente de seus pais para se afirmar no mundo, esse filho não terá força de existir suficiente para afirmar-se contrariamente a esse julgamento reprovativo, pois a ideia que tem de si necessariamente implica a ideia de seus pais. Ele então se arrependerá, passando não só a ser avesso a se recordar da ação pela qual julgava-se distintamente louvado, julgando-a má, como também a desejar realizar atos que imagina louváveis aos seus pais, submetendo-se mais uma vez ao julgamento deles. Pelo arrependimento, em suma, o amor familiar se reafirmará, sobrepondo-se ao amor a si do filho, na medida em que este afirmar uma força de existir que convém cada vez mais com a de seus pais, voltando a constituir com eles um mesmo corpo e uma mesma mente. Portanto, enquanto depender inteiramente de seus pais para afirmar-se no mundo, não restará a esse filho senão

---

<sup>406</sup> E IV, 9.

<sup>407</sup> E III, 36.

<sup>408</sup> Não por acaso, Espinosa entende que pode-se facilmente “mostrar que o Amor se une ao Arrependimento” (E III, 59 esc., p. 337).

espelhar-se tanto quanto pode em seus pais, constituindo a ideia de si pela ideia do que imagina deles, desejando aquilo que eles desejam e julgando-se pela maneira como imagina que eles o julgam.

Naturalmente, com o tempo, o amor que esse filho nutre por si mesmo aumentará não só em razão de seu corpo infantil passar a exprimir uma força de existir cada vez maior, como também em razão da maneira como seus pais o educam. De fato, como vimos, quanto mais infantil é um corpo, mais ele é afetado e mais a mente infantil se esforça por afirmá-lo na existência, imaginando, tanto quanto pode, aquilo que aumenta sua força de existir. Como esse esforço da mente é simultâneo ao esforço do corpo, ele se exprime enquanto desejo de fazer coisas pelas quais se convém com a ordem natural, afirmando-se cada vez mais na existência. Mas, como vimos no capítulo 3, é enquanto convivemos com nossos semelhantes que temos força de existir suficiente para nos opor aos corpos que contrariam nossa força de existir, logo, essa criança tende a exprimir seu desejo de afirmar-se na existência enquanto desejo de fazer aquilo que imagina louvável aos seus semelhantes. Quanto mais realiza esses atos, mais ela afirma-se na existência e cada vez mais contempla sua própria potência. Devido a sua parca experiência de vida, com o tempo, essa criança tenderá a contemplar sua potência sobretudo naqueles atos que erroneamente nega aos outros, adornando-os tanto quanto pode. Onde se segue o amor a si, tanto mais quanto mais nega aos seus semelhantes os atos que faz. Por isso, durante a infância, o amor a si desse filho tenderá a aumentar cada vez mais. Por outro lado, como vimos, é na vida familiar que esse filho encontra a força de existir necessária para afirmar-se na existência, esforçando-se por convir tanto quanto pode com seus pais. Quanto mais convém com eles, mais compõem juntos um mesmo corpo e uma mesma mente e, conseqüentemente, mais seus pais o louvam por tudo, na medida em que assim cada um contempla ainda mais sua própria potência, graças ao espelhamento afetivo constituído no interior da vida familiar. Destarte, com o tempo, a maneira como seus pais o educam reforçará cada vez mais o amor a si do filho.

Ora, como vimos, quanto mais esse filho ama a si mesmo, mais tende à soberba, passando a convir cada vez menos com outros. Em razão do amor familiar que os torna uma mesma mente e um mesmo corpo, quanto menos ele convém aos outros, mais realiza atos que contrariam o julgamento de seus pais, os quais o repreenderão. E, enfim, quanto mais o julgamento reprovativo de seus pais se dá, mais ele é coibido de contemplar sua potência, esforçando-se para contemplar-se por uma ideia que não

implica a ideia dos pais. Considerando isso, basta que esse filho tenha amor a si suficiente para que esse julgamento reprovativo de seus pais não tenha força afetiva o suficiente para coibi-lo, mesmo quando realiza atos que lhes são reprováveis. Pois quando o amor a si do filho se sobrepuja ao amor familiar, dado o julgamento reprovativo de seus pais, esse filho terá força afetiva suficiente para afirmar-se contrariamente a ele, julgando-o mau. Esse filho, entretanto, só pode nutrir um tal amor a si quando realiza atos pelos quais imagina-se mais louvado por outros semelhantes, do que por seus pais. Quanto mais imagina-se louvado por outros e menos por seus pais, mais sua mente se esforça para contemplar sua potência por aquilo que nega àqueles que o trouxeram à vida e, por conseguinte, mais ela constitui uma ideia de si que implica mais a ideia de outros, do que a ideia de seus pais. Desse modo, ao longo do tempo, um filho pode se ensoberbar tanto, que ao invés de se arrepender de um ato reprovado por seus pais, julgando-o mau, ele pode julgar má essa reprovação, desejando se vingar de seus próprios pais. Como acontece com “as crianças ou adolescentes” que preferem trocar a vida familiar pela vida militar, “escolhendo os incômodos da guerra e o império dos tiranetes em lugar das comodidades domésticas e das admoestações paternas, e que padecem que se lhes imponha qualquer ônus desde que *se vinguem dos pais*”<sup>409</sup>.

No entanto, de nada adianta a esse filho fugir de seus pais, mobilizado pelo desejo de vingança, como se essa fosse a condição para que ele pudesse enfim viver em paz, livre das repreensões familiares. Pois mesmo quando um filho afasta-se de seus pais, sua imaginação tende a submetê-lo ao julgamento deles. Com efeito, como vimos, durante a infância, um filho tende a fortificar o amor a si mesmo tanto em razão de convir cada vez mais com seus semelhantes, quanto em razão da educação empenhada por seus pais. Quanto mais ama a si mesmo, mais ele tende à soberba, logo, menos convém aos outros e mais realiza atos que lhes são reprováveis. Ao longo do tempo, por conseguinte, seus pais o repreenderão tanto mais, quanto mais ele realiza atos reprováveis aos outros. Posto que eles serão coibidos de contemplar sua própria potência, em virtude do espelhamento afetivo constituído na vida familiar. Contanto que o amor familiar seja forte suficiente para se sobrepor a essa soberba, quando os pais reprovam um filho por determinada ação, a mente dele é coibida de contemplar sua potência, tendo aversão em imaginar o ato reprovado; e como esse esforço da mente é simultâneo ao esforço de seu corpo, ele terá aversão em realizar atos reprováveis aos

---

<sup>409</sup> E IV, Ap. Cap. 13, p. 499, itálicos nossos.

seus pais. Ora, os pais que reprovam esse filho são semelhantes a outro semelhante, que, por sua vez, é semelhante a outro semelhante, etc., conseqüentemente, ele não poderá imaginar uma ação reprovável a seus pais sem também imaginá-la reprovável aos outros semelhantes. Dessa forma, enquanto esse filho conviver com pessoas semelhantes aos seus pais, basta imaginar-se reprovado por um semelhante para arrepende-se desse feito, submetendo-se cada vez mais ao julgamento de seus pais. Mesmo quando não é reprovado por ninguém, conforme demonstramos no capítulo 2. Contudo, como vimos acima, quando o amor familiar não é forte o suficiente, esse filho pode ter força de existir suficiente para se contrapor à reprovação de seus pais. Essa força de existir, não obstante, só pode dar-se no momento em que esse filho imaginar-se mais distintamente louvado pelos outros do que por seus pais. Mas, conforme demonstramos no capítulo 3, quanto mais soberbo esse filho é, mais ignorante é da maneira como os outros são afetados por suas ações. Ele assim tende a não perceber o quanto é molesto aos outros, julgando-se distintamente louvado por eles. Donde, inevitavelmente, haver o dia no qual ele presencie o julgamento reprovativo daqueles que o louvam em tudo. Esse julgamento reprovativo não só o coibirá de afirmar a ideia de si mesmo, mas sobretudo será mais forte do que o julgamento imaginário que até então faz de si mesmo, dado que todo afeto cuja causa se faz presente é mais forte do que aquele cuja causa reside no passado. Ele então se arrependerá. Quanto mais é reprovado por um certo conjunto de semelhantes, mais esse filho se esforça por afirmar sua existência imaginando atos pelos quais convém com outros semelhantes. Como seus pais são semelhantes a esses semelhantes e aqui estamos supondo que em certa época o amor familiar existia, ele voltará a se esforçar para realizar atos pelos quais imagina-se louvado por seus pais, julgando-se mais uma vez por aquilo que imagina ser o julgamento deles. Portanto, devido ao arrependimento produzido pelas repreensões daqueles a quem amamos, podemos viver uma vida inteira espelhando-nos em nossos pais, julgando-nos por aquilo que imaginamos ser o julgamento deles e, enfim, tendo consciência de si por uma ideia abstrata que envolve uma ideia imaginária do que imaginamos deles.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Obras de Espinosa

ESPINOSA, B. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. Ed. Bilingue. São Paulo: EDUSP, 2015.

\_\_\_\_\_. *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luis C. G. Olíva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

\_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Trad. Homero Santiago, Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

\_\_\_\_\_. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Trad. Lívio Teixeira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Trad. Cristiano Novaes de Rezende. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

\_\_\_\_\_. *Tratado Teológico-Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Tratado Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Œuvres Complètes. Bibliothèque de la Pléiade*. Galimard, 1978.

*Opera*. Im Auftrag de Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1972, 4 v.

### Obras de Referência

ERNOUT, Alfred; MEILLET, Alfred. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. 4. ed. Paris: Klincksieck, 2001.

GIANCOTTI BOSCHERINI, Emilia - *Lexicon Spinozanum*. Haia: Martinus Nijhoff, 1970, 2 v.

MONIZ, Fábio. *Dicionário Latim-Português*. 2.ed. Porto: Editora Porto, 2001.

TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino Português*. 2.ed. Porto: Gráficos Reunidos, 1942.

### Obras Complementares

BÍBLIA – *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BORGES, J. *O fazedor*. Trad. Josely Vianna Baptista. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BOVE, L. *La stratégie du Conatus*. Paris: Vrin, 1996.

CHAUI, M. *A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*, vol. II: Liberdade. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016.

\_\_\_\_\_. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. “Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na *Ética* IV”. *Discurso*, n.22, 1993, pp. 63-122.

DELBOS, V. *O espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

\_\_\_\_\_. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017.

DESCARTES, R. *Discurso do Método; Meditações; Objeções e Respostas; As Paixões da Alma; Cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (col. Os Pensadores, vol. XV).

\_\_\_\_\_. *Meditações Metafísicas*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Ed. 70, 1997.

FERNÁNDEZ, E. e CÁMARA, M. (eds.). *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Ed. Trotta, 2007.

GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. 2.ed. Paris: Études Augustiniennes, 1987.

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

JAQUET, C.; SÉVÉRAC, P. & SUHAMY, A. (coords.). *Spinoza, philosophe de l'amour*. Saint-Étienne (França), Publications de l'Université de Saint-Étienn, 2005.

KOYRÉ, Alexandre. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1922.

MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza: la troisième partie: la vie affective*. Paris: PUF, 1997.

\_\_\_\_\_. *Introduction à l'Ethique de Spinoza: la quatrième partie: la condition humaine*. Paris: PUF, 1997.

MARTINS, A. (org). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MAZARIN, J. *Breviário dos políticos*. São Paulo: Editora 34, 2013.

MONTAIGNE, M. *Ensaio*. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (col. Os Pensadores, vol. XI).

NADLER, S. *Spinoza: a life*. New York, NY: Cambridge University Press, 1999.

NEGRI, A. *A anomalia selvagem: poder e potência em Espinosa*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2018.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

OLIVA, Luís. “Despertando do sonho: a refutação experimental do império da mente sobre o corpo”. *Revista Conatus*, Vol. 8, n. 16, dez. 2014, pp. 77-85.

PINHEIRO, Ulysses. “Servidão e acrasia segundo Espinosa” in: *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 14, n. 18, p. 195-212, set. 2004. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/195>>. Acesso em: 21 jan. 2022.

ROSA, G. *Grande Sertão: veredas – “O diabo na rua, no meio do redemoinho”*. 22.ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2020.

SHIGUEMOTO, S.; SIQUEIRA, R. “YHWH: a identidade do Deus de Israel”. *Kerygma*, (São Paulo, SP), vol. 7, núm. 2, p. 69–85, 2º sem. de 2011, pp. 69-85.

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

VINCINGUERRA, L. “Marca, imagem, signo: uma abordagem semiótica de Espinosa”. *Galaxia* (São Paulo, online), ISSN 1982-2553, n. 35, mai-ago., 2017, p. 15. <http://dx.doi.org/10.1590/1982-2554130815>.