

Benedictus Spinoza  
*Ética demonstrada em ordem geométrica e dividida em cinco partes que tratam*

- I. Sobre Deus
- II. Sobre a Natureza e a Origem da Mente
- III. Sobre a Origem e a Natureza dos Afetos
- IV. Sobre a Servidão Humana, ou sobre a Força dos Afetos
- V. Sobre a Potência do Intelecto, ou sobre a Liberdade Humana.

Tradução Roberto Brandão

## Primeira Parte Sobre Deus

### DEFINIÇÕES

- I. Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, dito de outro modo, aquilo cuja natureza só pode ser concebida como existente.
- II. É dita finita em seu gênero uma coisa que só pode ser limitada por outra de mesma natureza. Por exemplo, um corpo é dito finito, pois sempre concebemos outro maior. Igualmente, um pensamento é limitado outro pensamento. Mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo.
- III. Por substância entendo o que é em si e se concebe por si: isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa para se formar.
- IV. Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe como constituindo a essência da substância.
- V. Por modo entendo as afecções da substância, isto é, aquilo que é em outro e se concebe por outro.
- VI. Por Deus entendo o ser absolutamente infinito, isto é, uma substância composta de infinitos atributos, cada um deles exprimindo uma essência eterna e infinita.

#### *Explicação*

Digo absolutamente infinito, não infinito em seu gênero. Com efeito, podemos negar infinitos atributos ao que é infinito em seu gênero, mas ao que é absolutamente infinito, pertence a sua essência tudo o que a exprime e não envolve nenhuma negação.

- VII. Diz-se livre a coisa que existe somente pela necessidade de sua natureza e que é determinada a agir somente por ela: e necessária, ou compelida, aquela que é determinada por outras coisas a existir e operar de certa e determinada maneira.
- VIII. Por eternidade entendo a própria existência concebida como o que se segue necessariamente da simples definição de coisa eterna.

#### *Explicação*

Pois tal existência, da mesma forma como a essência de uma coisa, é concebida como uma verdade eterna e, por isso, não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo, mesmo que por uma duração sem início ou fim.

### AXIOMAS

- I. Tudo o que é, ou é em si, ou é em outro.
- II. O que não pode ser concebido por outro, deve ser concebido por si.
- III. Dada uma causa determinada, segue-se necessariamente um efeito, e, ao contrário, se não há nenhuma causa determinada, é impossível que se siga um efeito.
- IV. O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve.
- V. Coisas que não tem nada em comum entre si, também não podem ser entendidas uma pela outra, dito de outro modo, o conceito de uma não envolve o conceito da outra.
- VI. A idéia verdadeira deve convir com seu ideado.
- VII. Qualquer coisa que pode ser concebida como não existente, tem uma essência que não envolve a existência.

### PROPOSIÇÃO I

Uma substância é por natureza primeira com relação a suas afecções.

#### *Demonstração*

É evidente das *Definições* 3 e 5.

### PROPOSIÇÃO II

Duas substâncias com atributos diversos não têm nada em comum entre si.

*Demonstração*

Também é evidente da [Def. 3](#). Pois cada uma deve ser em si, e deve ser concebida por si, isto é, o conceito de uma não envolve o conceito da outra.

## PROPOSIÇÃO III

Coisas que não têm nada em comum entre si não podem ser causa uma da outra.

*Demonstração*

Se elas não têm na em comum, então (*pelo [Axioma 5](#)*) não podem ser entendidas uma pela outra e (*pelo [Axioma 4](#)*) não podem ser causa uma da outra. QED

## PROPOSIÇÃO IV

Duas ou mais coisas distintas, distinguem-se entre si, seja por que os atributos das substâncias são diversos, seja por que as afecções destas substâncias são diversas.

*Demonstração*

Tudo o que é ou, é em si ou é em outro (*pelo [Axioma 1](#)*), isto é, (*pelos [Defs. 3 e 5](#)*), fora do intelecto só existem as substâncias e suas afecções. Então, fora do intelecto não existe nada que possa distinguir diversas coisas que não as substâncias, ou, o que é o mesmo (*pela [Def. 4](#)*), seus atributos ou suas afecções. QED

## PROPOSIÇÃO V

Na natureza não podem existir duas ou mais substâncias com a mesma natureza ou atributo.

*Demonstração*

Se existissem várias [substâncias] distintas, deveriam distinguir-se entre si, seja pela diversidade dos atributos, seja pela diversidade das afecções (*pela [Prop. precedente](#)*). Se for somente pela diversidade dos atributos que se distinguem, conceder-se-á então que existe apenas uma do mesmo atributo. Mas se for pela diversidade das afecções, como uma substância é por natureza anterior às afecções (*pela [Prop. 1](#)*), então, se a despojarmos das afecções e a considerarmos em si, isto é (*pela [Def. 3 e pelo \[Axioma 6\]\(#\)](#)*), se a considerarmos verdadeiramente, não poderemos concebê-la distinta de outra, isto é (*pela [Prop. precedente](#)*) não existirão várias [substâncias com mesmo atributo], mas apenas uma. QED

## PROPOSIÇÃO VI

Uma substância não pode ser produzida por outra substância.

*Demonstração*

Na natureza não podem existir duas substâncias de mesmo atributo (*pela [Prop. precedente](#)*), isto é (*pela [Prop. 2](#)*), que tenham algo em comum entre si. Portanto (*pela [Prop. 3](#)*), uma não pode ser causa da outra, dito de outro modo, uma não pode ser produzida pela outra. QED

*Corolário*

Disso se segue que uma substância não pode ser produzida por outra coisa.

Pois na natureza não existe nada além de substâncias e suas afecções, como fica patente pelo [Axioma 1](#) e pelas [Defs. 3 e 5](#). Ora ela não pode ser produzida por outra substância (*pela [Prop. precedente](#)*). Logo, uma substância não pode absolutamente ser produzida por outra coisa. QED

*Outra demonstração*

Isto se demonstra ainda mais facilmente pelo absurdo do contraditório. Pois se uma substância pudesse ser produzida por outra coisa, seu conhecimento dependeria do conhecimento de outra coisa (*pelo [Axioma 4](#)*) e, por conseguinte, ela não seria substância.

## PROPOSIÇÃO VII

À natureza da substância pertence o existir.

*Demonstração*

Uma substância não pode ser produzida por outra coisa (*pelo Cor. Prop preced*); portanto ela deve ser causa de si, isto é (*pela Def. 1*), sua essência envolve necessariamente a existência, ou, dito de outro modo, pertence a sua natureza o existir. QED

## PROPOSIÇÃO VIII

Toda substância é necessariamente infinita.

*Demonstração*

Uma substância com um atributo não pode existir se não for única (*pela Prop. 5*), e pertence a sua natureza o existir (*pela Prop. 7*). Portanto, por natureza ela existirá, seja como finita ou infinita. Mas não como finita, pois (*pela Def. 2*) ela deveria ser limitada por outra coisa de mesma natureza, que também deveria existir necessariamente (*pela Prop. 7*); e, por conseguinte, existiriam duas substâncias de mesmo atributo, o que é absurdo (*pela Prop. 5*). Logo ela existe como infinita. QED

*Escólio I*

Como ser finito é em parte uma negação, e como ser infinito é uma afirmação absoluta da existência de uma certa natureza, segue-se da *Prop. 7* que toda substância deve ser infinita

*Escólio II*

Não duvido que a demonstração da *Prop. 7* seja difícil de conceber para todos os que julgam confusamente as coisas e que não costumam buscar conhecê-las por suas causas primeiras. Pois eles não distinguem entre as modificações das substâncias e as próprias substâncias, nem sabem como as coisas se produzem. Donde atribuem erroneamente às substâncias os princípios que vêm nas coisas. Pois os que ignoram as verdadeiras causas das coisas confundem tudo e, sem repugnar a mente, forjam árvores que falam como homens e homens que nascem, não de sêmen, mas de pedras e imaginam formas quaisquer se transformarem em quaisquer outras. Igualmente, aqueles que confundem a natureza divina com a humana, atribuem facilmente a Deus afetos humanos, sobretudo por também ignorarem como os afetos se produzem na mente.

Mas se os homens refletissem sobre a natureza da substância, não teriam a menor dúvida sobre a *Prop. 7*. Mais ainda, esta Proposição seria um axioma para todos e seria contada entre as noções comuns. Pois entenderiam como substância o que é em si e se concebe por si, aquilo cujo conhecimento não depende do conhecimento de outras coisas. E por modificações entenderiam o que é em outro, modificações cujo conceito se forma a partir do conceito da coisa em que elas são. Eis por que podemos ter idéias verdadeiras de coisas não existentes: ainda que elas não existam em ato fora do intelecto, sua essência pode ser compreendida em outra coisa, de sorte que podemos concebê-la por esta outra. Mas, fora do intelecto a verdade das substâncias existe nelas mesmas, pois elas se concebem por si. Se, portanto, alguém disser ter de uma substância uma idéia clara e distinta, isto é, verdadeira, e ainda assim duvidar da existência de tal substância, é como se dissesse ter uma idéia verdadeira e suspeitasse ao mesmo tempo que ela seja falsa (o que é evidente para qualquer um suficientemente atento); ou então, se alguém supor que uma substância é criada, supõe ao mesmo tempo que uma idéia falsa tornou-se verdadeira, o que é dos maiores absurdos que se pode conceber. Assim, é necessário confessar que a existência de uma substância, bem como a de sua essência, é uma verdade eterna.

E, desta forma, podemos concluir, de uma outra maneira, que existe somente uma substância de mesma natureza e julguei valer a pena mostrá-lo aqui. Mas, para fazê-lo de forma ordenada, cabe notar:

(I) que a definição verdadeira de cada coisa envolve e exprime apenas a natureza da coisa definida.

Do que se segue (II) que nenhuma definição envolve ou exprime um número preciso de indivíduos, pois ela exprime somente a natureza da coisa definida. Por exemplo, a definição de triângulo exprime somente a simples natureza do triângulo; e não um número preciso de triângulos.

(III) Cabe notar que necessariamente há, para cada coisa existente, uma causa certa e precisa que faz com que ela exista.

(IV) Note-se enfim que esta causa que faz com que certa coisa exista deve, ou estar contida na natureza ou definição da coisa existente (*à sua natureza pertence o existir*), ou estar fora dela. Segue-se daí que se na natureza

existe um número certo e preciso de indivíduos, deve necessariamente haver uma causa fazendo com que existam estes indivíduos e que não existam nem mais nem menos. Se, por exemplo, existem na natureza vinte homens (*que, para maior clareza, suponho existirem juntos, sem que outros tenham existido antes*), não bastará (*para dar razão a que existam vinte homens*) apontar como causa a natureza humana em geral. Será preciso também mostrar a causa que faz com que não existam nem menos nem mais que vinte; pois (*pela nota III*), para cada um deve haver uma causa que o faça existir. Ora, esta causa (*pelas notas II e III*) não pode estar contida na natureza humana, pois a verdadeira definição de homem não envolve o número vinte. Então (*pela nota IV*), a causa com que faz que existam estes vinte homens, e por conseguinte faz com que cada um exista, deve necessariamente estar fora de cada um. Donde se deve concluir de forma absoluta que todas as coisas, cuja natureza é tal que possam existir diversos indivíduos, devem precisar necessariamente de uma causa externa para existir. Agora, já que à natureza da substância pertence o existir (*pelo que já mostramos neste Escólio*), sua definição deve envolver a existência necessária, e, por conseguinte, sua própria existência deve ser concluída apenas de sua definição. Ora, de sua própria definição (*como mostramos nas notas II e III*) não se pode seguir a existência de várias substâncias. Logo, segue-se necessariamente que existe uma única [substância] de mesma natureza, como havia sido proposto.

#### PROPOSIÇÃO IX

Quanto mais uma coisa tem de realidade ou de ser, mais atributos lhe competem.

*Demonstração*

É evidente pela [Def. 4](#).

#### PROPOSIÇÃO X

Cada atributo de uma substância deve ser concebido por si.

*Demonstração*

Atributo é o que o intelecto percebe de uma substância como constituindo sua essência (*pela Def. 4*) e, por conseguinte (*pela Def. 3*), deve se conceber por si. QED

*Escólio*

Daqui se torna claro que, embora dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, que um seja concebido sem ajuda do outro, não podemos concluir que constituam dois entes, ou duas substâncias diversas. Pois é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si. E, no entanto, todos os seus atributos sempre nela existiram simultaneamente e não foram produzidos um pelo outro, mas cada um exprime a realidade ou o ser da substância. Longe está de ser absurdo atribuir vários atributos a uma mesma substância. Assim é evidente que na natureza cada ente deve ser concebido em algum atributo, e que, quanto mais realidade ou ser ele tiver, mais atributos terá, e que [os atributos] exprimem necessidade, ou eternidade, e infinidade. E, por conseguinte, nada é mais claro que o fato de que o ente absolutamente infinito deve se definir (*como ensinamos em Def. 6*) como um ente composto de infinitos atributos, cada um exprimindo certa essência eterna e infinita. E se alguém perguntar por que sinal podemos reconhecer a diferença entre as substâncias, leia as Proposições seguintes, que mostrarão que na natureza existe apenas uma única substância e que ela é absolutamente infinita. Portanto este sinal será procurado em vão.

#### PROPOSIÇÃO XI

Deus, ou, dito de outro modo, uma substância composta de infinitos atributos, cada um deles exprimindo uma essência eterna e infinita, existe necessariamente.

*Demonstração*

Se o negas, conceba se puder que Deus não existe e que (*pelo Axioma 7*) sua essência não envolve existência.

Ora, isto (*pela Prop. 7*) é absurdo: logo Deus existe necessariamente. QED

*Alternativamente*

Para toda coisa devemos assinalar uma causa ou razão tanto para que ela exista como para não exista. Por exemplo, se um triângulo existe, deve haver uma causa ou razão para que ele exista; e se ele não existe, deve igualmente haver uma causa que o impeça de existir ou que suprima sua existência. Além disso, a verdadeira razão ou causa, ou está contida na natureza da coisa, ou lhe é externa. Por exemplo, a razão da não existência de

um círculo quadrado está indicada por sua própria natureza, pois ela envolve uma contradição. E, inversamente, a existência da substância se segue de sua natureza, que envolve a existência (*ver Prop. 7*). Mas a razão que faz com que um círculo ou um triângulo exista ou não, se segue, não de sua natureza, mas da ordem da natureza corpórea inteira. Dela deve se seguir que exista agora necessariamente um triângulo ou que seja impossível que ele exista agora. Estas coisas são evidentes. Donde se segue que existe necessariamente aquilo que nenhuma razão ou causa impede de existir. Se, portanto, não pode haver nenhuma razão ou causa que impeça Deus de existir, ou que seja capaz de tolher sua existência, então Ele existe necessariamente. Ora, se houvesse tal razão ou causa, ela deveria estar, ou na própria natureza de Deus, ou fora dela, isto é, em uma outra substância de outra natureza. Pois se ela fosse de mesma natureza, por isso mesmo teríamos que conceder que Deus existe. Ora, uma substância de outra natureza não teria nada em comum com Deus (*pela Prop. 2*) e não poderia nem pôr nem tolher a existência de Deus. Já que a razão ou causa que poderia tolher a existência de Deus não pode estar fora da natureza divina, ela deveria, se Deus não existe, se encontrar necessariamente dentro de sua própria natureza, que, por isso, envolveria contradição. Ora, afirmar isto do Ente absolutamente infinito e sumamente perfeito é absurdo. Logo, não há nem em Deus nem fora de Deus nenhuma causa ou razão que lhe tolha a existência e, portanto, Deus existe necessariamente. QED

#### *Alternativamente*

Poder não existir é uma impotência, e, ao contrário, poder existir é uma potência (como é evidente). Se, portanto, existissem agora necessariamente apenas entes finitos, então os entes finitos seriam mais potentes do que o Ente absolutamente infinito: e isto (como é evidente) é um absurdo; e, portanto, ou nada existe, ou o Ente absolutamente infinito existe também. Ora nós existimos, seja em nós ou em outra coisa que exista necessariamente (*veja Axioma 1 e Prop. 7*). Portanto, o Ente absolutamente infinito, isto é (*pela Def. 6*), Deus, existe necessariamente. QED

#### *Escólio*

Nesta última demonstração, quis mostrar a existência de Deus *a posteriori* para que a demonstração fosse mais fácil de perceber, o que não quer dizer que a existência de Deus não se siga *a priori* do mesmo fundamento. Pois uma vez que poder existir é uma potência, segue-se que, quanto mais realidade compete à natureza de uma coisa, mais força ela tem de existir. E, precisamente, o ser absolutamente infinito, ou Deus, tem uma potência absoluta e infinita de existir e, portanto, existe absolutamente.

Mas talvez muitos não tenham facilidade de ver a evidência desta demonstração, acostumados que estão a só contemplar coisas que são determinadas por causas externas. Eles vêem nelas que as coisas que são feitas rapidamente, isto é, as que existem facilmente, também perecem facilmente. Inversamente, julgam que coisas às quais muitas coisas se relacionam, são mais difíceis de fazer, isto é, não existem facilmente. Mas para livrá-los destes preconceitos, não tenho necessidade de mostrar aqui a razão por que é verdadeiro dito *o que é feito rápido, rápido perece*, nem de mostrar que com relação à natureza inteira todas as coisas são igualmente fáceis. É suficiente notar que não falo aqui de coisas que existem devido a causas externas, mas apenas da substância, que (*pela Prop. 6*) não pode ser produzida por nenhuma causa externa. Pois as coisas que existem devido a causas externas, quer sejam compostas de muitas ou poucas partes, devem toda sua perfeição ou realidade à potência (*virtus*) da causa externa, e, por conseguinte, sua existência se origina da perfeição da causa externa e da perfeição delas mesmas. Ao contrário, a perfeição da substância não se deve a nenhuma causa externa, pois sua existência só deve se seguir de sua própria natureza, que é sua própria essência.

Portanto, a perfeição de uma coisa não lhe tolhe a existência, mas, ao contrário, a estabelece, enquanto que a imperfeição esta sim tolhe a existência. Donde não podemos estar mais certos da existência algo do que da existência do Ente absolutamente infinito, ou perfeito, isto é Deus. Pois sua essência exclui toda imperfeição e envolve a perfeição absoluta, fato que dá à sua existência a mais alta certeza e suprime toda razão para dela duvidar, o que, acredito, ficará claro para quem preste mediana atenção.

### PROPOSIÇÃO XII

Não se pode conceber verdadeiramente nenhum atributo do qual se siga que a substância possa se dividir.

#### *Demonstração*

As partes em que a substância se dividiria, ou guardariam a natureza da substância, ou não. No primeiro caso, cada parte deveria ser (*pela Prop. 8*) infinita (*pela Prop. 6*), causa de si e (*pela Prop. 5*) consistir em um atributo diferente, donde, de uma substância se poderia constituir várias, o que (*pela Prop. 6*) é absurdo.

Acrescente-se a isso que (*pela Prop. 2*) as partes não teriam nada em comum com o todo, e o todo (*pela Definição*).

4 e Prop. 10) poderia ser e ser concebido sem as suas partes, o que é um absurdo para além de qualquer dúvida. No segundo caso, a saber, em que as partes não guardariam a natureza da substância, a substância perderia sua natureza e deixaria de existir, o que (pela Prop. 7) é absurdo.

#### PROPOSIÇÃO XIII

Uma substância absolutamente infinita é indivisível.

##### *Demonstração*

Se fosse divisível, as partes em que se dividiria, ou guardariam a natureza da substância absolutamente infinita, ou não. No primeiro caso, haveria várias substâncias de mesma natureza, o que (pela Prop. 5) é absurdo. No segundo caso, a substância absolutamente infinita (como vimos acima) deixaria de existir, o que (pela Prop. 11) é absurdo.

##### *Corolário*

Segue-se que nenhuma substância, e conseqüentemente, nenhuma substância corpórea, pode, enquanto substância, ser divisível.

##### *Escólio*

Compreende-se mais simplesmente que a substância é indivisível, tendo em vista que a natureza da substância só pode ser concebida como infinita, mas uma parte da substância só pode ser entendida como uma substância finita, implicando (pela Prop. 8) em contradição evidente.

#### PROPOSIÇÃO XIV

Afora Deus não pode haver nem ser concebida nenhuma substância.

##### *Demonstração*

Como Deus é o ente absolutamente infinito, que não pode ser negado por nenhum atributo exprimindo a essência da substância (pela Def. 6) e que existe necessariamente (pela Prop. 11), se houvesse alguma substância além de Deus, ela deveria se explicar por algum atributo de Deus e existiriam duas substâncias de mesmo atributo, o que (pela Prop. 5) é absurdo. Donde não pode haver, nem conseqüentemente ser concebida, nenhuma substância afora Deus. Pois se fosse possível conceber tal substância, ela deveria ser necessariamente ser concebida como existente, o que (pela primeira parte desta Demonstr.) é absurdo. Logo, afora Deus não pode haver nem ser concebida nenhuma substância. QED

##### *Corolário I*

Segue-se de forma claríssima (I) Que Deus é único, isto é (pela Def. 6), que na natureza só há uma substância, que é absolutamente infinita, como indicamos no Esc. Prop 10.

##### *Corolário II*

Segue-se (II) que a coisa extensa e a coisa pensante ou são atributos de Deus ou (pelo Axioma 1) são afecções dos atributos de Deus.

#### PROPOSIÇÃO XV

Tudo que é, é em Deus e sem Deus nada pode ser nem ser concebido.

##### *Demonstração*

Afora Deus não pode haver nem ser concebida nenhuma substância (pela Prop. 14), isto é (pela Def. 3) nenhuma coisa que é em si e é concebida por si. E os modos (pela Def. 5) não podem ser nem ser concebidos sem a substância e, portanto, só podem ser na natureza divina e só podem ser concebidos por ela. Ora, nada existe além de substâncias e modos (pelo Axiom. 1). Logo, nada pode ser nem ser concebido sem Deus. QED

##### *Escólio*

Há quem imagine que Deus, à semelhança do homem, é composto de corpo e mente e está sujeito às paixões. Mas o quão eles se afastam da verdadeiro conhecimento de Deus já foi suficientemente estabelecido pelo que

demonstramos. Mas os deixo de lado, pois todos os que contemplaram de algum modo a natureza divina negam que Deus seja corpóreo. Eles o provam muito bem partindo de que entendemos por corpo algo dotado de quantidade, comprimento, largura e profundidade e limitado por alguma figura e isto não pode ser dito de Deus, o ente absolutamente infinito, sem recair no maior dos absurdos. E, no entanto, por outros argumentos que acrescentam no esforço por demonstrar a mesma coisa, mostram claramente que removem por completo a substância corpórea ou extensa da natureza divina, estabelecendo que ela foi criada por Deus. Mas por qual potência divina ele pôde criá-la, eles mesmos ignoram, mostrando claramente que não entendem o que eles mesmos dizem. Quanto a mim, demonstrei com clareza, a meu juízo pelo menos (*vide* [Corol Prop. 6 e Esc. 2 Prop. 8](#)), que nenhuma substância pode ser produzida ou criada por outra coisa. Em seguida, na [Prop. 14](#), mostramos que afora Deus não pode haver ou ser concebida nenhuma substância, donde concluímos que a substância extensa é um dos infinitos atributos de Deus. Mas para uma explicação mais completa, refutarei os argumentos dos adversários que recaem no seguinte.

Primeiramente, a substância corpórea, enquanto substância, é composta de partes, pensam eles. Por esta razão negam que ela possa ser infinita e que possa pertencer a Deus. E explicam isto por múltiplos exemplos, dos quais mencionarei um ou outro. Se a substância corpórea é infinita, dizem, conceba-se sua divisão em duas partes. Cada uma delas será ou finita ou infinita. Se for finita, o infinito seria composto de duas partes finitas, o que é absurdo. Se for infinita, haveria um infinito duas vezes maior que outro, o que também é absurdo. Além disso, se uma quantidade infinita for medida em partes de um pé, deve ser composta de infinitas de tais partes, da mesma forma como se for medida em partes de uma polegada, e assim um número infinito será doze vezes maior que outro número, o que é não menos absurdo. Finalmente, se concebemos que de um ponto de certa quantidade infinita, duas linhas, sejam AB e AC, que têm no início uma distância determinada, se projetam ao infinito. É certo que a distância entre B e C aumentará continuamente, até se transformar, de determinada que era, em indeterminada. E como tais absurdos se seguem, pensam eles, de que se supõe uma quantidade infinita, concluem que a substância corpórea deve ser finita e, conseqüentemente, que ela não deve pertencer à essência de Deus.

#### FALTA UMA ILUSTRAÇÃO

Um segundo argumento aponta para a suma perfeição de Deus. Deus sendo o ente sumamente perfeito, dizem eles, não pode ser passivo. Mas a substância corpórea, que é divisível, pode ser passiva, donde se segue que ela não pertence à essência de Deus. Estes são argumentos que encontro nos escritores que se esforçam por mostrar que a substância corpórea é indigna da natureza divina e não pode a ela pertencer. Mas em verdade, quem prestar atenção verá que já lhes respondi, pois tais argumentos estão fundados na suposição de que a substância corpórea é composta de partes, o que (*pela* [Prop. 12 e Corol. Prop 13](#)) mostrei ser absurdo. Em seguida, quem quiser corretamente examinar a coisa verá que todos estes absurdos (*se forem todos absurdos, o que por ora não discuto*), através dos quais procuram concluir que a substância extensa é finita, não seguem nem um pouco da suposição de uma quantidade infinita, e sim da suposição de uma quantidade infinita mensurável e composta de partes finitas. E, portanto, os absurdos que disso se seguem podem apenas concluir que uma quantidade infinita não é mensurável e que não pode ser composta de partes finitas. Mas isso é justamente o que nós ([Prop. 12, etc.](#)) já demonstramos. E assim a arma que nos apontaram na verdade se volta contra eles. Se, portanto, deste absurdo pretendem concluir que a substância extensa deve ser finita, fazem como aquele que, tendo imaginado que o círculo tem as propriedades do quadrado, conclui não ter o círculo não um centro a partir do qual as linhas tiradas com relação à circunferência são iguais. Pois a substância corpórea, que só pode ser concebida como infinita, única e indivisível (*veja* [Props. 8, 5 e 12](#)), eles a concebem composta de partes finitas, múltiplas e divisíveis, para poder então concluir que ela é finita. Igualmente, é assim que outros, após terem imaginado que uma linha é composta de pontos, souberam inventar numerosos argumentos para mostrar que uma linha não pode ser infinitamente dividida. Com efeito, não é menos absurdo supor que a substância corpórea seja composta de corpos ou partes, do que supor um corpo composto de superfícies, superfícies compostas de linhas e linhas compostas de pontos. E isto, todos os que sabem que uma razão clara é infalível devem reconhecer – e, em primeiro lugar, os que negam a existência do vácuo. Pois se a substância corpórea pudesse ser dividida de forma que suas partes fossem realmente distintas, não poderia uma parte ser eliminada enquanto as partes remanescentes mantivessem suas conexões anteriores? E por que todas as partes devem se ajustar de forma que não haja vácuo? Certamente, se as coisas são realmente distintas entre si, uma pode ser e manter sua condição sem as outras. Mas como não há vácuo na natureza (*ver sobre isso alhures*), devendo todas as partes dela concorrer para que não haja vácuo, segue-se que estas partes não podem ser realmente distintas, isto é, que a substância corpórea, enquanto substância, não pode ser dividida.

Se, entretanto, perguntarmos por que razão somos naturalmente propensos a fazer divisões de quantidade, responderei que podemos conceber a quantidade de dois modos: seja abstratamente (ou superficialmente) na medida em que imaginamos, seja como substância, o que só pode ser feito pelo intelecto. Se atentamos para a quantidade como ela é na imaginação, o que fazemos frequentemente e com facilidade, vemos que ela é finita, divisível e composta de partes. Mas se a atentamos a ela como ela é no intelecto e a concebemos como substância, o que acontece raramente e com grande dificuldade, vemos, e isso já demonstramos, como infinita, única e indivisível. Por exemplo, podemos conceber que a água, enquanto água, pode ser dividida e que suas partes se separam umas das outras. Mas a água, enquanto substância corpórea não ser separada nem dividida. E isto é evidente para todos os que saibam distinguir entre imaginação e intelecto, particularmente ao atentar que a matéria é a mesma em todo lugar, e as partes são distintas apenas na medida em que concebemos a matéria como sendo afetada de diferentes maneiras – as partes, portanto, são distintas modalmente e não realmente. Por exemplo, podemos conceber que a água, enquanto água, seja divisível e suas partes possam ser separadas umas das outras. Mas a água, enquanto substância corpórea não pode ser separada nem dividida. E novamente, a água, enquanto água, pode ser gerada e corrompida, mas enquanto substância não pode ser nem gerada nem corrompida.

Com isso julgo ter respondido ao segundo argumento, posto que ele está fundado na suposição de que a matéria, como substância, é divisível e composta de partes. E mesmo que assim não fosse, ignoro por que [a matéria] seria indigna da natureza divina, pois (*pela Prop. 14*) fora de Deus não pode haver nenhuma substância que o tornasse passivo. Eu digo que todas as coisas são em Deus e que tudo o que acontece, acontece somente através das leis da natureza infinita de Deus e se segue (mostrarei em seguida) da necessidade de sua essência. Então, não há razão alguma para dizer que Deus possa ser passivo ou que a substância extensa (ainda que seja suposta como divisível, mas concedendo ser ela eterna e infinita) seja indigna da natureza divina. Mas a este propósito basta pelo momento.

#### PROPOSIÇÃO XVI

Da necessidade na natureza divina devem se seguir infinitas coisas de infinitos modos (isto é, tudo o que possa ser cair sob um intelecto infinito).

##### *Demonstração*

Esta proposição deve ser evidente para qualquer um, bastando para isso atentar para que o intelecto conclui, da definição de uma coisa (isto é, da própria essência da coisa), diversas propriedades que dela se seguem necessariamente, e que estas são em maior número quanto mais realidade a definição da coisa exprimir, isto é quanto mais realidade a essência da coisa envolver. E como a natureza divina tem absolutamente infinitos atributos (*pela Def. 6*), cada um dos quais exprimindo uma essência infinita em seu gênero, então de sua necessidade devem se seguir necessariamente infinitas de coisas de infinitos modos (isto é, tudo o que possa ser cair sob um intelecto infinito).

##### *Corolário I*

Disso segue-se que Deus é causa eficiente de todas as coisas que possam cair sob um intelecto infinito.

##### *Corolário II*

Segue-se que Deus é causa por si e não por acidente.

##### *Corolário III*

Segue-se que Deus é absolutamente causa primeira.

#### PROPOSIÇÃO XVII

Deus age apenas pelas leis de sua natureza e não é compelido por ninguém.

##### *Demonstração*

Mostramos na **Prop 16** que somente da necessidade da natureza divina, ou (o que é o mesmo) somente das leis de sua natureza, se seguem absolutamente infinitas coisas. Na **Prop. 15** demonstramos que sem Deus nada pode ser nem ser concebido e que tudo o que é, é em Deus. Portanto, nada pode haver fora dele que o determine ou coaja a agir, e assim, ele age somente pelas leis de sua natureza e não é compelido por ninguém. QED

*Corolário I*

Disso se segue (I) que não há causa, extrínseca a Deus ou intrínseca, que o incite a agir, além a perfeição de sua natureza.

*Corolário II*

Segue-se (II) que somente Deus é causa livre. Com efeito, Deus existe somente pela necessidade de sua natureza (pela **Prop. 11** e **Cor. 1 Prop. 14**), e age somente pela necessidade de sua natureza. Donde (pela **Def. 7**) somente ele é causa livre. QED

*Escólio*

Outros pensam ser Deus causa livre, por poder (pensam eles) fazer com que coisas que dissemos seguirem-se de sua natureza (isto é, que estariam em seu poder) não se fizessem, ou que não fossem produzidas por ele. Mas isso é como se dissessem que Deus pudesse fazer com que da natureza do triângulo não se seguisse que seus três ângulos somam dois retos, ou, dito de outro modo, que dada uma causa dela não se seguisse o efeito – mas isso é absurdo. Ademais, mostrarei abaixo, sem a ajuda desta Proposição, que nem o intelecto nem a vontade pertencem à natureza de Deus. Sei, é claro, que muitos acreditam ser possível demonstrar que o sumo intelecto e a vontade livre pertencem à natureza de Deus, pois dizem não conhecer o que possa ser atribuído a Deus de mais perfeito do que aquilo que em nós é a suma perfeição. Ademais, ainda que concebam Deus como sumamente inteligente, eles não crêem que ele faça existir tudo o que entende em ato – pois pensam que desta maneira a potência de Deus seria destruída. Se ele tivesse criado, dizem eles, tudo o que é em seu intelecto, nada mais poderia criar, o que, crêem, repugna a onipotência de Deus; e é por isso que preferem estabelecer um Deus indiferente a tudo, criando apenas o que ele, por um decreto absoluto da vontade, decidiu criar. Penso, ao contrário, ter mostrado claramente (*ver* **Prop. 16**) que da suma potência de Deus, isto é, de sua natureza infinita, se seguem sempre, ou resulta sempre com a mesma necessidade, infinitas coisas, de infinitos modos, isto é, tudo. E isto da mesma maneira que da natureza de um triângulo se segue, de toda eternidade e para toda a eternidade, que a soma dos três ângulos é igual a dois retos. Pois a onipotência de Deus foi em ato, desde toda a eternidade, e continuará em ato para toda a eternidade. E assim estabelecemos a onipotência de Deus de um modo, a meu juízo, muito mais perfeito. Mais do que isso. Meus adversários é que parecem, me permitam a franqueza, negar a onipotência de Deus. Pois são forçados a confessar que Deus compreende uma infinidade de coisas criáveis, mas que ele não pode jamais criar. Segundo eles, se ele criasse tudo o que compreende, esgotaria sua onipotência e se tornaria imperfeito. Para estabelecer que Deus é perfeito eles são levados reduzi-lo, ao mesmo tempo, a não poder fazer tudo que está ao alcance de sua potência. E não vejo o que poderia ser imaginado de mais absurdo e mais incompatível com a onipotência de Deus.

Além disso – para dizer algo sobre o intelecto e a vontade que são comumente atribuídos a Deus – se a vontade e o intelecto pertencessem à essência eterna de Deus, deveríamos entender por cada um destes atributos algo muito diferente do que é normalmente entendido pelos homens. Pois o intelecto e a vontade que constituiriam a essência de Deus em tudo difeririam de nosso intelecto e vontade, só podendo concordar com eles no nome. Não concordariam um com o outro mais que a constelação cão concorda com o cão, animal que late. Demonstrarei isto a seguir.

Se o intelecto pertence à natureza divina, ele não pode ser, por natureza, como nosso intelecto, que é ora posterior às coisas que entende (como muitos supõe), ora simultâneo, uma vez que Deus é anterior em causalidade a todas as coisas (*pelo* **Cor. 1 Prop. 16**). Ao contrário, se a verdade e a essência formal das coisas são como são é por que existem objetivamente no intelecto de Deus. E, portanto, o intelecto de Deus, concebido como constituindo a essência de Deus, é na verdade causa tanto da essência como da existência de todas as coisas. Isto parece ter sido notado por aqueles que afirmam que o intelecto, a vontade e a potência de Deus são uma só e a mesma coisa. E se o intelecto de Deus é a causa única das coisas, a saber, tanto da essência como da existência delas, ele deve ser diferente delas tanto com relação à essência como à existência. Pois o causado difere da sua causa precisamente pelo que dela guarda. Por exemplo, um homem é causa da existência e não da essência de outro homem, pois esta é uma verdade eterna. Por isso eles podem concordar completamente quanto à essência. Mas quanto à existência eles devem diferir, tanto que se um perecer o outro não perecerá. Mas se a essência de um pudesse ser destruída ou tornada falsa, a existência do outro também seria destruída. Eis por que uma coisa que é causa de um efeito, tanto de sua essência quanto de sua existência, deve diferir de tal efeito tanto pela essência quanto pela existência. Ora, o intelecto de Deus é causa de nosso intelecto, tanto de sua essência como de sua existência, e, portanto, o intelecto de Deus, concebido como constituindo a essência divina, difere de nosso intelecto com respeito tanto à essência quanto à existência e só pode concordar com ele no nome, como queríamos.

A propósito da vontade procede-se do mesmo modo, como todos podem ver facilmente.

## PROPOSIÇÃO XVIII

Deus é causa imanente de todas as coisas e não causa transitiva.

*Demonstração*

Tudo o que é, é em Deus e deve ser concebido por Deus (pela [Prop. 15](#)), e então (por [Cor. 1 Prop. 16](#)), Deus é causa das coisas que são nele mesmo, o que é o primeiro ponto. Em seguida, afora Deus não pode haver nenhuma substância (pela [Prop. 14](#)), isto é (pela [Def. 3](#)), nenhuma coisa que seja em si e fora de Deus, o que é o segundo ponto. Logo, Deus é causa imanente de todas as coisas e não causa transitiva. QED

## PROPOSIÇÃO XIX

Deus é eterno, ou, dito de outro modo, todos os atributos de Deus são eternos.

*Demonstração*

Deus (pela [Def. 6](#)) é uma substância, que (pela [Prop. 11](#)) existe necessariamente, isto é (pela [Prop. 7](#)), a cuja natureza pertence o existir, ou (o que é o mesmo) de cuja definição se segue seu próprio existir e, por conseguinte (pela [Def. 8](#)), que é eterno. Em seguida, por atributos de Deus é preciso entender (pela [Def. 4](#)) o que exprime a essência da substância divina, isto é, aquilo que pertence à substância (é isto mesmo, digo, o que os atributos devem envolver). Ora, à natureza da substância (como já demonstrei em [Prop. 7](#)) pertence a eternidade, logo, cada um dos atributos deve envolver a eternidade e, portanto, todos são eternos. QED

*Escólio*

Esta Proposição decorre também de forma claríssima do modo como demonstrei ([Prop. 11](#)) a existência de Deus. Daquela demonstração, se fica sabendo que a existência de Deus, assim como sua essência, é uma verdade eterna. Além disso, demonstrei de outro modo ([Prop. 19 Princípios de Descartes](#)) a eternidade de Deus e não é preciso repeti-lo aqui.

## PROPOSIÇÃO XX

A existência de Deus e sua essência são uma só e mesma coisa.

*Demonstração*

Deus (pela [Prop. precedente](#)) e todos os seus atributos são eternos, isto é (pela [Def. 8](#)), cada um de seus atributos exprime existência. Portanto, estes mesmos atributos de Deus (pela [Def. 4](#)) explicam a essência eterna de Deus e explicam, ao mesmo tempo, sua existência eterna, isto é, aquilo mesmo que constitui a essência de Deus, constitui simultaneamente sua existência e, por conseguinte, sua existência e sua essência são uma só e mesma coisa. QED

*Corolário I*

Disso se segue (I) que a existência de Deus, assim como sua essência, é uma verdade eterna.

*Corolário II*

Segue-se (II) que Deus, ou que todos os atributos, são imutáveis. Pois, se mudassem com relação à existência, deveriam (pela [Prop. precedente](#)) mudar com relação à essência, isto é (como é evidente por si), de verdadeiros se tornariam falsos, o que é absurdo.

## PROPOSIÇÃO XXI

Tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deve existir sempre e ser infinito, ou, dito de outro modo, deve ser, por este atributo, eterno e infinito.

*Demonstração*

Conceba, se possível (caso negue esta proposição), que se siga da natureza de Deus, em um atributo qualquer de Deus, uma coisa qualquer finita, com uma existência e uma duração determinadas, por exemplo, a idéia de Deus no pensamento. Ora, o pensamento, que supomos ser um atributo de Deus, é necessariamente (pela [Prop. 11](#)) infinito por sua natureza. Mas, na medida em que tem a idéia de Deus ele é suposto finito. Ora (pela [Definição 2](#)), o pensamento só pode se conceber como finito se for limitado pelo próprio pensamento. Mas

não pelo próprio pensamento enquanto constitui a idéia de Deus, pois, enquanto a supomos finita, e sim pelo pensamento enquanto ele não constitui a idéia de Deus que, no entanto (*pela Prop. 11*), deve existir necessariamente. Há, portanto, um pensamento que não constitui a idéia de Deus e isto é por que de sua natureza, enquanto pensamento absoluto, não se segue necessariamente a idéia de Deus. (Ele é concebido como constituindo e não constituindo a idéia de Deus.) O que é contra a hipótese. E, portanto, se a idéia de Deus no pensamento, ou qualquer coisa (o mesmo se aplica para qualquer coisa, pois a demonstração é universal) em qualquer atributo de Deus, se seguir da necessidade absoluta da natureza deste atributo, esta coisa deverá ser necessariamente infinita, o que era o primeiro ponto.

Em seguida, o que se segue da necessidade da natureza de um atributo não pode ter duração determinada. Pois, se negá-lo, suponha uma coisa que se siga da necessidade da natureza de um atributo, por exemplo, a idéia de Deus, e suponha que por vezes esta idéia não existiu ou não existirá. Mas como se supõe que o pensamento é um atributo de Deus, deve existir necessariamente e ser imutável (*pela Prop. 11 e Prop. 20 Corol. 2*). Então, para além dos limites da duração da idéia de Deus (pois é suposto que em algum tempo ela não existiu ou não existirá), o pensamento deve existir sem a idéia de Deus. Mas isso é contrário à hipótese, pois foi suposto que a idéia de Deus segue-se necessariamente do pensamento. Portanto, a idéia de Deus no pensamento, ou qualquer coisa que se siga necessariamente da natureza absoluta de um atributo qualquer de Deus, não pode ter uma duração determinada, mas que, por este atributo, esta coisa é eterna, o que era o segundo ponto. Note-se que devemos afirmar o mesmo de qualquer coisa que, em um atributo de Deus, se segue necessariamente da natureza absoluta de Deus.

#### PROPOSIÇÃO XXII

Tudo o que se segue de qualquer atributo de Deus, enquanto ele é modificado de uma modificação que, pelo mesmo atributo, existe necessariamente e é infinita, também deve existir necessariamente e ser infinito.

*Demonstração*

A demonstração desta Proposição procede do mesmo modo que a demonstração anterior.

#### PROPOSIÇÃO XXIII

Todo modo que existe necessariamente e é infinito, deve ter se seguido necessariamente, seja da natureza absoluta de um atributo de Deus, seja de um atributo modificado por uma modificação que existe necessariamente e é infinita.

*Demonstração*

Pois um modo é em outro, pelo qual deve ser concebido (*pela Def. 5*), isto é (*pela Prop. 15*), ele é somente em Deus e somente por Deus deve ser concebido. Se, portanto, um modo é concebido como infinito e existindo necessariamente, [tanto o ser infinito como a existência necessária] devem ser concluídas, ou percebidas por um atributo de Deus, enquanto concebido como exprimindo o infinito, a necessidade de existência, ou (*o que, pela Def. 8, é mesma coisa*) a eternidade, isto é (*pela Def. 6 e pela Prop. 19*), enquanto considerado absolutamente. Logo, um modo que existe necessariamente e é infinito deve ter se seguido da necessidade absoluta de um atributo de Deus, e isto, seja imediatamente (*veja Prop. 21*), seja mediante uma modificação que se segue de sua natureza absoluta, isto é (*pela Prop. precedente*), que existe necessariamente e é infinita. QED

#### PROPOSIÇÃO XXIV

A essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência.

*Demonstração*

Isto é evidente pela **Definição 1**. Pois aquilo cuja natureza (considerada em si) envolve existência é causa de si e existe apenas pela necessidade de sua natureza.

*Corolário*

Disso se segue que Deus não é apenas a causa de que as coisas comecem a existir, mas também de que elas perseverem no existir, ou, dito de outro modo (para usar um termo escolástico), Deus é *causa do ser* das coisas.

Pois, que as coisas existam ou não, cada vez que atentamos para a essência delas, verificamos que ela não envolve nem existência nem duração. Logo sua essência não pode ser a causa nem de sua existência, nem de sua duração, mas somente Deus a cuja natureza pertence o existir (*pelo Cor. 1 Prop. 14*).

## PROPOSIÇÃO XXV

Deus não é apenas causa eficiente da existência das coisas, mas também de sua essência.

*Demonstração*

Se o negasse, Deus não seria a causa da essência das coisas e, (pelo [Axioma 4](#)) a essência das coisas não poderia ser concebida sem Deus, o que (pela [Prop. 15](#)) é absurdo. Logo, Deus também é causa da essência das coisas. QED

*Escólio*

Esta Proposição se segue com mais clareza da [Proposição 16](#). Dela se segue que dada a natureza divina, deve necessariamente concluir-se tanto a essência como a existência das coisas. E, para dizê-lo em uma palavra, no mesmo sentido em que se diz que Deus é causa de si, deve-se dizer também que ele é causa de todas as coisas, como estabeleceremos de modo ainda mais claro no corolário seguinte.

*Corolário*

As coisas particulares são apenas afecções dos atributos de Deus, ou, dito de outra maneira, modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira precisa e determinada. A demonstração é evidente a partir da [Proposição 15](#) e da [Definição 5](#).

## PROPOSIÇÃO XXVI

Uma coisa que é determinada a operar algo foi necessariamente determinada a isso por Deus; e uma coisa que não foi determinada por Deus [a operar algo], não pode determinar-se a si própria a fazê-lo.

*Demonstração*

Aquilo pelo que as coisas são ditas determinadas a operar algo é necessariamente algo de positivo (como é evidente). E, Deus, pela necessidade de sua natureza, é causa eficiente tanto da essência como da existência [das coisas] (pelas [Props. 25 e 16](#)), o que é o primeiro ponto. Onde se segue também de forma claríssima o segundo ponto, pois se uma coisa que não é determinada por Deus pudesse determinar-se por si mesma, a primeira parte da proposição seria falsa, o que, como mostramos, é absurdo.

## PROPOSIÇÃO XXVII

Uma coisa que é determinada por Deus a operar algo, não pode se tornar indeterminada por si mesma.

*Demonstração*

Esta proposição é evidente pelo [Axioma 3](#).

## PROPOSIÇÃO XXVIII

Toda coisa singular, isto é, toda coisa que é finita e tem uma existência determinada, só pode existir e ser determinada a operar se for determinada a existir e a operar outra causa, que, por sua vez, também deve ser finita e ter uma existência determinada. E esta causa, a seu turno, só pode existir e ser determinada a operar se for determinada por outra, também ela finita e com existência determinada, e assim ao infinito.

*Demonstração*

Tudo o que é determinado a existir e a operar é assim determinado por Deus (pela [Prop. 26](#) e [Cor. Prop. 24](#)). Ora, o que é finito e tem uma existência determinada não pode ter sido produzido pela natureza absoluta de um atributo de Deus, pois tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus é infinito e eterno (pela [Prop. 21](#)). Logo, deve ter se seguido de Deus ou de um atributo de Deus, enquanto considerado como afetado de certo modo, pois nada existe além da substância e dos modos (pelo [Axioma 1](#) e [Defs. 3 e 5](#)) e os modos (pelo [Cor. Prop. 25](#)) são as afecções dos atributos de Deus. Ora, [algo que é finito e tem uma existência determinada,] não pode ter se seguido nem de Deus nem de um atributo de Deus, enquanto afetado de uma modificação que é eterna e infinita (pela [Prop. 22](#)). Deve, portanto, ter se seguido, ou ter sido determinado a existir e a operar, de Deus ou de um atributo de Deus, enquanto modificado de uma modificação que é finita e tem uma existência determinada. O que era o primeiro ponto. Em seguida, esta causa, a seu turno, ou este modo (pelo mesmo raciocínio com que demonstramos a primeira parte), deve ter se seguido de um outro, que

também deve ser finito e ter sua existência determinada, e este último (*pela mesma razão*), por outro, e assim sempre (*pela mesma razão*), ao infinito. QED

*Escólio*

Como algumas coisas devem ter sido produzidas por Deus imediatamente, a saber, as que se seguem necessariamente de sua natureza absoluta, e outras (que, todavia, não podem ser nem ser concebidas sem Deus) [devem ter sido produzidas] mediante estas primeiras, segue-se:

(I) Que Deus é causa absolutamente próxima das coisas por ele produzidas imediatamente e não [causa próxima] em seu gênero, como dizem, pois os efeitos de Deus não podem ser nem ser concebidos sem ele, que é sua causa (*pela Prop. 15 e Cor. Prop. 24*).

(II) Que Deus não pode ser dito propriamente causa remota das coisas singulares, senão, talvez, para distinguir estas das que ele produziu imediatamente, ou melhor, das que seguem de sua natureza absoluta. Pois por causa remota entendemos uma causa tal que não está de forma alguma conectada a seu efeito. Ora, tudo o que é, é em Deus, e é de tal forma dependente de Deus que não pode sem ele nem ser nem ser concebido.

#### PROPOSIÇÃO XXIX

Na natureza não há nada contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a operar de certo modo.

*Demonstração*

Tudo o que é, é em Deus (*pela Prop. 15*) e Deus não pode ser dito coisa contingente. Pois (*pela Prop. 11*) existe necessariamente e não de forma contingente. Além disso, os modos da natureza divina também se seguem dela necessariamente e não de forma contingente (*pela Prop. 11*), e isto, quer enquanto consideramos a natureza divina absolutamente (*pela Prop. 21*), quer enquanto a consideramos determinada a agir certo modo (*pela Prop. 27*). Além disso, Deus não é causa dos modos apenas enquanto simplesmente existem (*pelo Cor. Prop. 24*), mas também (*pela Prop. 26*) enquanto os consideramos como determinados a operar algo. Pois se não forem determinados por Deus (*pela mesma Prop*) é impossível, e não contingente, que eles se determinem a si próprios. E, ao contrário (*pela Prop. 27*), se Deus não os determinar, é impossível, e não contingente, que eles se tornem indeterminados por si próprios. Tudo, portanto, é determinado pela necessidade da natureza divina, não apenas a existir, mas a existir e a operar de certo modo e não há nada que seja contingente. QED

*Escólio*

Antes de prosseguir, gostaria de explicar, ou melhor, lembrar [ao leitor], o que nós entendemos por Natureza naturante e Natureza naturada. Estimo que do já exposto ficou estabelecido que por Natureza naturante entendemos o que é em si e se concebe por si, ou, em outras palavras, os atributos da substância, que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é (*por Cor 1 Prop. 14 e Cor 2 Prop. 17*), Deus enquanto considerado como causa livre. E por [Natura] naturada entendo tudo o que se segue da natureza de Deus, ou, de outro modo, [o que se segue] de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos de todos os atributos de Deus, enquanto são considerados como coisas que são em Deus e que sem Deus não podem nem ser nem ser concebidas.

#### PROPOSIÇÃO XXX

Um intelecto, seja finito em ato ou infinito em ato, deve compreender os atributos de Deus e as afecções dos atributos e nada mais.

*Demonstração*

Uma idéia verdadeira deve convir com seu ideado (*pelo Axioma 6*), isto é, como é evidente, o que o intelecto contém objetivamente deve necessariamente estar dado na natureza. Ora, na natureza (*pelo Cor. 1 Prop 14*) só existe uma substância, Deus, certamente, assim como só existem as afecções (*pela Prop. 15*) que são em Deus e que (*pela mesma Prop.*) sem Deus não podem nem ser nem serem concebidas. Portanto, um intelecto, seja finito em ato ou infinito em ato, deve compreender os atributos de Deus e as afecções dos atributos e nada mais. QED

**PROPOSIÇÃO XXXI**

Um intelecto em ato, seja ele finito ou infinito, assim como a vontade, o desejo, o amor, etc., deve ser referido à Natureza naturada e não à Natureza naturante.

*Demonstração*

Por intelecto entendemos (como é evidente) não o pensamento absoluto, mas apenas certo modo do pensamento, que difere de outros modos como o desejo, o amor, etc. e que, portanto (*pela Def. 5*), deve ser concebido pelo pensamento absoluto, a saber (*pela Prop. 15 e Def. 6*), por um atributo de Deus que exprime a essência eterna e infinita do pensamento, e deve se concebido de tal sorte que sem ele não possa nem ser nem ser concebido. Logo, [o intelecto,] como os demais modos do pensamento, deve (*pelo Esc. Prop. 29*) ser referido à Natureza naturada e não à Natureza naturante. QED

*Escólio*

A razão que me faz falar aqui de um intelecto em ato, não é que eu conceda a existência de um intelecto em potência, mas sim que, desejando evitar toda confusão, quis falar apenas da coisa percebida por nós da maneira mais clara do mundo, isto é, da própria intelecção. Pois não há nada que possamos compreender pelo intelecto que não conduza a um conhecimento mais perfeito da intelecção.

**PROPOSIÇÃO XXXII**

A vontade não pode ser chamada de causa livre, mas apenas [causa] necessária.

*Demonstração*

A vontade é apenas um certo modo do pensamento, assim como o intelecto. Por conseguinte, cada volição só pode existir e ser determinada a operar se for determinada por outra causa, e esta por outra, ao infinito. Mesmo que a vontade seja suposta infinita, ela também deve ser determinada a existir e operar por Deus, não enquanto é substância absolutamente infinita, mas enquanto tem um atributo que exprime a essência eterna e infinita do pensamento (*pela Prop. 23*). Logo, quer concebamos [a vontade] como finita ou infinita, ela requer uma causa que a determine a existir e operar e, portanto (*pela Def. 7*) não pode ser dita causa livre, mas apenas necessária ou compelida. QED

*Corolário I*

Segue-se (I) que Deus não opera por liberdade da vontade.

*Corolário II*

Segue-se (II) que a vontade e o entendimento têm a mesma relação com a natureza de Deus que o movimento e o repouso e são todos eles coisas absolutamente naturais que (*pela Prop. 29*) devem ser determinados por Deus a existir e a operar de certo modo. Pois a vontade, como todas as outras coisas, precisa de uma causa que a determine a existir e a operar de certo modo. E ainda que de uma vontade ou um intelecto dados possam se seguir infinitas coisas, não se pode dizer por isso que Deus aja por livre vontade, da mesma forma como não se pode dizer que ele aja por liberdade do movimento e do repouso devido às coisas que se seguem do movimento e do repouso (pois deles também podem se seguir infinitas coisas). Logo a vontade não pertence à natureza de Deus mais do que outras coisas naturais, mas ela tem com [a natureza de Deus] a mesma relação que o movimento e o repouso e todas as outras coisas que, como mostramos, seguem-se da necessidade da natureza divina e são determinadas a existir e a operar de certo modo.

**PROPOSIÇÃO XXXIII**

As coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de outro modo ou em outra ordem senão naquela em que foram produzidas.

*Demonstração*

Dada a natureza de Deus, todas as coisas dela se seguiram necessariamente (*pela Prop. 16*) e foram determinadas pela necessidade da natureza Divina a existir e a operar de certo modo (*pela Prop. 29*). Se, portanto, as coisas pudessem ter outra natureza, ou pudessem ter sido determinadas de outro modo, de forma que a ordem da natureza fosse outra, então Deus poderia ter uma natureza diferente da que ele tem. E (*pela Prop. 11*) esta outra natureza também deveria existir e, conseqüentemente poderiam existir dois ou mais

Deuses, o que (pelo [Cor. 1 Prop. 14](#)) é absurdo. Eis por que as coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de outro modo ou em outra ordem, etc. QED

#### Escólio I

Como assim mostrei de forma mais clara que a luz do meio dia que não há absolutamente nada nas coisas as faça serem ditas contingentes, gostaria agora de explicar brevemente o que devemos entender por contingente. Mas primeiro [explicarei o que devemos entender] por necessário e impossível. Uma coisa é dita necessária, seja em razão de sua essência ou em razão de sua causa. Pois a existência de uma coisa se segue necessariamente, seja de sua essência e definição, seja de uma dada causa eficiente. E uma coisa é chamada impossível por estas mesmas causas, isto é, seja por que sua essência ou definição envolve uma contradição, seja por que nenhuma causa externa foi determinada a produzir esta coisa. Mas uma coisa é dita contingente somente por um defeito de nosso conhecimento. Com efeito, uma coisa cuja essência ignoramos envolver contradição ou não – ou cuja essência sabemos não envolver contradição, sem poder, no entanto, afirmar nada com certeza a respeito de sua existência, uma vez que a ordem das causas nos escapa – esta coisa jamais nos parecerá como necessária nem como impossível e assim nós a chamamos, seja de contingente, seja de possível.

#### Escólio II

Do que precede se segue que as coisas foram produzidas por Deus com suma perfeição, pois elas se seguiram necessariamente da mais perfeita natureza que há. E isto não revela nenhuma imperfeição de Deus, pois, com efeito, sua perfeição nos compele a afirmá-lo. Mais ainda, é da afirmação contrária que se seguiria claramente (como mostrei) que Deus não seria sumamente perfeito. Pois, se as coisas tivessem sido produzidas de outro modo, seria preciso atribuir a Deus uma outra natureza, diferente da que a consideração do Ente perfeitíssimo nos compele a lhe atribuir.

Mas não duvido que muitos rejeitem esta maneira de pensar como absurda, recusando-se até a examiná-la. E isto unicamente por que eles se habituaram a atribuir a Deus um outro tipo de liberdade, bem diferente da que ensinamos ([Def. 7](#)), a saber uma vontade absoluta. Mas também não duvido que se eles quisessem meditar sobre o assunto e examinar cuidadosamente nossa série de demonstrações, acabariam por rejeitar inteiramente tal liberdade que ora atribuem a Deus, não apenas como fútil, mas como um grande obstáculo à ciência. E não é necessário repetir aqui o que dissemos no [Escólio da Proposição 17](#).

E, no entanto, para agradá-los, mostrarei que concedendo pertencer a vontade à essência de Deus, segue-se de sua perfeição que as coisas não poderiam ter sido criadas por Deus de outro modo ou em outra ordem. Será fácil mostrá-lo se considerarmos, primeiramente, o que eles mesmos concedem, isto é, que depende apenas da vontade e do decreto de Deus que cada coisa seja o que é. Pois de outro modo Deus não seria a causa de todas as coisas. Deve-se observar, em seguida, que todos os decretos de Deus foram por ele próprio sancionados por toda a eternidade. Pois de outro modo poder-se-ia argüir sua imperfeição ou inconsistência. Mas como na eternidade não há *quando* nem *antes*, nem *depois*, segue-se da perfeição mesma de Deus que ele não pode, nem nunca pôde, decretar algo de diferente, ou, dito de outro modo, Deus não foi antes de seus decretos e sem eles não pode ser. Mas eles dirão que não se seguiria nenhuma imperfeição de Deus se ele tivesse feito outra natureza, ou se tivesse decretado de toda a eternidade outra ordem da natureza. Mas se eles o dizem é por que concedem que Deus pode mudar seus decretos. Mas se Deus pudesse ter decretado algo diferente do que decretou sobre a natureza e sua ordem, isto é, se ele tivesse querido ou concebido algo diferente sobre a natureza, ele teria necessariamente uma vontade e um intelecto diferentes do que ele tem agora. E se é lícito atribuir a Deus outro intelecto e outra vontade, sem nenhuma mudança em sua essência e sua perfeição, porque não poderia ele agora mudar seus decretos sobre as coisas criadas permanecendo perfeito da mesma maneira? Pois [nesta doutrina] pouco importa para a essência e a perfeição de Deus, que seu entendimento e sua vontade concebam a natureza e a ordem das coisas criadas de uma forma ou de outra.

Ademais, todos os filósofos que já vi concedem que em Deus não há intelecto em potência, mas apenas em ato. Mas como todos também concedem que seu intelecto e sua vontade não se distinguem de sua essência, segue-se que se Deus tivesse tido outro intelecto em ato e outra vontade, sua essência também teria sido outra. E assim (como concluí desde o princípio) se as coisas tivessem sido produzidas por Deus de outra forma, o intelecto de Deus e sua vontade ou (como se concede) sua essência teria sido outra, o que é absurdo.

Portanto, como as coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de outro modo ou em outra ordem, e como se segue da suma perfeição de Deus que isto é verdade, nenhuma sã razão pode nos convencer a acreditar que Deus não quis criar todas as coisas existentes em seu intelecto com a mesma perfeição que ele as entende. Mas eles dizem que não há perfeição ou imperfeição nas coisas. E depende apenas da vontade de Deus que elas sejam perfeitas ou imperfeitas, boas ou más e, se Deus quisesse, poderia fazer com que algo que agora é perfeito se tornasse sumamente imperfeito e vice-versa. Mas isso seria afirmar abertamente que Deus, que

necessariamente entende o que quer, poderia por sua vontade fazer com que ele mesmo entendesse as coisas de forma diferente do que ele entende, o que (como mostrei) é um grande absurdo.

Posso, portanto, reverter o argumento do seguinte modo. Tudo depende do poder de Deus. E, portanto, para que as coisas pudessem ser diferentes, seria preciso necessariamente que a vontade de Deus também fosse diferente. Mas a vontade de Deus não pode ser diferente (como mostramos de forma evidente a partir da perfeição de Deus). Logo, as coisas não podem ser diferentes.

Confesso que a opinião que sujeita todas as coisas a uma vontade indiferente de Deus e torna todas as coisas dependentes de seu beneplácito, se afasta menos da verdade que a opinião dos que estabelece que Deus age sempre com vista ao bem. Pois estes parecem colocar algo fora de Deus, que não depende de Deus, a que Deus ao operar atenta como a um modelo, ou que ele visa como a um alvo. E isto é simplesmente submeter Deus ao destino. Nada mais absurdo pode ser sustentado sobre Deus, que, mostramos ser causa primeira e livre, tanto da essência de todas as coisas, como de sua existência. Não perderei, então, tempo em refutar este absurdo.

#### PROPOSIÇÃO XXXIV

A potência de Deus é sua própria essência.

*Demonstração*

Da necessidade apenas da essência de Deus segue-se que Deus é causa de si (pela [Prop. 11](#)) e (pela [Prop. 16](#) e [Cor. Prop 16](#)) de todas as coisas. Logo, a potência de Deus, pela qual ele mesmo e todas as coisas são e agem, é sua própria essência. QED

#### PROPOSIÇÃO XXXV

Tudo o que concebemos estar no poder de Deus, existe necessariamente.

*Demonstração*

Tudo o que está no poder de Deus deve (pela [Prop. precedente](#)) estar compreendido em sua essência de forma que dela se siga necessariamente e, portanto, exista necessariamente.

#### PROPOSIÇÃO XXXVI

Nada existe de cuja natureza não se siga algum efeito.

*Demonstração*

Tudo o que existe exprime de modo certo e determinado a natureza de Deus ou a essência de Deus (pelo [Cor. Prop. 25](#)), isto é (pela [Prop. 34](#)), tudo o que existe exprime de modo certo e determinado a potência de Deus, que é causa de todas as coisas. Logo (pela [Prop. 16](#)), [de tudo o que existe] deve se seguir um efeito. QED

#### APÊNDICE

\*\*\*\*\*Parte I revisada em 26/9/06

## Segunda Parte Sobre a Natureza e a Origem da Mente

Passo agora a explicar as coisas que devem se seguir necessariamente da essência de Deus, ou do Ente eterno e infinito. Não todas, certamente, pois demonstramos na [Prop. 16, Parte I](#) que dela se seguem infinitas coisas de infinitos modos, mas apenas aquelas que podem nos levar, como que pela mão, ao conhecimento da Mente humana e de sua suma beatitude.

### DEFINIÇÕES

I. Por corpo entendo um modo de Deus que exprime de forma certa e determinada, a essência de Deus enquanto coisa extensa; vide [Cor. Prop. 25, P I](#).

II. Digo pertencer à *essência* de uma coisa aquilo que, uma vez dado, põe necessariamente a coisa e, uma vez suprimido, necessariamente a destrói; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, ao reverso, aquilo que não pode ser nem ser concebido sem a coisa.

III. Por idéia entendo um conceito que a mente forma por que é coisa pensante.

#### *Explicação*

Digo *conceito* ao invés de *percepção*, pois a palavra *percepção* parece indicar que a Mente é passiva com relação ao objeto, enquanto *conceito* parece exprimir uma ação da Mente.

IV. Por *idéia adequada* entendo uma idéia que, enquanto considerada em si e sem relação com um objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma idéia verdadeira.

#### *Explicação*

Digo *intrínsecas* para excluir o que é extrínseco, isto é, a conveniência da idéia com seu ideado.

V. *Duração* é a continuação indefinida do existir.

#### *Explicação*

Digo *indefinida*, pois [a duração] não pode ser determinada nem pela natureza da coisa existente, nem por sua causa eficiente, pois esta põe necessariamente a existência da coisa, mas não a destrói.

VI. Por *realidade e perfeição* entendo a mesma coisa.

VII. Por *coisas singulares* entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. E se vários indivíduos concorrem em uma ação de forma que todos juntos são causas de um efeito, considero-os todos, nesta medida, como uma coisa singular.

### AXIOMAS

I. A essência do homem não envolve existência necessária, isto é, da ordem da natureza tanto pode se fazer com que este ou aquele homem exista como que não exista.

II. O homem pensa.

III. Modos do pensamento como amor, desejo, ou tudo mais que seja designado como afeto da alma, não podem existir em um indivíduo sem a idéia da coisa amada, desejada, etc. Mas esta idéia pode existir sem nenhum outro modo do pensamento.

IV. Sentimos que um certo corpo é afetado de muitos modos.

V. Não sentimos nem percebemos coisas singulares além dos corpos e dos modos do pensamento. Vide [Postulados após a Proposição 13](#).

### PROPOSIÇÃO I

O pensamento é um atributo de Deus, ou, dito de outro modo, Deus é coisa pensante.

*Demonstração*

Os pensamentos singulares, isto é, este ou aquele pensamento, são modos que exprimem a natureza de Deus de modo certo e determinado (pelo **Cor. Prop. 25 P I**). Portanto, eles competem a um atributo de Deus (pela **Def. 5, P I**) que envolve o conceito de todos os pensamentos singulares, através do qual eles são concebidos. Portanto, o Pensamento é um dos infinitos atributos de Deus, que exprime a essência eterna e infinita de Deus (vide **Def. 6, P I**), ou, dito de outro modo, Deus é coisa pensante. QED

*Escólio*

Esta proposição é evidente partindo de que podemos conceber um ente pensante infinito. Pois um ente pensante pode pensar tanto mais, quanto mais contiver de realidade ou perfeição. Logo um ente que pode pensar infinitas coisas de infinitos modos é necessariamente infinito pela força do pensamento. E assim, já que podemos conceber um Ente infinito atentando somente para o pensamento, então o Pensamento (pelas *Defs. 4 e 6 P I*) é um dos atributos de Deus, como queríamos.

**PROPOSIÇÃO II**

A extensão é um atributo de Deus, ou, dito de outro modo, Deus é coisa extensa.

*Demonstração*

A demonstração procede do mesmo modo que a **demonstração da proposição precedente**.

**PROPOSIÇÃO III**

Há necessariamente em Deus uma idéia de sua essência e de tudo o que se segue de sua essência.

*Demonstração*

Com efeito, Deus (pela **Prop. 1**) pode pensar infinitas coisas de infinitos modos, ou (o que é o mesmo, pela **Prop. 16 P I**) pode formar uma idéia de sua essência e de tudo o que necessariamente se segue dela. Ora, tudo o que está no poder de Deus existe necessariamente (pela **Prop. 35 P I**). Portanto, tal idéia existe necessariamente e (pela **Prop. 15 P I**) [existe] em Deus. QED

*Escólio*

O vulgo entende que a potência de Deus é a vontade livre de Deus e seu direito sobre todas as coisas, que por isso são consideradas comumente como contingentes. Pois Deus tem o poder, dizem eles, de tudo destruir e tudo reduzir ao nada. Além disso, eles comparam freqüentemente a potência de Deus à potência dos Reis. Mas nós refutamos isto nos **Corolários I e II da Proposição 32 da Parte I** e mostramos na **Proposição 16 da Parte I** que Deus age com a mesma necessidade que compreende a si mesmo. Isto é, da mesma forma que se segue da necessidade da natureza divina (como todos afirmam de uma só voz) que Deus compreende a si mesmo, segue-se com a mesma necessidade que Deus faz uma infinidade de coisas de uma infinidade de maneiras. Em seguida mostramos, na **Proposição 34 da Parte I**, que a potência de Deus é tão somente a essência atuante de Deus. E assim, para nós é tão impossível conceber que Deus não aja como conceber que ele não exista.

Se desejasse prosseguir neste argumento, poderia mostrar também que a potência que o vulgo atribui falsamente a Deus é, não apenas humana (mostrando que o vulgo concebe Deus como homem, ou semelhante a um homem), mas também envolve impotência. Mas não quero falar sempre do mesmo tema. Peço apenas ao leitor que reflita repetidamente sobre o que foi dito sobre este assunto na Parte I, da **Proposição 16 até o final**. Pois ninguém poderá perceber corretamente o que quero mostrar se não tomar extremo cuidado em não confundir a potência de Deus com a potência e o direito dos Reis.

**PROPOSIÇÃO IV**

A idéia de Deus, donde se seguem infinitas coisas de infinitos modos, só pode ser única.

*Demonstração*

Um intelecto infinito compreende somente os atributos de Deus e suas afecções (pela [Prop. 30 P I](#)). Ora Deus é único (pelo [Cor. 1 Prop 14 P I](#)). Portanto a idéia de Deus, donde se seguem infinitas coisas de infinitos modos, só pode ser única. QED

**PROPOSIÇÃO V**

O ser formal das idéias reconhece como causa Deus apenas enquanto considerado como coisa pensante e não enquanto ele é explicado por qualquer outro atributo. Isto é, as idéias, tanto dos atributos de Deus como das coisas singulares, reconhecem por causa eficiente não seus ideados, ou, dito de outro modo, as coisas percebidas, mas o próprio Deus enquanto ele é coisa pensante.

*Demonstração*

Isto é evidente a partir da [Proposição 3](#). Pois nela concluímos que Deus pode formar uma idéia de sua essência e de tudo o que dela se segue necessariamente. E isto do simples fato de ser Deus coisa pensante e não de ser ele objeto de sua própria idéia. Portanto, o ser formal das idéias reconhece por causa Deus enquanto ele é coisa pensante.

Mas há outro modo de demonstrá-lo. O ser formal das idéias é um modo do pensamento (como é evidente), isto é (pelo [Cor. Prop 25 P I](#)) um modo que exprime de maneira precisa a natureza de Deus enquanto coisa pensante, e (pela [Prop. 10 P I](#)), que não envolve o conceito de nenhum outro atributo de Deus.

Consequentemente (pelo [Axioma 4 P I](#)), é efeito apenas do atributo pensamento e não de nenhum outro. Então, o ser formal das idéias reconhece por causa Deus, enquanto considerado como coisa pensante, etc. QED

**PROPOSIÇÃO VI**

Os modos de um atributo qualquer têm por causa Deus enquanto o consideramos apenas pelo o atributo de que são modos e não enquanto os consideramos por outro [atributo].

*Demonstração*

Pois cada atributo se concebe por si e sem os outros (pela [Prop. 10 P I](#)). Então, os modos de cada atributo envolvem o conceito de seu atributo e não o de um outro. Assim (pelo [Axioma 4 P I](#)), eles têm por causa Deus somente enquanto considerado pelo atributo de que são modos, e não enquanto o consideramos por outro. QED

*Corolário*

Disso se segue que o ser formal das coisas que não são modos do pensamento não se segue da natureza divina por que [Deus] primeiro conheceu as coisas. Mas são as coisas ideadas que se seguem e resultam de seus atributos do mesmo modo e com a mesma necessidade com que, mostramos que as idéias seguem-se do atributo Pensamento.

**PROPOSIÇÃO VII**

A ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas.

*Demonstração*

Isto é evidente pelo [Axioma 4 P I](#). Pois a idéia do causado, qualquer que seja, depende do conhecimento da causa de que ele é efeito.

*Corolário*

Disso se segue que a potência de pensar de Deus é igual a sua potência atual de agir.

Isto é, tudo o que se segue formalmente da natureza infinita de Deus, segue-se objetivamente em Deus, da idéia de Deus, na mesma ordem e na mesma conexão.

*Escólio*

Antes de prosseguir, devemos recordar aqui o que demonstramos mais acima [na Parte I]. A saber, que tudo o que o intelecto infinito pode perceber como constituindo a essência de uma substância, tudo isto pertence a uma substância única e que, consequentemente, a substância pensante e a substância extensa são uma só e mesma

substância compreendida ora por um atributo, ora por outro. Também [devemos lembrar] que um modo da extensão e a idéia deste modo são uma só e mesma coisa, mas expressa de dois modos. Alguns Hebreus parecem tê-lo visto, como que através de uma bruma, ao estabelecer que Deus, o intelecto de Deus e as coisas que entende são uma só e mesma coisa. Por exemplo, um círculo existente na natureza e a idéia deste círculo existindo, que existe em Deus, são uma só e mesma coisa, que é explicada por atributos diferentes. Portanto, quer concebamos a natureza sob o atributo Extensão ou sob o atributo Pensamento, ou sob qualquer outro atributo, encontraremos uma só e mesma ordem, uma só e mesma conexão causal, isto é, as mesmas coisas se seguindo uma da outra.

Quando dissemos que Deus é causa de uma idéia, por exemplo, de um círculo, apenas enquanto é coisa pensante e [causa] do próprio círculo, apenas enquanto é coisa extensa, a razão foi que o ser formal da idéia do círculo só pode ser percebido através de outro modo do pensamento que é sua causa próxima, e este modo através de um outro, e assim ao infinito. Assim, enquanto as coisas forem consideradas como modos do pensamento, devemos explicar a ordem de toda a natureza, ou a conexão das causas, apenas através do atributo Pensamento, e enquanto elas forem consideradas como modos da extensão, devemos explicar a ordem de toda a natureza apenas através do atributo Extensão, e entendo que o mesmo se dá para os outros atributos. Deus é realmente causa das coisas como elas são em si, enquanto ele consiste de infinitos atributos. Pelo momento não posso explicar estes assuntos com mais clareza.

#### PROPOSIÇÃO VIII

As idéias das coisas singulares, ou modos, que não existem, devem ser compreendidas na idéia infinita de Deus, da mesma forma como as essências formais das coisas singulares, ou modos, estão contidas nos atributos de Deus.

*Demonstração*

Esta proposição é evidente da [Proposição precedente](#), mas pode ser entendida com mais clareza a partir de seu [escólio](#).

*Corolário*

Disso se segue que quando as coisas singulares só existem na medida em que estão compreendidas nos atributos de Deus, seu ser objetivo, ou suas idéias, só existem na medida em que existe a idéia infinita de Deus. E quando se diz que as coisas singulares existem, não mais apenas na medida em que estão compreendidas nos atributos de Deus, mas tendo duração, suas idéias também envolvem existência, pelo que se diz que elas têm duração.

*Escólio*

Se alguém desejar um exemplo para melhor explicação deste ponto, não poderei dar nenhum que explique adequadamente, pois se trata de algo único. Tentarei, porém, ilustrar o assunto dentro do possível. Sabemos que o círculo é de natureza tal que todos os retângulos construídos a partir de segmentos de linhas retas que nele se cortam em algum ponto são iguais uns aos outros. Logo, um círculo contém infinitos retângulos iguais uns aos outros. Entretanto, nenhum deles pode ser dito existir se o círculo não existir também e a idéia de um destes retângulos só pode ser dita existir enquanto compreendida pela idéia do círculo. Concebamos agora que desta infinidade de retângulos só existam dois, E e D. Certamente suas idéias agora também existem e não apenas enquanto compreendidas pela idéia do círculo, mas também enquanto elas envolvem a existência destes retângulos, o que faz com elas se distingam de outras idéias de retângulos.

FALTA ILUSTRAÇÃO

#### PROPOSIÇÃO IX

A idéia de uma coisa singular existente em ato tem como causa Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto ele é considerado como afetado por outra idéia de uma coisa singular existente em ato. E Deus também é causa desta [idéia], enquanto ele é afetado por uma terceira, e assim por diante ao infinito.

*Demonstração*

A idéia de uma coisa singular existente em ato é um modo singular do pensamento, distinto dos outros (pelo [Cor. e Esc. Prop. 8](#)) e, portanto (pela [Prop. 6](#)), ela tem como causa Deus somente enquanto ele é coisa pensante. Mas não (pela [Prop 28 P I](#)) enquanto ele é coisa pensante absoluta, mas enquanto o consideramos afetado por outro modo do pensamento. E Deus igualmente é causa deste, enquanto ele é afetado de um outro, e assim ao infinito. Ora a ordem e a conexão das idéias (pela [Prop. 7](#)) é a mesma que a ordem e a conexão das

causas [coisas] e, portanto, a causa de cada idéia singular é uma outra idéia, ou Deus, enquanto o consideramos afetado por outra idéia, e ele igualmente é causa desta enquanto é afetado por outra, e assim ao infinito. QED

*Corolário*

Deus tem o conhecimento de tudo o que acontece ao objeto singular de uma idéia qualquer, apenas na medida em que ele tem a idéia deste objeto.

*Demonstração*

Há em Deus uma idéia de tudo o que acontece ao objeto de uma idéia (pela [Prop. 3](#)), não enquanto ele é infinito, mas enquanto o consideramos afetado de uma outra idéia de coisa singular (pela [Prop. precedente](#)). Mas como (pela [Prop. 7](#)) a ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas, então, o conhecimento do que acontece a um objeto singular está em Deus, apenas enquanto ele tem uma idéia deste objeto. QED

**PROPOSIÇÃO X**

À essência do homem não pertence o ser da substância, ou, dito de outro modo, a substância não constitui a forma do homem.

*Demonstração*

O ser da substância envolve a existência necessária (pela [Prop. 7 P I](#)). Se à essência do homem pertencesse o ser da substância, uma vez dada a substância, o homem seria dado necessariamente (pela [Def. 2](#)) e consequentemente o homem existiria necessariamente, o que (pelo [Axioma 1](#)) é absurdo. Logo, etc. QED

*Escólio 1*

Esta proposição pode ser demonstrada a partir da [Proposição 5 da Parte I](#), isto é, que não há duas substâncias de mesma natureza. Como podem existir vários homens, logo aquilo que constitui a forma do homem não pode ser substância. Além disso, esta Proposição é evidente a partir das demais propriedades da substância, a saber, que ela é por natureza infinita, imutável, indivisível, etc., como qualquer um pode ver facilmente.

*Corolário*

Disso se segue que a essência do homem é constituída por certas modificações dos atributos de Deus.

*Demonstração*

Pois o ser da substância (pela [Proposição precedente](#)) não pertence à essência do homem. Portanto, [a essência do homem] é (pela [Prop. 15 P I](#)) algo que é em Deus e que sem Deus não pode nem ser nem ser concebido, ou, dito de outro modo, (pelo [Cor. Prop. 25 P I](#)) é uma afecção, ou modo, que exprime a natureza de Deus de uma maneira certa e determinada.

*Escólio 2*

Todos devem conceder que sem Deus nada pode ser nem ser nem ser concebido. Pois todos reconhecem que Deus é a causa única de todas as coisas, tanto de suas essências quanto de suas existências, isto é, que Deus não é apenas causa das coisas segundo o devir, mas também segundo o ser. Mas, ao mesmo tempo, a maioria diz que pertence à essência de uma coisa aquilo sem o que a coisa não pode nem ser nem ser concebida. Eles acreditam, ou que a natureza de Deus pertence à essência das coisas criadas, ou que as coisas criadas podem ser ou serem concebidas sem Deus. Mas, o que é mais certo, é que eles não são consistentes entre si. E a causa é, acredito, que eles não observaram a ordem do filosofar. Pois acreditaram que a natureza divina, que deveriam contemplar antes de tudo mais (por ser ela anterior tanto em conhecimento como em natureza), viria em último na ordem do conhecimento, ao passo que as coisas que chamamos de objetos dos sentidos seriam anteriores a todas as demais. É por isso que, quando contemplaram as coisas naturais, sequer lhes ocorreu pensar na natureza divina e quando em seguida passaram a contemplar a natureza divina, não puderam contar com as primeiras ficções sobre as quais haviam erigido o conhecimento das coisas naturais, pois estas [ficções] não tinham serventia para o conhecimento da natureza divina. Assim não é surpresa que eles se tenham contradito. Mas basta a este respeito.

Meu intento aqui foi apenas explicar a causa por que disse que à essência de uma coisa não pertence aquilo sem o que a coisa não pode nem ser nem ser concebida. Pois as coisas singulares não podem sem Deus nem ser nem

ser concebidas e Deus não pertence à essência das coisas. Mas eu disse que constitui necessariamente a essência de uma coisa aquilo que uma vez dado, põe necessariamente a existência da coisa e uma vez suprimido a destrói; ou aquilo sem o que a coisa não pode nem ser nem ser concebida e que não pode nem ser nem ser concebido sem a coisa.

#### PROPOSIÇÃO XI

A primeira coisa que constitui o ser atual da mente humana é a idéia de uma coisa singular existentindo em ato.

##### *Demonstração*

A essência do homem (pelo [Cor. Prop. precedente](#)) é constituída por certos modos dos atributos de Deus, a saber (pelo [Axioma 2](#)) por modos do pensamento e entre estes (pelo [Axioma 3](#)) o primeiro por natureza é a idéia; e é preciso que a idéia exista para que os outros modos (em relação aos quais a idéia é por natureza primeira) existam no mesmo indivíduo (pelo mesmo [Axioma 3](#)). E, portanto, a idéia é a primeira coisa que constitui a essência da Mente humana. Mas não a idéia de uma coisa não existente, pois então (pelo [Cor. Prop 8](#)) a idéia mesma não poderia ser dita existir. Mas sim uma idéia de uma coisa existentindo em ato. Mas não de uma coisa infinita, pois uma coisa infinita (pelas *Props 21 e 22 PI*) deve sempre e necessariamente existir e isto (pelo [Axioma 1](#)), é absurdo. Logo a primeira coisa a constituir o ser atual da mente humana é a idéia de uma coisa singular existentindo em ato. QED

##### *Corolário*

Segue-se que a Mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus. Portanto, quando dizemos que a Mente humana percebe isto ou aquilo, dizemos que Deus tem tal ou qual idéia, não enquanto é infinito, mas enquanto se explica pela natureza da Mente humana, ou enquanto constitui a essência da Mente humana. E quando dizemos que Deus tem tal ou qual idéia, não apenas enquanto constitui a natureza da Mente humana, mas enquanto tem ao mesmo tempo a idéia da Mente humana e a idéia de uma outra coisa, dizemos então que a Mente humana percebe uma coisa em parte, ou de forma inadequada.

##### *Escólio*

Não duvido que aqui meus Leitores estejam em dificuldades e que pensem em muitas coisas que os farão parar. Por isso eu lhes rogo para avançar comigo a passos lentos e que não julguem antes de ter lido tudo.

#### PROPOSIÇÃO XII

Tudo que acontece com o objeto da idéia que constitui a Mente humana deve ser percebido pela Mente humana, ou, dito de outro modo, deve necessariamente haver uma idéia de tal coisa na Mente. Ou seja, se o objeto da idéia que constitui a Mente humana é um corpo, nada poderá acontecer a este corpo que a Mente não perceba.

##### *Demonstração*

Há em Deus necessariamente o conhecimento (pelo [Cor. Prop. 9](#)) de tudo o que acontece no objeto de uma idéia qualquer, enquanto ele é considerado como afetado pela idéia deste objeto, isto é (pela [Prop. 11](#)), enquanto ele constitui a mente de uma coisa. Portanto, de tudo que acontece no objeto da idéia que constitui a Mente humana, deve haver em Deus o conhecimento, enquanto ele constitui a natureza da Mente humana, isto é (pelo [Cor. Prop. 11](#)), o conhecimento desta coisa estará necessariamente na Mente, ou, dito de outro modo, a Mente a percebe. QED

##### *Escólio*

Esta proposição é igualmente evidente e pode ser entendida mais claramente a partir do [Escólio da Prop. 7](#), que deve ser consultado.

#### PROPOSIÇÃO XIII

O objeto da idéia que constitui a Mente humana é o Corpo, ou, um certo modo da extensão existente em ato, e nada mais.

##### *Demonstração*

Se o Corpo não fosse o objeto da Mente humana, as idéias das afecções do Corpo não estariam em Deus (pelo [Cor. Prop. 9](#)), enquanto ele constitui a idéia de nossa Mente, mas enquanto constitui a idéia de outra coisa,

isto é (pelo [Cor. Prop. 11](#)), as idéias das afecções de nosso corpo não estariam em nossa Mente; mas (pelo [Axioma 4](#)) nós temos idéias das afecções do Corpo. Logo, o objeto da idéia que constitui a Mente é o Corpo e de um Corpo (pela [Prop. 11](#)) existente em ato.

Em seguida, se houvesse outro objeto da Mente além do corpo então, como não há nada (pela [Prop. 36 P I](#)) de que não se siga um efeito, deveria (pela [Prop. precedente](#)) necessariamente haver uma idéia deste efeito em nossa Mente. Ora (pelo [Axioma 5](#)) não há tal idéia. Logo o objeto de nossa Mente é um Corpo existindo e nada mais. QED

#### Corolário

Disso se segue que o homem é constituído de Mente e Corpo e que ele existe tal qual o sentimos.

#### Escólio

Entendemos assim não apenas que a Mente humana é unida ao Corpo, mas também o que deve ser entendido pela união de Mente e Corpo. Mas ninguém poderá entender de forma adequada ou distinta [tal união] se não compreender primeiro, de forma adequada, a natureza de nosso Corpo. Pois o que mostramos até aqui tem caráter geral e não pertence mais aos homens que a outros Indivíduos, que são todos eles animados, embora a níveis distintos. Pois para cada coisa há necessariamente em Deus uma idéia, de que Deus é causa, da mesma maneira como ele o é da idéia do Corpo humano. E assim, tudo o que dissemos da idéia do Corpo humano, devemos necessariamente dizer também da idéia de uma coisa qualquer.

No entanto, não podemos negar que as idéias diferem entre si da mesma forma como seus objetos, e que uma é superior a outra por conter mais realidade, do mesmo modo que o objeto de uma é superior e contém mais realidade que o da outra. Eis por que para determinar em que a Mente humana difere das outras e é superior às outras, é necessário conhecer, como dissemos, a natureza de seu objeto, isto é, do Corpo humano. Mas não posso explicar isto aqui e não é necessário para o que quero demonstrar. Entretanto, digo de forma geral, que quanto mais um corpo é capaz de agir ou de sofrer ações de diferentes maneiras, mais sua Mente é capaz de perceber diferentes coisas ao mesmo tempo. E quanto mais as ações de um Corpo dependem somente dele e quanto menos outros corpos concorram para suas ações, mais sua Mente é capaz de entender de forma clara e distinta. E assim podemos conhecer a superioridade de uma Mente sobre outras, bem como ver a causa pela qual nós temos apenas um conhecimento completamente confuso de nosso corpo, bem como ainda muitas outras coisas que deduzirei na seqüência. É por isso que pensei que valia a pena explicar e demonstrar estas coisas de modo mais apurado e para isso é necessário colocar algumas premissas sobre a natureza dos corpos.

#### AXIOMA I'

Todos os corpos ou se movem ou estão em repouso.

#### AXIOMA II'

Cada corpo se move, ora mais lentamente, ora mais rapidamente.

#### LEMA I

Os corpos se distinguem em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão e não em relação à substância.

#### Demonstração

Suponho que a primeira parte é evidente. E que os corpos não se distinguem em relação à substância, isto é evidente das [Proposições 5 a 8 da Parte I](#). Mas é ainda mais claro do [Escólio da Proposição 15 da Parte I](#).

#### LEMA II

Todos os corpos convém em algumas coisas.

#### Demonstração

Todos os corpos convém por envolverem o conceito de um mesmo atributo (pela [Def. 1](#)) e por poderem se mover ora mais rapidamente, ora mais lentamente e, absolutamente falando, por ora se moverem e ora estarem em repouso.

**LEMA III**

Um corpo que se move ou que está em repouso deve ter sido determinado por outro corpo ao movimento ou ao repouso, e este também deve ter sido determinado ao movimento e ao repouso por outro, e este por outro, e assim ao infinito.

*Demonstração*

Os corpos (pela **Def. 1**) são coisas singulares que (pelo **Lema 1**) se distinguem entre si pela relação do movimento e do repouso. E (pela **Proposição 28 P I**) cada um deve ter sido determinado necessariamente ao movimento ou ao repouso por outra coisa singular, a saber (pela **Prop. 6**) por outro corpo, que (pelo **Axioma 1'**) também está em movimento ou em repouso. E este (pela mesma razão) só pode se mover ou estar em repouso por ter sido determinado ao movimento ou ao repouso por outro, e assim ao infinito. QED

*Corolário*

Disso se segue que um corpo em movimento se moverá enquanto não for determinado ao repouso por outro corpo, e que um corpo em repouso assim permanecerá enquanto não for determinado por outro ao movimento. Isto também é evidente. Pois quando suponho que um corpo, por exemplo A, está em repouso, nada posso dizer de A, a não ser que ele está em repouso. Se em seguida algo acontece que faz A se mover, isto não pode ser resultado de que A estava em repouso, pois disso só poderia se seguir que o corpo A continuasse em repouso. Se ao contrário supomos que A se move, só poderemos afirmar de A que ele move. Se em seguida acontece de A estar em repouso, evidentemente isto não pode acontecer em virtude de algo que A já tivesse, pois do movimento só poderia se seguir o movimento. Portanto, se isto ocorre, deve vir de algo que não estava em A, a saber uma causa exterior, que o determinou ao repouso.

**AXIOMA I''**

Todos os modos que um corpo é afetado por outro se seguem ao mesmo tempo da natureza do corpo afetado e da natureza do corpo que o afeta. Assim, um corpo pode ser movimentado de diferentes formas de acordo com as diferenças nos corpos que o movem. Inversamente, diferentes corpos podem ser movimentados de forma distinta pelo mesmo corpo.

**AXIOMA II''**

Quando um corpo em movimento se choca com outro em repouso que não pode se mover, ele é refletido de forma a continuar a se mover. O ângulo da linha do movimento de reflexão com o plano do corpo em repouso com que aquele se chocou, será igual ao ângulo da linha do movimento incidente com o mesmo plano.

**FALTA UMA IMAGEM**

Isto basta para os corpos simples que se distinguem uns dos outros apenas pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade ou pela lentidão. Passemos agora aos corpos compostos.

**DEFINIÇÃO**

Quando vários corpos de magnitude igual ou diferente são pressionados por outros de forma a se apoiarem uns nos outros, ou então quando eles estão em movimento, seja na mesma velocidade, seja em velocidades diferentes, mas comunicando entre si seus movimentos segundo uma certa relação, diremos que estes corpos estão unidos entre si ou que compõem um mesmo corpo ou Indivíduo, que se distingue dos outros por esta união entre corpos.

**AXIOMA III''**

Quanto maiores ou menores são as superfícies segundo as quais as partes de um Indivíduo ou corpo composto se apóiam umas nas outras, mais difícil ou fácil é fazê-las mudar de posição e conseqüentemente mais difícil ou fácil é fazer com que o Indivíduo mude de forma.

Assim, chamarei de duros os corpos cujas partes se apóiam umas nas outras segundo grandes superfícies, moles quando as superfícies são pequenas, e fluidos quando as partes se movem umas entre as outras.

**LEMA IV**

Se certos corpos se separam de um corpo, ou de um Indivíduo composto de vários corpos, ao mesmo tempo em que outros de mesma natureza e número tomam seu lugar, o Indivíduo manterá sua natureza sem mudança de forma.

*Demonstração*

Como (pelo [Lema 1](#)) os corpos não se distinguem em relação à substância, o que constitui a forma do Indivíduo é apenas uma união de corpos (pela [Def. precedente](#)). Mas esta é mantida (por hipótese) mesmo com uma mudança de corpos. Logo, o Indivíduo manterá sua natureza anterior tanto com relação à substância como com relação ao modo. QED

**LEMA V**

Se as partes que compõe um Indivíduo se tornam maiores ou menores, mas em tal proporção que conservam entre si mesma relação de movimento e repouso que tinham antes, o Indivíduo manterá sua natureza sem mudança de forma.

*Demonstração*

É a mesma da [demonstração do Lema precedente](#).

**LEMA VI**

Se certos corpos que compõe um Indivíduo são compelidos a fletir seu movimento em uma direção ou em outra, mas de tal sorte que possam continuar seus movimentos, comunicando-os aos demais segundo a mesma relação que antes, o Indivíduo também mantém sua natureza, sem mudança de forma.

*Demonstração*

É evidente por si. Pois ele retém, por hipótese, tudo o que na definição dissemos constituir sua forma.

**LEMA VII**

Adicionalmente, um Indivíduo assim composto mantém sua natureza quando ele, como um todo, se move ou fica em repouso, ou quando se move em uma ou em outra direção, se cada parte mantém seu movimento e o comunica às outras como antes.

*Demonstração*

É evidente da [Definição \[de Indivíduo\]](#), que pode ser vista antes do Lema 4.

*Escólio*

Vemos assim como um Indivíduo composto pode ser afetado de muitos modos e ainda preservar sua natureza. Até aqui concebemos um Indivíduo composto apenas de corpos distintos entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, isto é, composto apenas dos corpos mais simples. Se agora concebermos outro [Indivíduo] composto de indivíduos de naturezas diversas, veremos que ele pode ser afetado de muitos outros modos e ainda assim preservar sua natureza. Pois cada uma de suas partes é composta de vários corpos e cada um deles pode (pelo [Lema precedente](#)) se mover ora mais lentamente ora mais rapidamente, e conseqüentemente pode comunicar seu movimento aos outros mais rapidamente ou mais lentamente, sem que haja mudança em sua natureza. Se agora concebermos um terceiro gênero de Indivíduo, composto de Indivíduos deste segundo tipo, veremos que ele pode ser afetado de muitos outros modos sem mudança de forma. E se continuamos assim ao infinito, conceberemos facilmente que a natureza como um todo é um Indivíduo cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitos modos sem mudança no Indivíduo como um todo.

Se fosse nossa intenção tratar expressamente do corpo, deveria explicar e demonstrar estas coisas de forma mais prolixa. Mas, como disse, é outra coisa que desejo, e se me referi aqui a estas coisas foi unicamente por que delas posso deduzir mais facilmente o que me propus a demonstrar.

## POSTULADOS

- I. O corpo humano é composto de muitíssimos indivíduos (de natureza diversa) cada um deles altamente composto.  
 II. Dos indivíduos de que o Corpo humano é composto, alguns são fluidos, alguns são moles e outros são duros.  
 III. Os indivíduos que compõe o corpo humano, e, por conseguinte, o próprio corpo humano, podem ser afetados pelos corpos externos de grande número de modos.  
 IV. O Corpo humano requer para se conservar um grande número de outros corpos, através dos quais ele se regenera quase continuamente.  
 V. Quando uma parte fluida do Corpo humano é determinada por um corpo externo a se chocar frequentemente contra um corpo mole, ela muda a superfície deste e lhe imprime como que vestígios do corpo exterior que com ela se choca.  
 VI. O Corpo humano pode mover e dispor os corpos externos de um grande número de modos.

## PROPOSIÇÃO XIV

A Mente humana é capaz de perceber um grande número de coisas e é mais capaz quanto mais numerosos são os modos que seu corpo pode ser disposto.

*Demonstração*

O Corpo humano (pelos *Post. 3 e 6*) é afetado pelos corpos externos de grande número de modos e está disposto de forma a afetar os corpos externos de grande número de modos. Ora a Mente humana deve perceber (pela *Prop. 12*) tudo o que acontece no Corpo humano. Logo, a Mente humana é capaz de perceber um grande número de coisas e é mais capaz, etc. QED

## PROPOSIÇÃO XV

A idéia que constitui o ser formal da Mente humana não é simples, mas sim composta de grande número de idéias.

*Demonstração*

A idéia que constitui o ser formal da Mente humana é a idéia do Corpo (pela *Prop. 13*) que (pelo *Post. 1*) é composto de um grande número de indivíduos altamente compostos. Ora (pelo *Cor. Prop. 8*), há em Deus necessariamente uma idéia de cada indivíduo que compõe o corpo. Logo (pela *Prop. 7*), a idéia do Corpo humano é composta de um grande número de idéias, que são [as idéias] das partes que compõe [o Corpo]. QED

## PROPOSIÇÃO XVI

A idéia de qualquer modo como o Corpo humano é afetado por corpos externos deve envolver simultaneamente a natureza do corpo humano e a natureza do corpo externo.

*Demonstração*

Todos os modos que um corpo é afetado se seguem simultaneamente da natureza do corpo afetado e da natureza do corpo que o afeta (pelo *Axioma 1'*). Portanto, as idéias [destes modos] (pelo *Axioma 4 P I*) envolverão necessariamente a natureza de ambos os corpos. Assim, a idéia de qualquer modo como o Corpo humano é afetado por um corpo externo envolve a natureza do Corpo humano e do corpo externo.

*Corolário I*

Disso se segue, primeiramente, que a Mente humana percebe ao mesmo tempo a natureza de um grande número de corpos e a natureza de seu corpo.

*Corolário II*

Segue-se, em segundo lugar, que a idéia que temos de um corpo externo indica mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores, como expliquei, por diversos exemplos, no *Apêndice* da primeira parte.

## PROPOSIÇÃO XVII

Se o Corpo humano é afetado de um modo que envolve a natureza de um corpo externo qualquer, a Mente humana contemplará este corpo como existindo em ato, ou como presente, até que o Corpo seja afetado de um afeto que exclua a existência ou a presença de tal corpo.

*Demonstração*

É evidente. Pois quando o Corpo humano for afetado assim, a Mente humana (pela [Prop. 12](#)) contemplará esta afecção do corpo, isto é (pela [Prop. precedente](#)), ela terá a idéia de um modo existindo em ato, envolvendo a natureza do corpo externo, isto é, [ela terá] uma idéia que não exclui, mas, ao contrário, põe, e a existência, ou presença, da natureza do corpo externo. Assim, a Mente (pelo [Cor. 1 Prop. precedente](#)) contemplará o corpo externo existindo em ato, ou como presente, até que [o Corpo] seja afetado, etc. QED

*Corolário*

A Mente poderá contemplar como presentes corpos externos que já afetaram o Corpo humano, mesmo que eles não existam mais, ou não mais estejam presentes.

*Demonstração*

Quando corpos externos determinam partes fluidas do Corpo humano a se chocarem frequentemente contra partes moles, as superfícies destas (pelo [Post. 5](#)) mudam, fazendo com que (ver [Axioma 2''](#)) aquelas se reflitam nestas de modo diferente do que ocorria antes. Em seguida, vindo [as partes fluidas] a encontrar estas novas superfícies em seu movimento espontâneo, elas são refletidas do mesmo modo que ocorria quando eram impulsionadas pelos corpos externos a se chocar contra estas superfícies. Consequentemente, ao continuarem a se mover por este reflexo, elas afetarão o corpo humano do mesmo modo que antes, e a Mente (pela [Prop. 12](#)) pensará [este modo] novamente, isto é (pela [Prop. 17](#)), a Mente contemplará novamente o corpo externo como presente. E isto ocorrerá sempre que as partes fluidas do corpo humano, em seu movimento espontâneo, se chocarem contra estes planos. Portanto, mesmo que não existam mais os corpos externos pelos quais o corpo humano foi afetado, a Mente os contemplará como presentes sempre que esta ação se repetir. QED

*Escólio*

Vemos como podemos contemplar como presentes coisas que não existem, como acontece frequentemente. Isto também pode acontecer por outras causas, mas bastou-me mostrar uma pela qual pude explicar a coisa como se tivesse mostrado por sua verdadeira causa. Mas não creio ter me distanciado muito da verdade, pois todos os postulados que assumi não contém nada além daquilo estabelecido pela experiência a ponto de não termos o direito de duvidar e, sobretudo, desde que mostramos que o corpo humano existe como o sentimos (vide [Cor. Prop. 13](#)).

Além disso (a partir [Cor. precedente](#) e [Cor 2 Prop. 16](#)), entendemos claramente a diferença entre, por exemplo, a idéia de Pedro que constitui a essência da Mente de Pedro e a idéia do mesmo Pedro que está em outro homem, digamos, Paulo. A primeira explica diretamente a essência do Corpo de Pedro e só envolve existência enquanto Pedro existe. A segunda indica mais a condição do corpo de Paulo do que a natureza de Pedro; e a Mente de Paulo ainda contemplará Pedro como presente, mesmo que ele não mais exista, enquanto a condição do corpo de Paulo permanecer assim.

Para reter as palavras usuais, chamaremos de imagens as afecções do corpo humano que representam a presença de corpos externos, mesmo que não se refiram a figuras de coisas. E quando a Mente contempla os corpos desta maneira diremos que ela imagina. E para começar a indicar o que é o erro, gostaria que notassem que as imaginações da Mente consideradas em si não contém erro algum, ou, dito de outro modo, que a se a Mente erra não é por que imagina, mas sim na medida em que consideramos que ela carece da idéia que exclui a existência das coisas que ela imagina como presentes. Pois se a Mente quando imagina como presentes coisas que não existem soubesse ao mesmo tempo que estas coisas não existem, certamente a ela atribuiria esta potência de imaginar a uma virtude de sua natureza e não a um vício, sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse somente de sua natureza, isto é (pela [Def. 7 P I](#)), se a faculdade de imaginar da Mente fosse livre.

**PROPOSIÇÃO XVIII**

Se o Corpo humano foi uma vez afetado simultaneamente por dois ou mais corpos, então depois, quando a Mente imaginar um deles, ela recordará imediatamente dos outros.

*Demonstração*

A Mente (pelo [Cor. Prop. precedente](#)) imagina um corpo porque o Corpo humano é afetado e disposto pelos vestígios de um corpo externo, do mesmo modo como foi quando o próprio corpo externo, ao impulsionar algumas de suas partes, o afetou. Mas (por hipótese) o Corpo foi então disposto de modo tal que a Mente

imaginou dois corpos a um só tempo. Portanto, quando ela agora imaginar um deles, vai recordar imediatamente o outro.

*Escólio*

Disso entendemos claramente o que é a memória. Ela é uma certa concatenação de idéias que envolve a natureza das coisas que existem fora do corpo humano, que se faz na Mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano.

Digo *primeiramente*, que é uma concatenação de idéias que envolve a natureza de coisas que existem fora do corpo humano, e não de idéias que explicam a natureza destas mesmas coisas. Pois são, na verdade (pela [Prop. 16](#)), idéias de afecções do Corpo humano que envolvem tanto a natureza deste como a natureza dos corpos externos.

Digo *em segundo lugar*, que esta concatenação se faz segundo a ordem e a concatenação dos afecções do corpo humano, para distingui-la da concatenação das idéias que se faz segundo a ordem do intelecto, pela qual a Mente percebe as coisas por suas causas primeiras e que é a mesma em todos os homens.

Entendemos claramente então como a Mente passa imediatamente do pensamento de uma coisa ao pensamento de outra, com a qual aquela não tem nenhuma similitude. Por exemplo, do pensamento da palavra *pomum* (maçã), um homem romano passa imediatamente ao pensamento de um fruto que não tem similitude alguma nem nada em comum com este som articulado, a não ser o fato de que o corpo deste homem foi frequentemente afetado pelos dois, isto é, que este homem frequentemente ouviu a palavra *pomum* quando via o fruto.

E deste modo, cada um passa de um pensamento a outro de acordo com a ordem que o hábito estabeleceu no Corpo entre as imagens das coisas. O soldado, por exemplo, ao ver na areia o rastro de um cavalo, do pensamento do cavalo passará imediatamente ao pensamento do cavaleiro e deste ao pensamento da guerra, etc. Já o fazendeiro, do pensamento do cavalo passará ao pensamento do arado, do campo, etc. Assim, cada um passará de um pensamento a outro, do mesmo modo como se habituou a conectar e concatenar as imagens das coisas.

PROPOSIÇÃO XIX

A Mente humana só conhece o próprio corpo humano e só sabe que ele existe pelas idéias das afecções pelas quais o corpo é afetado.

*Demonstração*

A Mente humana é a própria idéia ou conhecimento do Corpo humano (pela [Prop. 13](#)), que (pela [Prop. 9](#)) está em Deus enquanto considerado como afetado pela idéia de uma outra coisa singular. Ou então, como (pelo [Post. 4](#)) o Corpo humano necessita de um grande número de outros corpos, que o regeneram quase continuamente, e [como] a ordem e a conexão das idéias (pela [Prop. 7](#)) é a mesma que a ordem e a conexão das causas, então esta idéia estará em Deus enquanto considerado afetado por idéias de um grande número de coisas singulares. Portanto, Deus tem a idéia do corpo humano, ou, dito de outro modo, conhece o corpo humano, enquanto o consideramos afetado das idéias de um grande número de coisas singulares e não enquanto constitui a natureza da Mente humana, isto é (pelo [Cor. Prop 11](#)), a Mente humana não conhece o Corpo humano. Mas as idéias das afecções do corpo humano estão em Deus enquanto ele constitui a natureza da Mente humana, ou, dito de outro modo, a Mente humana percebe estas afecções (pela [Prop. 12](#)) e, por conseguinte, percebe o próprio corpo humano (pela [Prop. 17](#)) como existindo em ato. Logo é assim que a Mente humana percebe o próprio Corpo humano. QED

PROPOSIÇÃO XX

Há em Deus uma idéia ou conhecimento da Mente humana que se segue em Deus e se refere a Deus do mesmo modo que a idéia ou conhecimento do Corpo humano.

*Demonstração*

O pensamento é um atributo de Deus (pela [Prop. 1](#)) e, portanto (pela [Prop. 3](#)), deve necessariamente existir em Deus uma idéia dele e de todas as suas afecções e, conseqüentemente (pela [Prop. 11](#)), também da Mente humana. Mas esta idéia ou conhecimento da Mente não existe em Deus na medida em que ele é infinito, mas na medida em que ele é afetado por outra idéia de uma coisa singular (pela [Prop. 9](#)). Mas como a ordem e a

conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das causas (pela [Prop. 7](#)), então esta idéia ou conhecimento da Mente segue-se em Deus e se refere a Deus, do mesmo que a idéia ou conhecimento do Corpo. QED

#### PROPOSIÇÃO XXI

Esta idéia da Mente é unida à Mente do mesmo modo que a Mente é unida ao corpo.

##### *Demonstração*

Mostramos que a Mente é unida ao Corpo porque o Corpo é o objeto da Mente (vide *Props. 12 e 13*). Portanto, a idéia da Mente deve estar unida ao seu objeto, isto é, à própria Mente, pela mesma razão que a Mente é unida ao Corpo. QED

##### *Escólio*

Esta Proposição é mais claramente entendida pelo que foi dito no [Esc. Prop. 7](#). Mostramos ali que a idéia do Corpo e o Corpo, isto é (pela [Prop. 13](#)) a Mente e o Corpo são um só Indivíduo, que é concebido ora pelo atributo Pensamento, ora pelo atributo Extensão. Donde a idéia da Mente e a própria Mente são uma só coisa que é concebida por um mesmo atributo, o Pensamento. A idéia da Mente e a própria Mente se seguem em Deus da mesma potência de pensar e com a mesma necessidade. Pois a idéia da Mente, isto é, a idéia da idéia, é apenas a forma da idéia enquanto a consideramos apenas como modo do pensamento, sem relação com o objeto. Pois quando alguém sabe algo, por isso mesmo sabe que sabe, e sabe que sabe que sabe, e assim ao infinito. Mas falarei mais sobre isto depois.

#### PROPOSIÇÃO XXII

A Mente humana percebe não apenas as afecções do Corpo, mas também as idéias destas afecções.

##### *Demonstração*

As idéias das idéias da afecções se seguem em Deus do mesmo modo, e se referem a Deus do mesmo modo, que as próprias idéias das afecções, o que demonstra-se do mesmo modo que a [Prop. 20](#). Assim, as idéias das afecções do Corpo existem na Mente humana (pela [Prop. 12](#)), isto é (pelo [Cor. Prop. 11](#)) existem em Deus enquanto constitui a essência da Mente humana. Logo, estas idéias de idéias estarão em Deus enquanto ele tem o conhecimento, ou idéia, da Mente humana, isto é (pela [Prop. 21](#)) estarão na própria Mente humana que percebe, não apenas as afecções do Corpo, mas também as idéias destas. QED

#### PROPOSIÇÃO XXIII

A Mente só conhece a si mesma na medida em que percebe as idéias das afecções do Corpo.

##### *Demonstração*

A idéia ou conhecimento da Mente (pela [Prop. 20](#)) se segue em Deus e se refere a Deus do mesmo modo que a idéia ou conhecimento do corpo. Mas como (pela [Prop. 19](#)) a Mente humana não conhece o próprio Corpo, isto é (pelo [Cor. Prop. 11](#)), como o conhecimento do Corpo não se refere a Deus enquanto ele constitui a essência da Mente humana e tampouco o conhecimento da Mente se refere a Deus enquanto ele constitui a essência da Mente humana, logo (pelo mesmo [Cor. Prop. 11](#)), a Mente humana, nesta medida, não conhece a si mesma.

Por outro lado, as afecções pelas quais o Corpo é afetado, envolvem a natureza do próprio Corpo humano (pela [Prop. 16](#)), isto é (pela [Prop. 13](#)), convém com a natureza da Mente, e assim o conhecimento destas idéias necessariamente envolve o conhecimento da Mente. Como (pela [Prop. Precedente](#)) o conhecimento destas idéias existe na Mente humana, logo, neste aspecto a Mente humana conhece a si mesma. QED

#### PROPOSIÇÃO XXIV

A Mente humana não envolve o conhecimento adequado das partes do Corpo humano.

*Demonstração*

As partes que compõe o Corpo humano, só pertencem à essência do Corpo na medida em que comunicam entre si seus movimentos em uma certa relação (vide [Def. após Cor. Lema 3](#)) e não na medida em podem ser consideradas como Indivíduos sem relação com o Corpo humano. Pois as partes do Corpo humano (pelo [Post. 1](#)) são Indivíduos altamente compostos, cujas partes (pelo [Lema 4](#)) podem ser segregadas do Corpo humano, conservando sua natureza e forma e comunicando seus movimentos (vide [Axiom. 1 após Lema 3](#)) a outros corpos em outra relação. Portanto (pela [Prop. 3](#)), a idéia ou conhecimento de qualquer destas partes existe em Deus na medida em que é considerado como afetado por outra idéia de coisa singular, coisa esta que (pela [Prop. 7](#)) é anterior na ordem da natureza à parte em questão. E o mesmo pode ser dito de qualquer outra parte deste Indivíduo que compõe o Corpo humano. Portanto, o conhecimento de qualquer parte que compõe o do Corpo humano existe em Deus na medida em que ele é afetado por muitíssimas idéias de coisas e não na medida em que ele tem apenas a idéia do Corpo humano, isto é (pela [Prop. 13](#)), a idéia que constitui a natureza da Mente humana. Assim, (pelo [Cor. Prop. 11](#)) a Mente não envolve o conhecimento adequado das partes que compõe do Corpo humano. QED

**PROPOSIÇÃO XXV**

A idéia de uma afecção qualquer do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado de um corpo externo.

*Demonstração*

Mostramos que a idéia de uma afecção do Corpo humano envolve a natureza do corpo externo (vide [Prop. 16](#)), na medida em que o corpo externo determina de certo modo o Corpo humano. Mas, na medida em que o corpo externo é um Indivíduo que não se refere ao Corpo humano, o conhecimento deste existe em Deus (pela [Prop. 9](#)), enquanto Deus é considerado como afetado pela idéia de outra coisa, que (pela [Prop. 7](#)) é por natureza anterior a este corpo externo. Portanto, o conhecimento adequado do corpo externo não existe em Deus enquanto ele tem a idéia da afecção do Corpo humano, ou, dito de outro modo, a idéia da afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo externo. QED.

**PROPOSIÇÃO XXVI**

A Mente humana só percebe a existência do corpo externo pelas idéias das afecções de seu Corpo.

*Demonstração*

Se o Corpo humano não é afetado de alguma forma por um corpo externo, tampouco (pela [Prop. 7](#)) a idéia do Corpo humano, isto é (pela [Prop. 13](#)), a Mente humana, é afetada pela idéia da existência de tal corpo, ou, dito de outro modo, ela não percebe de modo algum a existência do corpo externo. Mas, na medida em que o Corpo humano é afetado por um corpo externo, a Mente (pela [Prop. 16](#) com seu [Cor. 1](#)) percebe o Corpo externo. QED

*Corolário*

Enquanto a Mente humana imagina corpos externos, ela não tem idéias adequadas.

*Demonstração*

Quando a Mente humana contempla os corpos externos pela idéias das afecções de seu Corpo, dizemos que ela imagina (vide [Esc. Prop.17](#)), e a Mente não pode imaginar de outra forma (pela [Prop. precedente](#)) os corpos externos existindo em ato. Portanto (pela [Prop. 25](#)), quando a Mente imagina os corpos externos, ela não tem um conhecimento adequado deles. QED

**PROPOSIÇÃO XXVII**

A idéia de uma afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado do próprio Corpo humano.

*Demonstração*

A idéia de uma afecção do Corpo humano só envolve a natureza do Corpo humano, na medida em que consideramos o Corpo humano afetado de certo modo (vide [Prop. 16](#)). Mas, na medida em que o Corpo

humano é um Indivíduo, que pode ser afetado de muitos outros modos, sua idéia, etc. Ver [Demonstração Prop. 25](#).

#### PROPOSIÇÃO XXVIII

As idéias das afecções do Corpo humano, na medida em que se referem à Mente humana, não são claras e distintas, mas confusas.

*Demonstração*

As idéias das afecções do Corpo humano envolvem (pela [Prop. 16](#)) tanto a natureza dos corpos externos quanto a natureza do Corpo humano e devem envolver não apenas a natureza do Corpo humano, mas também de suas partes, pois as afecções são modos (pelo [Post. 3](#)) pelas quais as partes do Corpo humano e, conseqüentemente, todo o corpo humano, são afetadas. Mas (pelas Props. [24](#) e [25](#)), o conhecimento adequado dos corpos externos e das partes que compõe o Corpo humano não existe em Deus enquanto o consideramos como afetado pela Mente humana, mas enquanto o consideramos como afetado por outras idéias. Logo, estas idéias de afecções, enquanto se referem somente à mente humana, são como conseqüências sem premissas, isto é (como é evidente), são idéias confusas. QED

*Escólio*

Demonstra-se da mesma maneira que a idéia que constitui a natureza da Mente humana não é, considerada apenas em si, clara e distinta, da mesma forma como a idéia da Mente humana e as idéias das afecções do Corpo humano, na medida em que se referem apenas à Mente, como cada um poderá ver facilmente.

#### PROPOSIÇÃO XXIX

A idéia de uma afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado da Mente humana.

*Demonstração*

A idéia de uma afecção do Corpo humano (pela [Prop. 27](#)) não envolve o conhecimento adequado do próprio Corpo, ou, dito de outro modo, ela não exprime adequadamente sua natureza, isto é (pela [Prop. 13](#)), ela não convém adequadamente com a natureza da Mente. Portanto (pelo [Axiom. 6 P I](#)), a idéia desta idéia não exprime adequadamente a natureza da Mente, ou, dito de outro modo, ela não envolve seu conhecimento adequado. QED.

*Corolário*

Disso se segue que a Mente humana, sempre que percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza, não tem um conhecimento adequado nem de si, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos, mas sim um conhecimento confuso e mutilado.

Pois a Mente só conhece a si mesma na medida em que percebe as idéias das afecções do corpo (pela [Prop. 23](#)). Mas ela só percebe seu Corpo (pela [Prop. 19](#)) pelas idéias destas afecções, através das quais (pela [Prop. 26](#)) também percebe os corpos externos. Portanto, enquanto tem tais idéias, ela não tem um conhecimento adequado nem de si mesma (pela [Prop. 29](#)), nem de seu Corpo (pela [Prop. 27](#)), nem dos corpos externos (pela [Prop. 25](#)), mas apenas um conhecimento mutilado e confuso. QED.

*Escólio*

Digo expressamente que a Mente não tem um conhecimento adequado nem de si, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos, mas apenas um conhecimento confuso, quando percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza, isto é, quando é determinada externamente, pelo choque fortuito das coisas, a contemplar isto ou aquilo e não quando é determinada internamente, ao contemplar simultaneamente muitas coisas, a entender as conveniências, as diferenças e as oposições destas. Pois quando [a Mente] é disposta internamente de um modo ou de outro, ela contempla as coisas clara e distintamente, como mostrarei mais abaixo.

#### PROPOSIÇÃO XXX

Só podemos ter um conhecimento sumamente inadequado da duração de nosso Corpo.

*Demonstração*

A duração de nosso corpo não depende de sua essência (pelo [Axiom. 1](#)) nem da natureza absoluta de Deus (pela [Prop. 21 P I](#)). Ao contrário (pela [Prop. 28 P I](#)), ele é determinado a existir e a operar por causas, que também são, a sua vez, determinadas por outras a existir e operar de maneira certa e determinada e estas, a seu turno, o são por outras e assim ao infinito. Portanto, a duração de nosso Corpo depende da ordem comum da natureza e da constituição das coisas. Quanto ao conhecimento adequado da razão desta constituição das coisas, ele existe em Deus, na medida em que ele tem as idéias de todas estas coisas e não na medida em que ele tem apenas a idéia do Corpo humano (pelo [Cor. Prop. 9](#)). Logo, o conhecimento da duração de nosso corpo é em Deus sumamente inadequado na medida em que o consideramos apenas constituindo a Mente humana, isto é (pelo [Cor. Prop. 11](#)), tal conhecimento é em nossa Mente sumamente inadequado. QED

**PROPOSIÇÃO XXXI**

Só podemos ter um conhecimento sumamente inadequado da duração das coisas singulares que estão fora de nós.

*Demonstração*

Assim como o Corpo humano, cada coisa singular deve ser determinada a existir e operar de maneira certa e determinada por outra coisa singular e esta por outra e assim ao infinito (pela [Prop. 28 P I](#)). E do mesmo modo como demonstramos, na [Proposição precedente](#), a partir desta propriedade comum das coisas singulares, que temos apenas um conhecimento sumamente inadequado da duração de nosso Corpo, também deveremos concluir o mesmo da duração das coisas singulares, a saber, que podemos ter apenas um conhecimento sumamente inadequado da duração de tais coisas. QED

*Corolário*

Disso se segue que todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis.

Pois não podemos ter nenhum conhecimento adequado de sua duração (pela [Proposição precedente](#)), e isto é o que entendemos por coisas contingentes e pela possibilidade que elas têm de se corromperem (vide [Esc. 1 Prop. 33 P I](#)), pois (pela [Prop. 29 P I](#)), afora isto nada existe de contingente.

**PROPOSIÇÃO XXXII**

Todas as idéias são verdadeiras na medida em que se referem a Deus.

*Demonstração*

Pois todas as idéias que existem em Deus convém totalmente com seus ideados (pelo [Cor. Prop. 7](#)) e portanto (pelo [Axiom. 6 P I](#)) são verdadeiras. QED

**PROPOSIÇÃO XXXIII**

Não existe nada de positivo nas idéias pelo que elas possam ser ditas falsas.

*Demonstração*

Se o negas, conceba se for possível, um modo de pensar que constitua a forma do erro ou da falsidade. Tal modo de pensar não pode existir em Deus (pela [Prop. Precedente](#)) e não pode tampouco ser concebido fora de Deus (pela [Prop. 15 P I](#)). Logo, não pode haver nada de positivo nas idéias pelo que elas possam ser ditas falsas. QED

**PROPOSIÇÃO XXXIV**

Toda idéia que é em nós absoluta ou adequada e perfeita, é verdadeira.

*Demonstração*

Quando dizemos que há em nós uma idéia adequada e perfeita, dizemos apenas (pelo [Cor. Prop. 11](#)) que há em Deus, enquanto ele constitui a essência de nossa Mente, uma idéia adequada e perfeita e, conseqüentemente (pela [Prop. 32](#)), dizemos apenas que tal idéia é verdadeira. QED

## PROPOSIÇÃO XXXV

A falsidade consiste na privação de conhecimento que as idéias inadequadas ou mutiladas e confusas envolvem.

*Demonstração*

Não há nada de positivo nas idéias que constitua a forma da falsidade (pela [Prop. 33](#)). Mas a falsidade não consiste nem na privação absoluta (pois diz-se que as Mentes erram ou falham mas não os Corpos), nem na ignorância absoluta, pois errar e ignorar são coisas diferentes. Logo [a falsidade] consiste na privação de conhecimento que o conhecimento inadequado das coisas envolve, ou seja, [consiste] nas idéias inadequadas e confusas. QED

*Escólio*

Expliquei no [Escólio da Prop. 17](#) por que razão o erro consiste na privação de conhecimento, mas, para melhor explicação darei um exemplo. Os homens se enganam quando se pensam livres e esta opinião consiste apenas em serem conscientes de suas ações e ignorantes das causas que as determinam. Assim, a idéia que têm de sua liberdade vem de não conhecerem nenhuma causa de suas ações, pois quando dizem que as ações humanas dependem da vontade, são palavras sem nenhuma idéia. Com efeito, todos ignoram o que é a vontade e como ela move o Corpo e os que presumem outra coisa e inventam sedes ou habitáculos para a alma normalmente despertam o riso ou a náusea.

Quando olhamos o sol e imaginamos que ele dista de nós de duzentos pés, o erro não está na imaginação enquanto tal, mas apenas em que quando o imaginamos assim, ignorarmos sua verdadeira distância e a causa de tal imaginação. Porque ainda que saibamos depois que o sol dista de nós de mais que 600 diâmetros da terra, continuaremos a imaginá-lo próximo a nós. Pois não imaginamos o sol próximo a nós por ignorarmos a verdadeira distância, mas porque uma afecção de nosso corpo envolve a essência do sol, na medida em que nosso corpo é afetado por ele.

## PROPOSIÇÃO XXXVI

As idéias inadequadas e confusas se seguem umas das outras com a mesma necessidade que as idéias adequadas, ou claras e distintas.

*Demonstração*

Todas as idéias existem em Deus (pela [Prop. 15 P I](#)) e, na medida em que se referem a Deus, são verdadeiras (pela [Prop. 32](#)) e (pelo [Cor. Prop. 7](#)) adequadas. Logo, uma [idéia] só é inadequada ou confusa enquanto se refere à Mente singular de alguém (ver à respeito as [Props. 24](#) e [28](#)). Assim, todas [as idéias], tanto as adequadas quanto as inadequadas, se seguem umas das outras com a mesma necessidade (pelo [Cor. Prop. 6](#)). QED

## PROPOSIÇÃO XXXVII

Aquilo que é comum a tudo (vide a respeito o [Lema 2](#)) e que está igualmente na parte e no todo, não constitui a essência de nenhuma coisa singular.

*Demonstração*

Se o negas, conceba, se for possível, que isto constitua a essência de uma coisa singular, por exemplo, a essência de B. Assim, (pela [Def. 2](#)) isto não pode ser nem ser concebido sem B, o que é contra a hipótese. Logo, isto não pertence à essência de B nem constitui a essência de outra coisa singular. QED

## PROPOSIÇÃO XXXVIII

As coisas que são comuns a tudo e que estão igualmente na parte como no todo só podem ser concebidas adequadamente.

*Demonstração*

Seja A algo de comum a todos os corpos e que está tanto na parte como no todo de um corpo qualquer. Digo que A só pode ser concebido adequadamente, pois sua idéia (pelo [Cor. Prop. 7](#)) é necessariamente adequada em Deus, tanto enquanto ele tem a idéia do Corpo humano, como enquanto ele tem as idéias de suas afecções, que

(pelas Props. 16, 25 e 27) envolvem, em parte, tanto a natureza do Corpo humano, quanto a natureza dos corpos externos, isto é (pelas Props. 12 e 13), tal idéia é necessariamente adequada em Deus, tanto na medida em que constitui a Mente humana, como na medida em que tem as idéias que existem na Mente humana. Assim, a Mente (pelo **Cor. Prop. 11**) necessariamente percebe *A* adequadamente. E *A* não pode ser concebido de outro modo, seja quando a Mente percebe a si mesma, seja quando ela percebe um corpo externo qualquer. QED

*Corolário*

Disso se segue que existem algumas idéias ou noções que são comuns a todos os homens.

Pois (pelo **Lema 2**) todos os corpos convêm em algumas coisas que (pela **Prop. precedente**) devem ser percebidas por todos de forma adequada, ou clara e distintamente.

**PROPOSIÇÃO XXXIX**

A idéia daquilo que é comum e próprio, tanto ao corpo humano como a alguns corpos externos pelos quais ele é afetado frequentemente, e que está tanto na parte como no todo de cada um deles, tal idéia também será adequada na Mente.

*Demonstração*

Seja *A* aquilo que é comum e próprio ao Corpo humano e a alguns corpos externos e que seja igual no Corpo humano e nestes corpos externos e que seja ainda comum a cada parte e ao todo de tais corpos externos. De *A* haverá em Deus uma idéia adequada (pelo **Cor. Prop. 7**) tanto enquanto ele tem a idéia do Corpo humano como enquanto ele tem as idéias destes corpos externos. Suponhamos agora que o Corpo humano é afetado por um corpo externo naquilo que eles têm de comum entre si, isto é, por *A*. A idéia desta afecção envolverá a propriedade *A* (pela **Prop. 16**). Portanto (pelo mesmo **Cor. Prop. 7**), a idéia desta afecção, na medida em que envolve *A*, será adequada em Deus, enquanto ele é afetado pela idéia do Corpo humano, isto é (pela **Prop. 13**), enquanto ele constitui a natureza da Mente humana. Logo, (pelo **Cor Prop. 11**) esta idéia também será adequada na Mente humana. QED

*Corolário*

Disso se segue que a Mente é tão mais apta a perceber adequadamente mais coisas, quanto mais coisas seu Corpo tiver em comum com outros corpos.

**PROPOSIÇÃO XL**

Todas as idéias que se seguem na Mente de idéias que nela são adequadas, também são adequadas.

*Demonstração*

É evidente. Pois, quando dizemos que uma idéia se segue na Mente humana de idéias que nela são adequadas, dizemos apenas (pelo **Cor. Prop. 11**) que há no intelecto divino uma idéia de que Deus é causa, não enquanto ele é infinito, nem enquanto ele é afetado pela idéia de muitíssimas coisas singulares, mas enquanto ele constitui somente a essência da Mente humana.

*Escólio I*

Expliquei com isto a causa das noções que chamamos de Comuns, e que são o fundamento de nosso raciocínio. Mas outros axiomas ou noções, que resultam de outras causas e que seria oportuno explicar por nosso método. Pois assim seria possível estabelecer quais noções são mais úteis que as demais, quais não têm praticamente nenhum uso, quais são comuns, quais são claras e distintas para os que não são presa de preconceitos, e quais, enfim, são mal fundadas. Além disso, seria possível estabelecer de onde se originam as noções que são ditas *Segundas* e, conseqüentemente, os axiomas fundados nelas, e algumas outras coisas sobre as quais meditei a este respeito. Mas, como dediquei tais coisas a um outro Tratado e para não criar fastio pela demasiada prolixidade, decidi prescindir aqui do argumento.

No entanto, para não omitir aqui nada que seja necessário saber, tratarei brevemente das causas dos termos que são ditos *Transcendentais*, como Ser, Coisa e algo. Tais termos têm como origem o fato de o Corpo humano, por ser limitado, só ser capaz de formar um certo número de imagens (expliquei o que é imagem no **Esc. Prop. 17**) distintas entre si e que, uma vez excedido este número, as imagens começam a se confundir, e se o número de imagens que o Corpo é capaz de formar de forma simultânea e distinta é grandemente excedido, elas se

confundirão completamente umas com as outras. É assim evidente, pelo **Cor. Prop. 17** e pela **Prop. 18**, que a Mente humana pode imaginar, simultânea e distintamente, tantos corpos quantas forem as imagens que puderem se formar simultaneamente em seu corpo. Mas, quando as imagens se confundirem completamente no corpo, a Mente imaginará todos os corpos confusamente e sem nenhuma distinção, compreendendo-os como que sob um mesmo atributo, a saber, sob o atributo de Ente, Coisa, etc. E o mesmo pode ser deduzido também de que as imagens não mantêm sempre a mesma força, e por outras causas análogas, que não é preciso explicar aqui, pois para o nosso propósito basta considerar apenas uma, pois todas elas resultam que estes termos signifiquem idéias sumamente confusas.

Por causas similares se originaram noções que se chamam de *Universais*, como Homem, Cavalo, Cão, etc. A saber, que se formam simultaneamente tantas imagens no Corpo humano, por exemplo, de homens, que superam a força de imaginar. Não completamente, é certo, mas ao ponto em que a Mente não consegue imaginar as pequenas diferenças [entre estes homens] (como cor, tamanho, etc.) nem seu número preciso, só conseguindo imaginar distintamente aquilo em que todos eles convêm, quando o corpo é por eles afetado. Pois o corpo foi mais fortemente afetado por aquilo que é comum, uma vez que cada singular o afetou [por esta propriedade]. E é isto que é expresso com a palavra homem e que é predicado com infinitas coisas singulares, pois, como dissemos, o número determinado de coisas singulares não pode ser imaginado.

Cabe notar, porém, que tais noções não se formam do mesmo modo em todos, mas que elas variam em razão da coisa pela qual o corpo foi afetado frequentemente e pelo que a Mente imagina ou recorda mais facilmente. Por exemplo, aqueles que frequentemente contemplaram a postura dos homens entendem por *homem* um animal de postura ereta. Já os que se acostumaram a contemplar outra coisa, formarão uma outra imagem comum dos homens, como a de que o homem é um animal que ri, um bípede implume, um animal racional, etc. E assim, cada um formará imagens universais das demais coisas, de acordo com as disposições de seu corpo. Não é surpreendente, portanto, que tenham surgido tantas controvérsias entre os Filósofos que quiseram explicar a natureza apenas pelas imagens das coisas.

#### Escólio II

De tudo o que dissemos acima, fica claro que percebemos muitas coisas de que formamos noções universais: 1º) A partir de coisas singulares que representamos pelos sentidos de forma mutilada, confusa e sem ordem para o intelecto (vide **Cor. Prop. 29**): a tais percepções tomei por hábito de chamar de conhecimento por experiência vaga. 2º) A partir de signos como, por exemplo, quando ao ouvir ou ler certa palavra, nos recordamos de coisas e formamos idéias semelhantes a elas, pelas quais as imaginamos (vide **Esc. Prop. 18**). Ambas as formas de contemplar as coisas chamarei, na seqüência de *conhecimento do primeiro gênero, opinião ou imaginação*. 3º) E finalmente, a partir de que temos noções comuns e idéias adequadas das propriedades das coisas (vide **Cor. Prop. 38, Prop. 39** e seu **Cor.** e **Prop. 40**). A isto chamarei de *razão* ou *segundo gênero do conhecimento*. Além destes gêneros do conhecimento há, como mostrarei na seqüência, um terceiro que chamaremos de *ciência intuitiva*. Este gênero do conhecimento procede da idéia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus ao conhecimento adequado da essência das coisas.

Explicarei tudo isto com o exemplo de uma coisa. Suponha que sejam dados três números e o problema seja obter um quarto que esteja para o terceiro na mesma proporção em que o segundo está para o primeiro. Os comerciantes não hesitam em multiplicar o segundo pelo terceiro, dividindo o produto pelo primeiro. E isto seja por que ainda não se esqueceram do que ouviram de seus professores sem demonstração, seja por que descobriram isto nos números mais simples, seja pela força da Demonstração da Proposição 19 do livro 7 de Euclides, isto é pela propriedade comum dos números proporcionais. Mas para os números mais simples nada disso é necessário. Por exemplo, dados os números 1, 2 e 3, ninguém deixa de ver que o quarto número proporcional é o seis, e isto com muito mais clareza porque da relação que por intuição entre o primeiro e o segundo, concluímos o quarto.

#### PROPOSIÇÃO 41

O conhecimento do primeiro gênero é a única causa da falsidade e os conhecimentos do segundo e terceiro gêneros são necessariamente verdadeiros.

#### Demonstração

No escólio precedente explicamos que ao primeiro gênero do conhecimento pertencem todas as idéias inadequadas e confusas e, portanto (pela **Prop. 35**), que este conhecimento é a única causa da falsidade.

Dissemos também que as idéias adequadas pertencem ao segundo e terceiro gêneros do conhecimento e, portanto, estes são (pela [Prop. 34](#)) verdadeiros. QED

**PROPOSIÇÃO XLII**

O conhecimento do segundo e do terceiro gêneros, mas não o conhecimento do primeiro gênero, nos ensinam a distinguir o verdadeiro do falso.

*Demonstração*

Esta proposição é evidente. Pois quem sabe distinguir entre o verdadeiro e o falso deve ter uma idéia adequada do verdadeiro e do falso, isto é (pelo [Esc. Prop. 40](#)), deve conhecer o verdadeiro e o falso pelo terceiro gênero do conhecimento.

**PROPOSIÇÃO XLIII**

Quem tem uma idéia verdadeira, sabe simultaneamente que tem uma idéia verdadeira e não pode duvidar de sua verdade.

*Demonstração*

### Terceira Parte Sobre a Origem e a Natureza dos Afetos

#### PREFÁCIO

A maior parte dos que escreveram sobre os afetos e sobre a forma de viver dos homens, não parecem tratar de coisas naturais que se seguem das leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Eles parecem conceber o homem na natureza como um império dentro de um império. Pois eles crêem que o homem parece mais perturbar do que seguir a ordem da natureza, ter uma potência absoluta sobre suas ações e só ser determinado por si mesmo. Eles atribuem a causa da impotência e da inconstância do homem não à potência comum da natureza, mas a não sei qual vício da natureza humana e por isso choram por ela, se riem dela, desdenham-na, ou, mais frequentemente, execram-na. E aquele que mostra mais eloquência ou engenhosidade em censurar a impotência da Mente humana é tido como divino.

Não faltaram também homens eminentes (e confessamos dever muito a seu trabalho e diligência) que muito escreveram sobre a forma reta de viver e deram aos mortais conselhos plenos de prudência. Mas ninguém, que eu saiba, determinou a verdadeira natureza e força dos afetos nem o que a Mente pode fazer para moderá-los. Sei que o célebre Descartes, embora também acreditasse que a Mente tem sobre suas ações uma potência absoluta, procurou explicar os afetos humanos por suas causas primeiras, mostrando também como a Mente pode ter um império absoluto sobre os afetos. Mas, em minha opinião ele só mostrou a acuidade de sua mente, como demonstrarei no lugar próprio.

Por ora gostaria de voltar aos que execram ou se riem dos afetos e ações do homem ao invés de entendê-los. Sem dúvida eles acharão surpreendente que eu busque tratar os vícios e inépcias do homem à maneira Geométrica, buscando demonstrar de forma certa e racional coisas que são contrárias à razão e que eles não cansam de clamar serem repugnantes, vãs, absurdas e horríveis.

Mas eis meu raciocínio. Nada há que possa ser atribuído a um vício da natureza, pois a natureza é sempre a mesma e sua virtude e potência de agir são sempre e em qualquer lugar as mesmas, isto é, as leis e regras da natureza, segundo as quais tudo acontece e passa de uma forma a outra, são as mesmas sempre e em qualquer lugar. Assim, deve haver uma só e mesma maneira de entender a natureza das coisas, quaisquer que elas sejam, isto é, através leis e regras universais da natureza.

Portanto, os afetos de ódio, ira, inveja, etc., considerados em si, se seguem da mesma necessidade e força (*virtude*) da natureza que as outras coisas singulares. E, portanto, eles admitem causas certas pelas quais são entendidas, e têm propriedades certas, que são tão dignas de nosso conhecimento quanto as propriedades de quaisquer outras coisas e cuja simples contemplação nos deleita. Assim, tratarei da natureza e da força dos afetos e da potência da Mente sobre eles, com o mesmo método que utilizei no que precede sobre Deus e sobre a Mente, considerando as ações e os apetites humanos como se fosse questão de linhas, planos e corpos.

#### DEFINIÇÕES

I. Chamo de *causa adequada* aquela cujo efeito pode por ela ser percebido clara e distintamente. E chamo *inadequada*, ou parcial, aquela cujo efeito não pode ser entendido somente por ela.

II. Digo que *agimos*, quando algo acontece, em nós ou fora de nós, de que somos causa adequada, isto é, (pela **Def. precedente**) quando se segue de nossa natureza, em nós ou fora de nós, algo que se entende clara e distintamente apenas por ela. Digo ao contrário que *padeçemos*, quando algo acontece, em nós ou fora de nós, de que somos apenas causa parcial.

III. Por *Afeto* entendo as afecções do Corpo que aumentam ou diminuem, ajudam ou limitam, a potência de agir deste Corpo e ao mesmo tempo as idéias destas afecções.

Portanto, se podemos ser causa adequada de uma destas afecções, entendo por este Afeto uma *ação*; caso contrário, uma *paixão*.

## POSTULADOS

I. O corpo humano pode ser afetado de muitos modos, que aumentam ou diminuem sua potência de agir, assim como de outros que não tornam sua potência de agir nem maior nem menor.

Este Postulado, ou Axioma, se apóia no [Postulado 1](#) e [Lemas 5 e 7](#), após [Prop. 13 P II](#).

II. O corpo humano pode sofrer muitas mudanças e reter mesmo assim impressões ou vestígios dos objetos (vide [Post. 5 P II](#)) e, conseqüentemente [reter] imagens das coisas. (Para a definição de imagem, ver [Esc. Prop. 17 P II](#))

## PROPOSIÇÃO I

Nossa Mente às vezes age e às vezes padece, a saber, enquanto ela tem idéias adequadas ela necessariamente age e enquanto tem idéias inadequadas necessariamente padece.

*Demonstração*

As idéias de uma Mente humana qualquer são, seja adequadas, seja mutiladas e confusas (pelo [Esc. Prop. 40 P II](#)). As idéias que são adequadas na Mente de alguém são adequadas em Deus, enquanto constitui a essência da Mente (pelo [Cor. Prop. 11 P II](#)). E as [idéias] que são inadequadas na Mente também são adequadas em Deus (pelo [mesmo Cor.](#)), não enquanto ele contém somente a essência desta Mente, mas enquanto contém também e simultaneamente as Mentes de outras coisas. Em seguida, dada uma idéia qualquer deve necessariamente se seguir um efeito (pela [Prop. 36 P I](#)) de que Deus é a causa adequada (ver [Def. 1](#)), não enquanto ele é infinito, mas enquanto considerado como afetado por esta idéia (ver [Prop. 9 P II](#)). Ora, se Deus, enquanto ele é afetado por uma idéia que é adequada em uma Mente, é causa de um efeito, esta Mente será causa adequada deste efeito (por [Cor Prop. 11 P II](#)). Logo, nossa Mente (pela [Def. 2](#)) age necessariamente, enquanto tem idéias adequadas, o que era o primeiro ponto.

Tudo o que se segue necessariamente de uma idéia que em Deus é adequada – não enquanto tem a Mente de um único homem, mas enquanto tem simultaneamente as Mentes de outras coisas e deste homem – [disso] (pelo [Corol. Prop 11 P II](#)) a Mente do homem não é causa adequada, mas parcial. Portanto (pela [Def. 2](#)), a Mente, enquanto tem idéias inadequadas, necessariamente padece. O que era o segundo ponto. Logo, nossa Mente, etc. QED

*Corolário*

A Mente está tanto mais sujeita a paixões, quanto mais idéias inadequadas tem e, ao contrário, ela é mais ativa quanto mais idéias adequadas tem.

## PROPOSIÇÃO II

Nem o Corpo pode determinar a Mente a pensar, nem a Mente pode determinar o Corpo ao movimento ou ao repouso.

*Demonstração*

Todos os modos de pensar têm Deus por causa, enquanto ele é coisa pensante e não enquanto ele se explica por outro atributo (pela [Prop. 6 P II](#)). Logo, o que determina a mente a pensar é um modo do pensamento e não um modo da Extensão, ou seja (pela [Def. 1 P II](#)), não é um Corpo. Isto era o primeiro ponto.

O movimento e o repouso do Corpo devem se originar de outro corpo, que também foi determinado ao movimento e ao repouso por outro, e absolutamente, tudo o que se origina em um corpo deve ter se originado de Deus, enquanto considerado como afetado por certo modo da extensão e não por certo modo do pensamento (pela [Prop. 6 P II](#)), isto é, não pode ter se originado da Mente, que (pela [Prop 11 P II](#)) é um modo do pensamento. Isto era o segundo ponto. Logo, o Corpo não pode determinar a Mente, etc. QED

*Escólio*

Isto pode ser entendido mais claramente a partir do que dissemos no [Escólio da Prop. 7 P II](#), a saber, que a Mente e o Corpo são uma só e mesma coisa, concebida ora sob o atributo Pensamento, ora sob o atributo Extensão. Donde resulta que a ordem e a concatenação das coisa é uma só, quer a natureza seja concebida por este ou por aquele atributo. Conseqüentemente, a ordem das ações e paixões no nosso Corpo é a mesma que a ordem das ações e paixões na Mente. Isto também é evidente do modo como demonstramos [Prop 12 P II](#).

Mas embora estas coisas sejam tais que não reste razão para dúvida, me é difícil acreditar que possa induzir os homens a analisá-las com cuidado se não as comprovar pela experiência. Pois eles estão tão firmemente persuadidos que o corpo ora se move e ora fica em repouso somente pelos comandos da Mente e que ele faz um grande número de coisas que dependem apenas da vontade da Mente e da arte do pensamento.

Mas o que pode o Corpo, ninguém até agora determinou, isto é, a experiência até agora não ensinou a ninguém o que o Corpo pode fazer apenas pelas leis da sua natureza, enquanto considerada como puramente corpórea, e o que ele só pode fazer se for determinado pela Mente. Ninguém até agora foi capaz de conhecer a estrutura do Corpo de forma acurada a ponto de poder explicar suas funções, para não mencionar as muitas coisas que observamos nos Animais e que de longe superam a sagacidade humana, ou as coisas que os sonâmbulos fazem no sono e não ousariam fazer na vigília. O que mostra de forma satisfatória que o Corpo, apenas a partir das leis de sua natureza, pode muitas coisas de que a Mente se admira. Ninguém sabe de que forma e por que meios a Mente move o corpo, nem quais graus de movimento ela pode atribuir ao corpo, nem a que velocidade ela pode movê-lo. Disso se segue que quando os homens dizem que as ações do Corpo se originam na Mente e de seu império sobre o corpo, eles não sabem o que falam e confessam, com palavras especiosas, ignorar a verdadeira causa desta ação sem se surpreenderem disso.

Mas eles dirão que, quer eles saibam ou ignorem por que meios a Mente move o Corpo, ainda assim eles sabem pela experiência que se a Mente não fosse capaz de pensar, o Corpo seria inerte. Eles também alegam saber pela experiência que está no poder apenas da Mente falar ou calar e muitas outras coisas que dependem, assim eles crêem, dos decretos da Mente.

Quanto ao primeiro ponto, eu lhes pergunto, se a experiência não ensina também que quando o Corpo está inerte a Mente torna-se inepta a pensar? Pois quando o Corpo repousa no sono, a Mente simultaneamente adormece e perde o poder de pensar que tinha durante a vigília. Creio também que todos sabem pela experiência que a Mente não está sempre igualmente apta a pensar em dado objeto, mas que quando o Corpo está apto a ter uma imagem deste objeto, a Mente também fica mais apta a contemplá-lo.

Eles dirão, porém, que apenas das leis da natureza enquanto considerada como corpórea, não é possível deduzir as causas das edificações, das pinturas e coisas deste gênero, que somente são feitas por arte dos homens e que o Corpo humano não seria capaz de edificar um templo sem ser determinado a isso pela Mente. Mas já mostrei que eles não sabem o que pode o Corpo, nem o que se pode deduzir somente da contemplação de sua natureza. E eles sabem pela experiência que muitíssimas coisas se fazem somente pelas leis da natureza que eles jamais poderiam acreditar acontecendo sem a direção da Mente, como as coisas que os sonâmbulos fazem dormindo para delas se admirarem na vigília. Acrescento aqui a própria estrutura do Corpo humano, que de muito longe supera em artifício qualquer coisa fabricada pelo engenho humano, para não falar do que mais acima mostramos, a saber, que infinitas coisas se seguem da natureza, considerada sob qualquer atributo.

No que diz respeito ao segundo ponto, os assuntos humanos seriam muito mais felizes se estivesse no poder dos homens escolher quando falar e quando calar. Pois a experiência ensina claramente que os homens não têm o poder de moderar nem a língua nem os apetites. De fato, a maioria dos homens crê que agimos livremente apenas com relação ao que aspiramos levemente, pois o apetite com relação a estas coisas pode ser facilmente contrariado pela memória de outras coisas que recordamos frequentemente. Mas nós não [agimos livremente] com relação ao que aspiramos com afetos fortes, que não podem ser refreados pela memória de outras coisas. Entretanto, se a experiência não tivesse mostrado que muitas vezes agimos para depois nos arrependermos, e que frequentemente, quando somos tomados de afetos conflitantes, vemos o melhor e fazemos o pior, nada impediria que eles acreditassem que agimos livremente em tudo. Assim, o bebê acredita querer livremente o leite, a criança irada querer vingança e o medroso a fuga. O bêbado acredita que é por um livre decreto da Mente que ele fala o que depois de sóbrio gostaria de ter calado. E assim o delirante, o tagarela, a criança e todos desta farinha acreditam falar de um livre decreto da Mente quando na verdade não conseguem conter o ímpeto de falar.

Assim, a própria experiência ensina, de forma não menos clara do que a razão, que os homens se crêem livres por serem conscientes de suas ações e ignorarem as causas que as determinam e que os decretos da Mente são os próprios apetites, que variam da mesma forma como variam as disposições do Corpo. Pois cada um governa tudo a partir de seus próprios afetos e os que são presa de afetos contrários, não sabem o que querem e os que não [são impulsionados por afeto algum] podem facilmente se mover ora para um lado, ora para outro.

Tudo isso mostra claramente que tanto o decreto da Mente quanto o apetite e a determinação do Corpo existem juntos por natureza, ou melhor, são uma só e mesma coisa, que chamamos decreto quando a consideramos e explicamos pelo o atributo Pensamento e determinação, quando a consideramos pelo atributo extensão e a deduzimos das leis do movimento e do repouso. E isto ficará ainda mais claro do que diremos a seguir.

Pois há mais uma coisa que gostaria de notar aqui particularmente: que sem uma recordação não há nada que possamos fazer por um decreto da Mente. Por exemplo, não posso falar uma palavra se não a recordar. E não está no livre poder da Mente se recordar de uma coisa ou esquecê-la. Donde se conclui que o que se acredita estar no poder da Mente é apenas calar ou falar daquilo de que nos recordamos. Mas quando sonhamos que falamos, acreditamos falar por livre decreto da Mente quando na verdade não falamos, ou se falamos é por movimento espontâneo do Corpo. E sonhamos esconder coisas dos homens pelo mesmo decreto que, durante a vigília, calamos sobre as coisas que sabemos. Sonhamos enfim, fazer coisas por decreto da Mente, que não ousaríamos fazer na vigília. Assim, gostaria de saber se há na Mente dois gêneros de decretos, os oníricos e os livres? Se não quisermos ser insanos a este propósito, é necessário conceder que o decreto da Mente que se crê livre, não se distingue da imaginação ou da memória, mas é a própria afirmação que a idéia envolve, enquanto é idéia (ver *Prop. 49 P II*). E assim os decretos da Mente se originam na Mente com a mesma necessidade que as idéias das coisas existentes em ato. Aqueles que crêem que falam, calam, ou fazem o qualquer coisa por livre decreto da Mente, sonham com olhos abertos.

### PROPOSIÇÃO III

As ações da Mente se originam somente das idéias adequadas e as paixões dependem somente das idéias inadequadas.

*Demonstração*

A primeira coisa que constitui a essência da Mente é a idéia de um Corpo existente em ato (pelas *Props. 11 e 13 P II*), que (pela *Prop. 15 P II*) é composta de muitas outras [idéias], das quais (pel *Cor. Prop 38 P II*) algumas são adequadas e outras inadequadas (pelo *Cor. Prop 29 P II*). Logo, tudo o que se segue da natureza da Mente e que tem a Mente como causa próxima, pela qual deve ser entendido, deve necessariamente se seguir, ou de uma idéia adequada, ou de uma idéia inadequada. Ora (pela *Prop. 1*), a Mente necessariamente padece enquanto tem idéias inadequadas. Logo, as ações da Mente se seguem apenas das idéias adequadas e a Mente só padece quando tem idéias inadequadas. QED

*Escólio*

Vemos que as paixões se referem à Mente enquanto ela tem algo que envolve negação, ou enquanto é considerada como uma parte da natureza que, por si e sem as outras, não pode ser percebida de forma clara e distinta. E poderia mostrar a razão pela qual as paixões se referem às coisas singulares do mesmo modo que à Mente e não podem ser percebidas de outro modo. Mas meu intuito é de tratar apenas da Mente humana.

### PROPOSIÇÃO IV

Uma coisa só pode ser destruída por uma causa externa.

*Demonstração*

Esta proposição é evidente por si. Pois a definição de uma coisa afirma a essência da coisa e não a nega, ou põe essência a coisa e não a destrói (*tollit*). E, portanto, enquanto atentamos à própria coisa e não às causas externas, nada poderemos encontrar que possa destruí-la. QED

### PROPOSIÇÃO V

Coisas são de natureza contrária, isto é, não podem estar no mesmo sujeito, enquanto uma possa destruir a outra.

*Demonstração*

Se elas concordassem entre si, ou se pudessem estar simultaneamente no mesmo sujeito, poderia existir algo no sujeito que pudesse destruí-lo, o que (pela *Prop. precedente*), é absurdo. Portanto, coisas, etc. QED

### PROPOSIÇÃO VI

Toda coisa se esforça (*conatur*), na medida em que é em si (*quantum in se est*), por perseverar no seu ser.

*Demonstração*

As coisas singulares são modos que exprimem os atributos de Deus de modo certo e determinado (pelo *Cor. Prop. 25 P I*), isto é (pela *Prop. 34 P I*), são coisas que exprimem de modo certo e determinado a potência de Deus. E nenhuma coisa tem em si algo que possa destruí-la (*detruí*), ou que possa lhe tolher (*tollat*) a

existência (pela **Prop. 4**). Ao contrário, ela se opõe a tudo o que pode lhe tolher a existência (pela **Prop. precedente**) e, por conseguinte, se esforça, na medida em que pode, e é em si, por perseverar no seu ser. QED

#### PROPOSIÇÃO VII

O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser é a essência atual desta própria coisa.

##### *Demonstração*

Da essência de uma coisa dada, seguem-se necessariamente alguns efeitos (pela **Prop. 36 P I**) e as coisas podem somente aquilo que se segue necessariamente de suas naturezas determinadas (pela **Prop. 29 P I**). Então a potência de uma coisa qualquer, ou o esforço pelo qual ela, sozinha ou com outras, faz ou se esforça por fazer algo, isto é (pela **Prop. 6**), a potência, ou esforço, pelo qual ela se esforça por perseverar em seu ser, é a essência dada ou atual da própria coisa. QED

#### PROPOSIÇÃO VIII

O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser envolve, não um tempo finito, mas um tempo indefinido.

##### *Demonstração*

Se [o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser] envolvesse um tempo limitado, que determinasse a duração da coisa, então se seguiria da própria potência pela qual a coisa existe, que ela não poderia mais existir depois deste tempo e devendo então ser destruída. Mas isso (pela **Prop. 4**) é absurdo. Logo, o esforço, pelo qual a coisa existe, não envolve um tempo definido. Ao contrário, como (pela **Prop. 4**), se nenhuma causa externa a destruir, ela continuará sempre a existir pela mesma potência que existe agora, então, este esforço envolve um tempo indefinido. QED

#### PROPOSIÇÃO IX

A Mente se esforça em perseverar no seu ser por uma duração indefinida, tanto enquanto tem idéias claras e distintas, como enquanto tem idéias confusas, e ela tem consciência deste esforço.

##### *Demonstração*

A essência da Mente é constituída de idéias adequadas e inadequadas (como mostramos na **Prop. 3**) e ela (pela **Prop. 7**), tanto enquanto tem estas, como enquanto tem aquelas, se esforça por perseverar em seu ser (pela **Prop. 8**), por uma duração indefinida. E como a Mente (pela *Prop. 23 P II*) é necessariamente consciente de suas afecções, logo (pela **Prop. 7**) a Mente é consciente de seu esforço. QED

##### *Escólio*

Este esforço, quando se refere apenas à Mente, se chama *Vontade (Voluntas)*. E quando se refere simultaneamente à Mente e ao Corpo, se chama *Apetite (Appetitus)*, que é, portanto, a própria essência do homem, de cuja natureza se seguem necessariamente as coisas que servem à sua conservação e que o homem é determinado a fazer. Entre o apetite e o *Desejo (Cupiditas)* a única diferença é que o desejo normalmente se refere aos homens na medida em que eles são conscientes de seus apetites. O *Desejo*, portanto, é o *apetite com a consciência dele mesmo*.

Donde se conclui que nós não nos esforçamos, queremos, apeteçamos ou desejamos algo por que o julgamos bom; mas, ao contrário, que nós julgamos algo bom por que nos esforçamos, queremos apeteçamos ou desejamos.

#### PROPOSIÇÃO X

Uma idéia que exclui a existência de nosso corpo, não pode existir em nossa Mente, mas lhe é contrária.

##### *Demonstração*

O que pode destruir nosso corpo não existe nele (pela **Prop. 5**) e não pode existir em Deus uma idéia de tal coisa enquanto ele tem a idéia de nosso corpo (pelo **Cor. Prop. 9 P II**), isto é (pelas *Props. 11 e 13 P II*), não

pode existir a idéia de tal coisa em nossa Mente. Ao contrário, como (pelas *Props. 11 e 13 P II*) a primeira coisa que constitui a essência da Mente é a idéia de um corpo existente em ato, a primeira e principal coisa a constituir a nossa Mente é o esforço (pela *Prop. 7*) de nosso Corpo de afirmar sua existência. Assim, uma idéia que exclui a existência de nosso corpo, não pode existir em nossa Mente, etc. QED

#### PROPOSIÇÃO XI

A idéia de qualquer coisa que aumenta ou diminui, ajuda ou limita a potência de agir de nosso Corpo, também aumenta ou diminui, ajuda ou limita a potência de pensar de nossa Mente.

*Demonstração*

É evidente da *Prop. 7 P II*, e também de *Prop. 14 P II*.

*Escólio*

Vemos que a Mente pode padecer de grandes mudanças e passar ora a uma perfeição maior, ora a uma perfeição menor. Estas paixões correspondem aos afetos de Alegria e Tristeza. Por *Alegria (Laetitiae)* entenderei, no que se segue, *uma paixão pela qual a Mente passa a uma perfeição maior*. Por *Tristeza (Tristitiae)* [entenderei] *uma paixão pela qual ela passa a uma perfeição menor*. E quanto ao afeto de Alegria se refere simultaneamente à Mente e ao Corpo, chamo-o Prazer (*Titillatio*) ou Contentamento (*Hilaritas*). E a Tristeza [que se refere simultaneamente à Mente e ao Corpo] chamarei de Dor (*Dolor*) ou Melancolia (*Melancholia*). Mas deve-se notar que o Prazer e a Dor se referem ao homem quando uma de suas partes é mais afetada do que as demais, ao passo que o Contentamento e a Melancolia [se referem a ele] quando todas as partes são igualmente afetadas. Quanto ao Desejo, já expliquei o que é no *Escólio da Proposição 9* e além destes três [afetos, a saber, Desejo, Alegria e Tristeza,] não reconheço nenhum outro afeto primário e mostrarei na seqüência que todos os demais se originam destes. Mas antes de prosseguir, gostaria de me estender na explicação da *Proposição 10*, para que seja mais claramente entendido como uma idéia é contrária a uma outra.

No *Escólio da Prop. 17 P II* mostramos que a idéia que constitui a essência da Mente envolve a existência do Corpo, enquanto o próprio Corpo existe. E, como mostramos em *Cor. Prop 8 P II* e seu em seu *Escólio*, segue-se que a existência presente de nossa Mente depende apenas de que a Mente envolva a existência atual do Corpo. E nós mostramos que a potência da Mente em imaginar e se recordar das coisas (ver *Prop. 17 e 18 e Esc. 18 P II*), também depende de ela envolver a existência atual do Corpo.

Disso se segue que a existência presente da Mente e sua potência de imaginar são destruídas (*tolli*) se a mente deixar de afirmar a existência do Corpo. Mas a causa que faz com que a mente deixe de afirmar a existência do Corpo não pode estar nem na própria Mente (pela *Prop. 4*) nem em que o Corpo deixe de existir. Pois (pela *Prop. 6 P II*) a causa que faz com que a Mente afirme a existência do Corpo não é que o Corpo comece a existir e, pela mesma razão, [a causa que faz com que a Mente] deixe de afirmar a existência do Corpo não é que ele deixe de existir. Mas (pela *Prop. 8 P II*), [a Mente deixa de afirmar o Corpo] por que surge uma outra idéia que exclui a existência presente de nosso Corpo, e consequentemente de nossa Mente, e é contrária à idéia que constitui a essência de nossa Mente.

#### PROPOSIÇÃO XII

A Mente se esforça, na medida em que pode, em imaginar, o que aumenta ou ajuda a potência de agir do Corpo.

*Demonstração*

Enquanto o Corpo humano for afetado com um modo que envolve a natureza de um corpo externo, a Mente humana contemplará este corpo como presente (pela *Prop. 17 P II*), e consequentemente (pela *Prop. 7 P II*) enquanto a Mente humana contemplar este corpo externo como presente, isto é (pelo *Esc. Prop 17 P II*), [enquanto] o imaginar, o Corpo humano será afetado com um modo que envolve a natureza do corpo externo. Assim, quando a Mente imaginar coisas que aumentem ou ajudem a potência de agir do nosso corpo, o Corpo será afetado de um modo que aumenta ou ajuda sua potência de agir (vide *Post. 1*) e, consequentemente (pela *Prop. 11*), a potência de pensar da Mente será aumentada ou ajudada. Logo, (pelas *Props. 6 e 9*) a Mente se esforça, na medida em que pode, em imaginá-las.

## PROPOSIÇÃO XIII

Quando a Mente imagina coisas que diminuem ou limitam a potência de agir do Corpo, ela se esforça, na medida em que pode, em recordar coisas que lhes excluam a existência.

*Demonstração*

Quando a Mente imagina tais coisas, a potência da Mente e do Corpo diminui ou é limitada (como demonstramos na [Prop. precedente](#)). Mesmo assim, a Mente continuará a imaginá-las enquanto não imaginar outras coisas que lhes excluam a existência (pela [Prop. 17 P II](#)), isto é (como acabamos de mostrar), a potência da Mente e do Corpo será diminuída ou limitada enquanto a Mente não imaginar outras coisas que lhes excluam a existência. Assim, a Mente se esforçará, na medida em que puder, por imaginá-las ou recordá-las. QED

*Corolário*

A Mente tem aversão por imaginar o que diminui ou contraria sua própria potência e a do Corpo.

*Escólio*

Disso entendemos claramente o que são o Amor (*Amor*) e o Ódio (*Odium*). Pois o Amor é a *Alegria concomitante à idéia de uma causa externa* e o Ódio é uma *tristeza concomitante à idéia de uma causa externa*. Vemos que quem ama se esforça necessariamente por ter presente e conservar aquilo que ama e, ao contrário, quem odeia se esforça por se afastar ou destruir aquilo que odeia. Mas disso falaremos de forma mais prolixa na seqüência.

## PROPOSIÇÃO XIV

Se a Mente foi uma vez afetada por dois afetos simultaneamente, quando for posteriormente afetada por um deles, também será afetada pelo outro.

*Demonstração*

Se o Corpo humano foi uma vez afetado por dois corpos simultaneamente, posteriormente quando a Mente imaginar um deles, ela imediatamente recordará do outro (pela [Prop. 18 P II](#)). Ora as imaginações da Mente indicam mais os afetos de nosso Corpo do que a natureza dos corpos externos (pelo [Cor. 2 Prop. 16 P II](#)). Logo, se o Corpo e, conseqüentemente, a Mente (vide [Def. 3](#)), for uma vez afetada por dois afetos simultaneamente, quando posteriormente for afetada por um deles, será também afetada pelo outro. QED

## PROPOSIÇÃO XV

Qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de Alegria, Tristeza ou Desejo.

*Demonstração*

Suponhamos que a Mente seja afetada simultaneamente por dois afetos, um que não aumente nem diminua sua potência de agir e outro que a aumente ou diminua (vide [Post. 1](#)). É evidente da [Proposição precedente](#) que quando o primeiro afeto, que (por hipótese) não aumenta nem diminui sua potência de pensar, afetar posteriormente a Mente, ela também será afetada pelo outro [afeto], que aumenta ou diminui sua potência de pensar como se fosse a causa verdadeira disso. Isto é, (pelo [Esc. Prop 11](#)) ela será afetada de Alegria ou Tristeza. E assim, tal coisa será, não por si, mas por acidente, causa de Alegria ou Tristeza. Por esta mesma via se pode mostrar facilmente que a mesma coisa pode ser por acidente causa de Desejo. QED

*Corolário*

Do simples fato de termos contemplado uma coisa com um afeto de Alegria ou de Tristeza do qual ela não é causa eficiente, podemos amá-la ou odiá-la.

*Demonstração*

Quando (pela [Prop. 14](#)) a Mente posteriormente imaginar esta coisa, será afetada de Alegria ou Tristeza, isto é (pelo [Esc. Prop 11](#)), a potência da Mente ou do Corpo será aumentada ou diminuída, etc. E conseqüentemente, (pela [Prop. 12](#)) a Mente desejará imaginar esta coisa, ou (pelo [Cor. Prop. 13](#)) a terá em aversão, isto é (pelo [Esc. Prop. 13](#)), a amar ou a odiará. QED

*Escólio*

Entendemos assim, como podemos amar ou odiar algumas coisas sem que nenhuma causa nos seja conhecida, mas apenas (como dizem) por Simpatia (*Sympathia*) ou Antipatia (*Antipathia*). E estes afetos também devem se referir a objetos que nos afetam de Alegria ou Tristeza somente por serem similares a objetos que nos afetam habitualmente destes afetos, como mostrarei na próxima Proposição. Sei, certamente, que os primeiros Autores a introduzirem os termos Simpatia e Antipatia queriam significar com eles certas qualidades ocultas das coisas. Entretanto creio que nos é lícito entender por estes termos qualidades conhecidas ou manifestas.

**PROPOSIÇÃO XVI**

Do simples fato de imaginarmos que uma coisa tem semelhança com um objeto que habitualmente afeta a Mente de Alegria ou Tristeza, nós amamos ou odiamos esta coisa, e isto mesmo que aquilo em que a coisa é semelhante ao objeto não seja a causa eficiente deste afeto.

*Demonstração*

Nós contemplamos aquilo em que o objeto é semelhante [à coisa] (por hipótese) com um afeto de Alegria ou Tristeza. E (pela **Prop. 14**) quando a Mente for afetada por esta imagem, ela será imediatamente afetada pelo afeto em questão. Consequentemente, aquilo que percebemos ter esta [semelhança] será (pela **Prop. 15**), por acidente, causa de Alegria ou Tristeza e (pelo **Cor. Prop. precedente**) ainda que a semelhança ao objeto não seja a causa eficiente deste afeto, nós ainda assim amaremos ou odiaremos. QED

**PROPOSIÇÃO XVII**

Se imaginarmos que uma coisa que nos afeta habitualmente de um afeto de Tristeza é semelhante a uma outra que nos afeta habitualmente com um afeto de Alegria de igual magnitude, nós odiaremos e amaremos simultaneamente tal coisa.

*Demonstração*

Esta coisa é (por Hipótese) causa de Tristeza por si e (pelo **Escólio da Prop 13**) enquanto a imaginarmos com este afeto, a teremos em ódio. Além disso, enquanto a imaginarmos semelhante a outra, que habitualmente nos afeta com um afeto de Alegria de igual magnitude, nós a amaremos com um esforço de igual magnitude (pela **Prop. precedente**). Assim, teremos simultaneamente ódio e amor por esta coisa. QED

*Escólio*

O estado da Mente que se origina em dois afetos contrários é chamado de flutuação da alma (*animi fluctuatio*), que é para o afeto o que a dúvida é para a imaginação (ver *Esc. Prop. 44 P II*), e a flutuação da alma e a dúvida diferem entre si apenas em grau.

Mas deve-se notar que na **Proposição precedente** eu deduzi as causas das flutuações da alma de que algo é causa por si de um afeto e causa por acidente de outro, apenas por ser tal dedução mais fácil com relação ao que precede. Não nego, porém, que as flutuações da alma frequentemente se originam em que um objeto é causa eficiente dos dois afetos. Pois o Corpo humano (por **Post. 1 P II**) é composto de muitíssimos indivíduos de naturezas diversas e assim (pelo *Axioma I'' P II*) pode ser afetado por um só corpo de muitíssimos e diversos modos. E ao contrário, como uma coisa pode ser afetada de muitos modos, uma mesma parte do corpo pode ser afetada [por aquele corpo] de diversos modos. Donde podemos conceber facilmente que um mesmo objeto possa ser causa de muitos afetos contrários.

**PROPOSIÇÃO XVIII**

A imagem de uma coisa passada ou futura afeta o homem com o mesmo afeto de Alegria e Tristeza que a imagem de uma coisa presente.

*Demonstração*

Um homem contempla uma coisa como presente quando é afetado por uma imagem dela, ainda que a coisa não exista (pela **Prop 17 P II** e **Cor Prop 17 P II**). E ele imagina uma coisa como passada ou futura quando esta imagem está junta com a imagem de um tempo passado ou futuro (ver *Esc. Prop. 44 P II*). A imagem da coisa considerada em si é a mesma quer ela se refira a um tempo futuro, passado, ou presente, isto é (pelo **Cor. 2 Prop. 16 P II**), o estado, ou afeto, do Corpo é o mesmo, quer a imagem da coisa seja passada, futura, ou

presente. Assim, os afetos de Alegria e Tristeza são idênticos, quer a imagem da coisa seja passada, futura, ou presente. QED

*Escólio I*

Chamo aqui uma coisa de passada ou futura quando fomos ou seremos afetados por ela, por exemplo, quando a vimos ou veremos, quando ela nos restaurou ou restaurará, ou quando ela nos lesou ou lesará, etc. Quando a imaginamos assim, afirmamos sua existência, isto é, o Corpo não é afetado por nenhum afeto que exclua a existência da coisa. E assim (pela **Prop. 17 P II**) o Corpo é afetado pela imagem desta coisa do mesmo modo que seria se ela estivesse presente. Entretanto, o que mais comumente sucede é que as pessoas mais experientes hesitem quando contemplam coisas futuras ou passadas e considerem duvidosa a ocorrência de tais coisas. Assim (vide *Esc. Prop. 44 P II*), os afetos que se originam em tais imagens de coisas não são constantes, sendo geralmente perturbados por imagens de outras coisas até que os homens se tornem mais certos de sua ocorrência.

*Escólio II*

Compreendemos assim o que são a Esperança (*Spes*), o Medo (*Metus*), a Segurança (*Securitas*), o Desespero (*Desperatio*), a Grata Surpresa (*Gaudium*) e Decepção (*Conscientiae morsus*). A Esperança é uma Alegria inconstante originada da imagem de uma coisa futura ou passada cuja ocorrência temos em dúvida. Já o Medo é uma Tristeza inconstante originada igualmente da imagem de uma coisa duvidosa. Mas se a dúvida é suprimida destes afetos, a Esperança se torna Segurança e o Medo, Desespero; a saber, Alegria ou Medo originados da imagem de uma coisa que tínhamos ou esperávamos. A Grata Surpresa é a Alegria originada da imagem de uma coisa passada de cuja ocorrência tínhamos em dúvida. E a Decepção é a tristeza oposta à Grata Surpresa.

**PROPOSIÇÃO XIX**

Quem imaginar destruído aquilo que ama se entristecerá; e alegrar-se-á ao imaginá-lo conservado.

*Demonstração*

A Mente se esforça, na medida em que pode, por imaginar o que aumenta ou ajuda a potência de agir do Corpo (pela **Prop. 12**), isto é (pelo **Esc. Prop 13**), aquilo que ama. Ora, a imaginação é ajudada por aquilo que põe a existência do corpo, e é limitada pelo que exclui sua existência (pela **Prop. 17 P II**). Logo, as imagens das coisas que põe a existência da coisa amada ajudam o esforço da Mente em imaginar a coisa amada, isto é (pelo **Esc. Prop. 11**), afetam a Mente de Alegria. Ao contrário, as [imagens] que excluem a existência da coisa amada, limitam o esforço da Mente, isto é (pelo mesmo **Escólio**), afetam a Mente de Tristeza. Assim, quem ama se entristecerá ao imaginar destruída, etc. QED

**PROPOSIÇÃO XX**

Quem imaginar destruído aquilo que odeia se alegrará.

*Demonstração*

A Mente (pela **Prop. 13**) se esforça em imaginar coisas que excluam a existência daquilo que diminui ou limita a potência de agir do Corpo, isto é (pelo **Esc. Prop. 13**), ela se esforça em imaginar coisas que excluam a existência daquilo que odeia. A imagem das coisas que excluam a existência do que a Mente odeia ajudam o esforço da Mente, isto é (pelo **Esc. Prop. 11**), afetam a Mente de Alegria. Assim, quem imaginar destruído aquilo que odeia se alegrará. QED

**PROPOSIÇÃO XXI**

Quem imagina aquilo que ama afetado de Alegria ou de Tristeza, também será afetado de Alegria ou de Tristeza. E estes afetos serão maiores ou menores no amante na medida em que forem maiores ou menores na coisa amada.

*Demonstração*

A imagem das coisas (como demonstramos da **Prop. 19**) que põe a existência da coisa amada, ajudam o esforço pelo qual a Mente se esforça por imaginar a coisa amada. Mas a Alegria põe a existência da coisa alegre, e quanto mais [existência ou realidade puser], maior será o afeto de Alegria, já que (pelo **Esc. Prop. 11**) [a Alegria] é uma transição a uma perfeição maior. Logo, a imagem da Alegria da coisa amada ajuda o esforço da

Mente do amante, isto é (pelo [Esc. Prop. 11](#)), afeta o amante de uma Alegria que é maior na medida em que for maior o afeto da coisa amada. Isto era o primeiro ponto.

Uma coisa, enquanto é afetada de Tristeza, é como que destruída, e tanto mais, quanto maior for o afeto de Tristeza (pelo mesmo [Esc. Prop. 11](#)). Assim, (pela [Prop. 19](#)) quem imagina o amado afetado de Tristeza, também será afetado de uma Tristeza tanto maior, quanto maior for este afeto da coisa amada. QED

#### PROPOSIÇÃO XXII

Se imaginarmos alguém afetando de Alegria uma coisa que amamos, seremos afetados de Amor para com ele. Ao contrário, se imaginarmos que ele a afeta de Tristeza, seremos afetados de Ódio contra ele.

##### *Demonstração*

Quem afeta a coisa que amamos de Alegria ou de Tristeza também nos afeta de Alegria ou de Tristeza, se, evidentemente, imaginarmos a coisa amada afetada de tal Alegria ou Tristeza (pela [Prop. Precedente](#)). Ora, esta Alegria ou Tristeza é em nós, por suposto, concomitante à idéia de uma causa externa. Logo (pelo [Esc. Prop. 13](#)), se imaginarmos alguém afetando de Alegria ou Tristeza uma coisa que amamos, seremos afetados de Amor ou Ódio para com ele.

##### *Escólio*

A [Proposição 21](#) nos explica o que é a *Compaixão* (*Commiseratio*), que podemos definir como a Tristeza originada de um dano a outrem. Ignoro, porém, que nome devemos atribuir à Alegria originada de um bem a outrem. Chamaremos de *Apreço* (*Favorem*) o Amor por quem fez o bem a outrem e, por outro lado *Indignação* (*Indignationem*) o Ódio por quem faz mal a outrem. Finalmente, note-se que compadecemos não apenas da coisa que amamos (como mostramos na [Prop. 21](#)), mas também daquela por quem anteriormente não sentíamos afeto algum, conquanto a julgemos similar a nós (como mostrarei abaixo). Por isso mesmo, apreciamos quem faz bem a um semelhante e nos indignamos de quem provoca dano a um semelhante.

#### PROPOSIÇÃO XXIII

Se alegrará quem imaginar afetado de Tristeza o que odeia, e ao contrário se entristecerá ao imaginá-lo afetado de Alegria; e estes afetos serão maiores ou menores conforme o afeto contrário for maior ou menor naquilo que odeia.

##### *Demonstração*

Enquanto a coisa odiosa é afetada de Tristeza, ela é como que destruída, e tanto mais quanto maior for a Tristeza que a afeta (pelo [Esc. Prop. 11](#)). Assim, quem (pela [Prop. 20](#)) imaginar a coisa que odeia afetada de Tristeza, será, ao contrário, afetado de uma Alegria que será tanto maior quanto maior for a Tristeza imaginada da coisa odiosa, o que era o primeiro ponto.

A Alegria põe a existência da coisa alegre (pelo mesmo [Esc. Prop. 11](#)) e tanto mais quanto maior for a Alegria concebida. Se alguém imagina o que odeia afetado de Alegria, tal imaginação (pela [Prop. 13](#)) limitará o seu esforço, isto é (pelo [Esc. Prop. 11](#)), o afetará de Tristeza, etc. QED

##### *Escólio*

Esta Alegria dificilmente pode ser sólida e sem nenhum conflito da alma. Pois (como mostraremos na [Prop. 27](#)), quando alguém imagina uma coisa semelhante a si afetada de Tristeza, se entristece também, e, ao contrário se a imagina afetada de Alegria. Mas aqui só tratamos do Ódio.

#### PROPOSIÇÃO XXIV

Se imaginarmos que alguém afeta de Alegria uma coisa que odiamos, também seremos afetados de ódio com relação a ele. Se, ao contrário, o imaginarmos afetando-a de Tristeza, seremos afetados de Amor com relação a ele.

##### *Demonstração*

Esta Proposição é demonstrada do mesmo modo que [Proposição 22](#), à qual remeto.

Escólio

Este e outros afetos de Ódio similares se referem à *Inveja* (*Invidia*), que, por esta razão, é o próprio Ódio, na medida em que ele dispõe o homem a se regozijar do mal de outrem e de se entristecer de seu bem.

#### PROPOSIÇÃO XXV

Nós nos esforçamos por afirmar, de nós e da coisa amada, tudo o que imaginamos afetar de Alegria a nós ou a ela. E, ao contrário, [nos esforçamos] por negar, em nós ou na coisa amada, tudo o que imaginamos afetar de Tristeza a nós ou à coisa amada.

*Demonstração*

Aquilo que imaginamos afetar de Alegria ou Tristeza a coisa amada, também nos afeta de Alegria ou de Tristeza (pela [Prop. 21](#)). Ora, a Mente (pela [Prop. 12](#)) se esforça, na medida em que pode, por imaginar o que nos afeta de Alegria, isto é (pela [Prop. 17 PII e Cor.](#)), por contemplá-lo como presente. E, ao contrário (pela [Prop. 13](#)), [ela se esforça] por excluir aquilo que nos afeta de Tristeza. Logo, nos esforçamos por afirmar, de nós ou da coisa amada e de nós tudo o que imaginamos afetar a nós e à coisa amada de Alegria, e ao contrário. QED

#### PROPOSIÇÃO XXVI

Nós nos esforçamos por afirmar o que imaginamos afetar a coisa que odiamos de Tristeza. E, ao contrário, [nos esforçamos por] negar o que imaginamos afetá-la de Alegria.

*Demonstração*

Esta proposição se segue da [Proposição 23](#), como a [Proposição precedente](#) se segue da [Proposição XXI](#).

Escólio

Vemos assim que acontece facilmente que o homem perceba, de si mesmo e do que ama, mais do que é justo e, ao contrário, que ele perceba do que odeia, menos do que é justo. Esta imaginação, quando diz respeito ao próprio homem, que percebe de si mais do que é justo, se chama de *Soberba* (*Superbia*), que é uma espécie de Delírio em que o homem sonha com olhos abertos poder tudo o que sua imaginação alcança, julga tais coisas reais e exulta com elas. E não pode imaginar o que exclua a existência de tais coisas e limite sua potência de agir. Assim, a *Soberba* é a Alegria originada em que o homem pensa de si mais do que é justo. E a Alegria originada em que um homem pensa de outro mais do que é justo, chamo de *Sobreestima* (*Existimatio*); e o *Menosprezo* (*Despectus*) [é a Alegria que] se origina em que se percebe de outrem menos do que é justo.

#### PROPOSIÇÃO XXVII

Pelo simples fato de imaginarmos uma coisa semelhante e nós, mas por quem não temos afeto algum, ser afetada de um afeto qualquer, nós também seremos afetados por um afeto semelhante.

*Demonstração*

As imagens das coisas são afecções do Corpo humano cujas idéias nos representam os corpos externos como presentes (pelo [Esc. Prop. 17 P II](#)), isto é (pela [Prop 16 P II](#)), cujas idéias envolvem a natureza de nosso corpo e simultaneamente a presença de corpos externos. Se, portanto, a natureza do corpo externo for semelhante à natureza do nosso Corpo, a idéia do corpo externo que imaginamos envolverá uma afecção do nosso Corpo semelhante à afecção do corpo externo. Consequentemente, se imaginarmos alguém semelhante a nós afetado de um afeto, esta imaginação exprimirá uma afecção de nosso Corpo semelhante a este afeto. Mas se odiamos algo semelhante a nós, então (pela [Prop. 23](#)) seremos afetados de um afeto contrário e não semelhante.<sup>1</sup> QED

<sup>1</sup> Embora conste do texto original, a última sentença é um comentário que não faz parte da demonstração propriamente dita, que se conclui na sentença anterior. Caberia melhor em um Escólio.

*Escólio*

Esta imitação de afetos, quando se refere à Tristeza, se chama Compaixão (vide [Esc. Prop. 22](#)), mas quando se refere ao Desejo, chama-se *Emulação* (*Aemulatio*), que é o desejo de uma coisa que é gerado em nós ao imaginarmos que outros semelhantes a nós têm o mesmo Desejo.

*Corolário I*

Se imaginarmos alguém, por quem não temos afeto algum, afetar de alegria uma coisa semelhante a nós, seremos afetados de Amor com relação a ele. Mas se imaginarmos afetando-a de Tristeza, seremos afetados de ódio para com ele.

*Demonstração*

Demonstra-se pela [Proposição precedente](#) do mesmo modo que a [Proposição 22](#) se demonstra pela [21](#).

*Corolário II*

Não podemos ter ódio por quem temos compaixão, pois sua infelicidade nos afeta de Tristeza.

*Demonstração*

Se pudéssemos ter ódio, então (pela [Prop. 23](#)) nos alegraríamos de sua Tristeza, o que é contrário à Hipótese.

*Corolário III*

Nós nos esforçamos, na medida em que podemos, por liberar da infelicidade a coisa de que nos compadecemos.

*Demonstração*

Quem afeta de Tristeza a coisa de que nos compadecemos, também nos afeta de uma Tristeza similar (pela [Prop. precedente](#)). Assim, nos esforçamos por pensar no que tolhe a existência desta coisa ou a destrói (pela [Prop. 13](#)), isto é (pelo [Esc. Prop. 9](#)), apeteçeremos destruí-la, ou seremos determinados a destruí-la. Logo, nos esforçamos por liberar da infelicidade a coisa de que nos compadecemos. QED

*Escólio*

Chamo de *Benevolência* (*Benevolentia*) a vontade, ou apetite, de fazer o bem que se origina em querermos fazer o bem a uma coisa de que nos compadecemos, ou seja, é o *Desejo originado da compaixão*. Quanto ao Amor e ao Ódio com relação a quem fez bem ou mal a coisa que imaginamos semelhante a nós, vide [Esc. Prop. 22](#).

**PROPOSIÇÃO XXVIII**

Nós nos esforçamos por promover tudo o que imaginamos conduzir à Alegria, e nos esforçamos por afastar ou destruir tudo o que imaginamos se opor a ela ou conduzir à Tristeza.

*Demonstração*

Nós nos esforçamos por imaginar tudo o que imaginamos conduzir à Alegria (pela [Prop. 12](#)), isto é (pela [Prop. 17 P II](#)), nos esforçamos, na medida em que podemos, por contemplar sua presença ou sua existência em ato. Mas o esforço da Mente, ou potência de pensar, é igual e simultânea em natureza ao esforço do Corpo, ou potência de agir (como se segue com clareza da [Prop. 7](#) e do [Cor. Prop. 11 P II](#)). Logo, nos esforçamos de forma absoluta [para que aquilo que imaginamos conduzir à Alegria] exista, ou (o que é o mesmo pelo [Esc. Prop. 11 P II](#)), nós apeteçemos ou intentamos [tal coisa], o que era o primeiro ponto.

Se imaginarmos destruído aquilo que cremos ser causa de Tristeza, isto é (pelo [Esc. Prop. 13](#)), aquilo que odiamos, nós nos alegraremos (pela [Prop. 20](#)). Portanto, nos esforçamos (pela primeira parte [desta demonstração]) por destruí-lo, ou (pela [Prop. 13](#)) afastá-lo de nós a fim de não contemplarmos sua presença, o que era o segundo ponto. Logo, nós nos esforçamos por promover tudo o que imaginamos conduzir à Alegria, etc. QED

**PROPOSIÇÃO XXIX**

Nós nos esforçaremos por fazer tudo o que imaginamos que os homens\* vêem com Alegria, e, ao contrário, teremos aversão em fazer o que imaginamos ser visto pelos homens com aversão.

\* Nota: Entender aqui e na seqüência homens por quem não experimentamos nenhum afeto.

*Demonstração*

Pelo fato de imaginarmos que os homens amam ou odeiam algo, nós também o amamos ou odiamos (pela **Prop. 27**), isto é (pelo **Esc. Prop. 13**), nos alegraremos ou entristeceremos da presença de tal coisa. Logo, (pela **Prop. precedente**), nos esforçaremos por fazer tudo o que imaginamos que os homens amam ou vêem com Alegria, etc. QED

*Escólio*

*Este esforço por fazer algo, ou de renunciar em fazê-lo, apenas para agradar aos homens, chama-se Ambição (Ambitio), sobretudo quando nos esforçamos a tal ponto por agradar o vulgo que fazemos ou renunciamos a fazer algo, mesmo causando dano a nós mesmos ou a outrem; mas quando não é este o caso chama-se de Cortesia (Humanitas). E chamo de Louvor (Laudem) a Alegria em imaginar a ação de alguém que se esforçou em nos deleitar e chamo de Censura (Vituperium) a Tristeza com que nos opomos a esta ação.*

PROPOSIÇÃO XXX

Se alguém fez algo que imagina afetar os outros de Alegria, será afetado de Alegria concomitante à idéia de si mesmo como causa, ou, dito de outro modo, contemplará a si mesmo com Alegria. Ao contrário, se alguém fez algo que imagina afetar os outros de Tristeza, contemplará a si mesmo com Tristeza.

*Demonstração*

Quem imagina os outros afetados de Alegria ou de Tristeza (pela **Prop. 27**), também será afetado de Tristeza. Mas como o homem (pelas *Props. 19 e 23 P II*) é consciente de si através de suas afecções, pelas quais é também determinado a agir, logo, quem fez algo que imagina afetar os outros de Alegria, será afetado de Alegria com a consciência de si como causa, ou contemplará a si mesmo com Alegria, e vice-versa. QED

*Escólio*

Como o Amor (pelo *Esc. Prop. 13*) é a Alegria concomitante à idéia de uma causa externa e o Ódio é a Tristeza concomitante também à idéia de uma causa externa, a Alegria e a Tristeza [tratados por esta proposição] são espécies de Amor e de Ódio. Mas como o Amor e o Ódio se referem a objetos externos, chamaremos tais afetos por outros nomes. Chamaremos de Glória (Gloria) a Alegria concomitante à idéia de uma causa interna e Vergonha (Pudor) a Tristeza concomitante à idéia de uma causa interna, entendendo-se que a Alegria e a Tristeza aqui se originam em que o homem se crê louvado ou censurado. Se não for este o caso, chamarei de Auto-Estima (Acquiescentia in se ipso) a Alegria concomitante à idéia de uma causa interna e chamarei a Tristeza contrária de Arrependimento (Poenitentiam).

Mas, como (pelo **Cor. Prop. 17 P II**) pode ocorrer que a Alegria com que alguém imagina afetar os outros seja apenas imaginária, e como (pela **Prop. 25**) todos se esforçam por imaginar de si tudo o que imaginam afeta-los de alegria, pode ocorrer facilmente que o glorioso tenha na verdade Soberba e imagine que todos lhe sejam gratos, quando é na verdade é desagradável para todos.

PROPOSIÇÃO XXXI

Se imaginarmos que alguém ama, deseja ou odeia algo que nós amamos, desejamos ou odiamos, por esta razão amaremos, etc. com maior constância. Mas se imaginarmos que ele tem aversão ao que amamos, ou ao contrário [que ele ama o que odiamos], padeceremos de uma flutuação da alma.

*Demonstração*

O simples fato de imaginarmos que alguém ama uma coisa nos faz amá-la também (pela **Prop. 27**). Se supomos que já a amávamos, temos uma nova causa que favorece a que amemos com mais constância aquilo que já amávamos. E pelo simples fato de imaginarmos que alguém tem aversão a algo, também teremos aversão (pela mesma **Prop.**), mas, se supusermos que ao mesmo tempo já amamos esta coisa, teremos a um só tempo amor e aversão, isto é (vide **Esc. Prop 17**) padeceremos de uma flutuação da alma. QED

*Corolário*

Daí e da **Prop. 28** se segue que todos se esforçam, na medida em que podem, por fazer com que todos amem aquilo que amam e odeiam aquilo que odeiam. Donde as palavras do poeta:

*Amantes, esperam juntos e temem juntos;  
De ferro é quem ama o que o outro permite.*

*Escólio*

Este esforço por conseguir que todos aprovelem o que se ama ou odeia é na verdade a **Ambição** (vide **Esc. Prop. 29**). E vemos assim que todos querem por natureza que os demais vivam segundo o seu próprio temperamento, e como todos querem o mesmo, acabam se opondo uns aos outros. E como todos querem ser amados e louvados por todos, acabam se odiando reciprocamente.

#### PROPOSIÇÃO XXXII

Se imaginamos que alguém desfruta de algo que apenas um pode possuir, nos esforçaremos para que ele não mais o possua.

*Demonstração*

Do simples fato de imaginarmos que alguém desfruta de uma coisa (pela **Prop. 27** e por seu **Cor. 1**), amaremos e desejaremos desfrutar de tal coisa. Mas (por hipótese) imaginamos que sua alegria é um obstáculo a que também desfrutemos da coisa. Por esta razão (pela **Prop 27**), nos esforçaremos para que ele não mais a possua. QED

*Escólio*

Vemos, portanto, que a natureza do homem está constituída, em sua maior parte, de modo que temos compaixão pelos vão mal e invejamos os que vão bem e (pela **Prop. precedente**) com um ódio que é maior quanto mais amamos a coisa que imaginamos possuída por outro. Vemos que da mesma propriedade da natureza humana donde se segue que os homens são compassivos, segue-se também que são invejosos e ambiciosos.

Se quisermos consultar a experiência, veremos que ela ensina tudo isso, especialmente se refletirmos sobre os primeiros anos de nossas vidas. Pois as crianças, cujo corpo está sempre como que em equilíbrio, ora riem, ora choram apenas em ver outros rirem ou chorarem. Desejam imitar tudo o que vêem os outros fazer e desejam para si o que imaginam ser capaz de deleitar os outros – pois, como dissemos, as imagens das coisas são as próprias afecções do Corpo humano, ou modos pelos quais o Corpo humano é afetado por outros corpos e é disposto a fazer isto ou aquilo.

#### PROPOSIÇÃO XXXIII

Quando amamos uma coisa semelhante a nós mesmos, nos esforçamos, na medida em que podemos, por fazer com que ela nos ame também.

*Demonstração*

Nós nos esforçamos, na medida em que podemos, por imaginar a coisa que amamos mais do que as outras coisas (pela **Prop. 12**). Portanto, se esta coisa é semelhante a nós, nos esforçaremos para afetá-la de Alegria acima das demais coisas (pela **Prop. 29**) ou, nos esforçaremos, na medida em que pudermos, por fazer com que a coisa amada seja afetada de Alegria concomitante à idéia de nós mesmos, isto é (pelo **Esc. Prop. 13**), para que ela nos ame também. QED

#### PROPOSIÇÃO XXXIV

Quanto maior o afeto com que imaginarmos a coisa amada afetada em relação a nós, mais nos glorificaremos.

*Demonstração*

Nós (pela **Prop. precedente**) nos esforçamos, na medida em que podemos, para que a coisa amada nos ame em retorno, isto é (pelo **Esc. Prop. 13**), para que a coisa amada seja afetada de alegria concomitante à idéia de nós mesmos. Assim, quanto maior é a Alegria com que imaginamos que a coisa amada é afetada com relação a nós, mais este esforço é ajudado, isto é (pela **Prop. 11** e seu **Esc.**), mais somos afetados de Alegria. E quando afetamos de Alegria algo semelhante a nós, contemplamos a nós mesmos com Alegria (pela **Prop. 30**),

então, quanto maior o afeto que imaginamos a coisa amada está afetada em relação a nós, maior a Alegria com que contemplamos a nós mesmos, ou (pelo [Esc. Prop. 30](#)), mais nos glorificaremos. QED

#### PROPOSIÇÃO XXXV

Se alguém imaginar que um outro está unido à coisa amada com um vínculo de Amizade igual ou mais estreito do que [o vínculo] pelo qual apenas ele possuía com a coisa amada, será afetado de ódio com relação à própria coisa amada e inveja com relação ao outro.

##### *Demonstração*

Quanto maior é o amor com que alguém imagina a coisa amada afetada em relação a si mesmo, mas se glorificará (pela [Prop. precedente](#)), isto é (pelo [Esc. Prop. 30](#)), mais se alegrará. Por conseguinte, (pela [Prop. 28](#)) ele se esforçará, na medida em que puder, por imaginar a coisa amada ligada a si pelo vínculo mais estreito possível e este apetite será fomentado se imaginar que outro também deseja o mesmo para si (pela [Prop. 31](#)). Mas supõe-se que este esforço ou apetite é contrariado pela imagem da própria coisa amada concomitante à imagem daquele a quem a coisa amada se uniu. Assim (pelo [Esc. Prop. 11](#)), [o amante] será afetado de Tristeza, concomitante à idéia da coisa amada como causa e simultaneamente à idéia do outro, isto é (pelo [Esc. Prop. 13](#)), será afetado de ódio com relação à coisa amada e simultaneamente com relação ao outro (pelo [Cor. Prop. 15](#)), que ele invejará por se deleitar com a coisa amada (pela [Prop. 23](#)). QED

##### *Escólio*

Este ódio com relação à coisa amada acompanhado de Inveja é chamado de *Ciúme (Zelotypia)* que é a flutuação da alma originada do Amor e Ódio simultâneos, concomitante à idéia de um outro que é invejado. E este Ódio com relação à coisa amada será maior na mesma proporção em que a Alegria à qual o Cimento, em razão do Amor recíproco da coisa amada, estava acostumado a ser afetado, e também em proporção com o afeto que ele era afetado com relação àquele que ele imagina ligado à coisa amada. Pois se ele o odiasse, por isso mesmo odiará a coisa amada (pela [Prop. 24](#)) ao imaginá-la afetada de Alegria por quem odeia, e também (pelo [Cor. Prop. 15](#)) por se ver forçado a unir a imagem da coisa amada à imagem daquele que odeia. É o que ocorre comumente no Amor pelas mulheres, pois quem imagina uma mulher que ama se prostituindo com outro, se entristece, não apenas por ver seu apetite limitado, mas também por sentir aversão por ela ao ser forçado unir a imagem da coisa amada à imagem das partes pudicas e às excreções do outro. E deve-se acrescentar ainda que o ciumento não mais é recebido pela coisa amada com a mesma expressão com que se habituara, o que o entristece ainda mais, como mostrarei.

#### PROPOSIÇÃO XXXVI

Quem recorda algo com que se deleitou uma vez, deseja possuí-lo nas mesmas circunstâncias em que com ele se deleitou na primeira vez.

##### *Demonstração*

Qualquer coisa que um homem viu em simultâneo à coisa com que se deleitava (pela [Prop. 15](#)) é, por acidente, causa de Alegria. E (pela [Prop. 28](#)) ele desejará possuí-la simultaneamente com a coisa de que se deleitou, ou, dito de outro modo, desejará possuir a coisa com todas as circunstâncias com as quais se deleitou da primeira vez.

##### *Corolário*

Se o amante vier a descobrir que falta uma destas circunstâncias, ele se entristecerá.

##### *Demonstração*

Pois quando descobrir que falta uma das circunstâncias, ele imaginará algo que exclui a existência da coisa. E como pelo amor ele deseja esta coisa, ou (pela [Prop. precedente](#)) estas circunstâncias, ele se entristecerá quando ele imaginar que algo falta. QED

##### *Escólio*

Este desejo que diz respeito à ausência do que amamos se chama *Querer Insatisfeito (Desiderium)*.

## PROPOSIÇÃO XXXVII

O Desejo, seja ele originado da Tristeza ou da Alegria, do Ódio ou do Amor, é maior quanto maior for o afeto.

*Demonstração*

A Tristeza (pela [Prop. 11](#)) diminui ou limita a potência de agir do homem, isto é (pela [Prop. 7](#)), o esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar em si diminui ou é limitado. Portanto (pela [Prop. 5](#)), [a tristeza] é contrária a este esforço e o homem afetado pela Tristeza se esforça acima de tudo por removê-la. Mas (pela *Definição de Tristeza*) quanto maior a Tristeza, maior é a parte da potência de agir do homem a que ela tem que se opor. Portanto, quanto maior a Tristeza, maior será a potência de agir do homem pela qual ele se esforçará por removê-la, isto é (pelo [Esc. Prop. 9](#)), maior será o Desejo ou apetite pelo qual ele se esforçará por remover a Tristeza. E como a Alegria (pelo mesmo [Esc. Prop. 11](#)) aumenta ou ajuda a potência de agir do homem, demonstra-se facilmente que o homem afetado de Alegria deseja apenas conservá-la e que o Desejo será maior quanto maior for a Alegria. Finalmente, como Ódio e Amor são afetos de Tristeza ou Alegria, segue-se do mesmo modo, que o esforço, o apetite ou o Desejo, quer sejam eles originados no Ódio ou no Amor, são maiores na proporção do Ódio e do Amor. QED

## PROPOSIÇÃO XXXVIII

Se alguém começar a odiar a coisa amada de forma que o Amor seja completamente abolido, ele a perseguirá de um ódio maior do que se nunca a tivesse amado e tanto maior quanto maior tiver sido o Amor.

*Demonstração*

Se alguém começar a odiar a coisa que ama, seus apetites serão mais limitados do que se não tivesse amado. Pois o Amor é uma Alegria (pelo [Esc. Prop. 13](#)) que o homem se esforça, na medida em que pode (pela [Prop. 28](#)), por conservar (pelo mesmo [Escólio](#)), contemplando a coisa amada como presente e (pela [Prop. 21](#)) afetando-a, na medida em que pode, de Alegria. E este esforço (pela [Prop. precedente](#)) será tanto maior quanto maior for o amor, assim como será maior o esforço para que a coisa amada ame em retorno (vide [Prop. 33](#)). Mas estes esforços são limitados pelo ódio com relação a coisa amada (pelo [Cor. Prop. 13](#) e por [Prop. 23](#)). Por causa disso, o amante (pelo [Esc. Prop. 11](#)) será afetado de uma Tristeza que será tão maior quanto maior foi o Amor, isto é, além da Tristeza que foi causa do Ódio, uma outra se originou da coisa ter sido amada. Por conseguinte, contemplará a coisa amada com um afeto de Tristeza maior, isto é (pela [Prop. 13](#)), a perseguirá de um ódio maior do que se não a tivesse amado e tanto maior quanto maior tenha sido o amor. QED

## PROPOSIÇÃO XXXIX

Quem tem Ódio por alguém, se esforçará por fazer-lhe mal, a não ser que tema que isto origine um mal maior. Ao contrário, quem ama alguém se esforçará, pela mesma lei, por lhe fazer bem.

*Demonstração*

Ter ódio por alguém é (pelo [Esc. Prop. 13](#)) imaginá-lo como causa de Tristeza e (pela [Prop. 28](#)) quem tem ódio por alguém esforça-se por afastá-lo ou destruí-lo. Mas, se ele teme que disso resulte algo de mais triste, ou (o que é o mesmo) em um mal maior, e que crê que este possa ser evitado não fazendo a quem odeia o mal a que meditava, então ele desejará (pela [Prop. 28](#)) se abster em fazer o mal. E se absterá (pela [Prop. 37](#)) com um esforço maior do que aquele com que se sentia inclinado a fazer o mal e que, portanto, prevalecerá, como queríamos.

A segunda parte da demonstração procede do mesmo modo. Logo, quem tem ódio por alguém, etc. QED

*Escólio*

Por *bem* entendo aqui todo tipo de Alegria e tudo o que conduz a ela, mas, sobretudo, o que satisfaz ao querer insatisfeito. Por *mal* [entendo] todo tipo de Tristeza, mas, sobretudo, as que frustram o querer insatisfeito.

Mostramos mais acima ([Esc. Prop. 9](#)) que não desejamos algo porque o julgamos bom, mas ao contrário, chamamos algo bom porque o desejamos e, conseqüentemente, chamamos de mau aquilo que temos em aversão. Donde cada um julga ou estima, conforme seus afetos, o que é bom ou mau, melhor ou pior, ótimo ou péssimo. Assim, o Avarento considera ótima a abundância de dinheiro e péssima sua escassez. O ambicioso deseja a Glória acima de tudo e tem horror à Vergonha e nada é mais agradável para o invejoso do que a

infelicidade dos outros e nada é tão incômodo quanto a sua felicidade. E assim cada um julga, segundo seu afeto que uma coisa é má, útil ou inútil.

O afeto que dispõe o homem de tal forma que ele queira o que não quer, ou que não queira aquilo que quer, chama-se *Temor* (*Timor*) que, portanto, é o medo, enquanto dispõe o homem a evitar um mal futuro com outro mal menor (vide [Prop. 28](#)). Mas se o mal temido é a Vergonha, então o Temor é chamado de Pudor (*Verecundia*). Finalmente, se o desejo de evitar um mal futuro é limitado pelo Temor de outro mal, de forma que não se sabe o que querer, então o Medo é chamado de *Consternação* (*Consternatio*), especialmente se ambos os males temidos são dos maiores.

#### PROPOSIÇÃO XL

Quem se imagina odiado por alguém e acredita não ter dado motivo algum para o ódio, odiará o outro por sua vez.

*Demonstração*

Quem imagina alguém afetado de ódio, também será afetado de ódio (pela [Prop. 27](#)), isto é (pelo [Esc. Prop. 13](#)), por uma Tristeza concomitante à idéia de uma causa externa. Mas (por hipótese), ele não imagina outra causa para esta Tristeza além daquele que o odeia, portanto, quem se imagina odiado por alguém é afetado de Tristeza, concomitante à idéia de quem o odeia, o que quer dizer (pelo mesmo [Escólio](#)), que ele odiará o outro. QED

*Escólio*

Se imaginasse haver um justo motivo para o ódio, então (pela [Prop. 30](#) e [Esc.](#)) seria afetado de Vergonha. Mas isto (pela [Prop. 25](#)) raramente ocorre. Por outro lado, este Ódio recíproco pode se originar no esforço por fazer mal ao outro que se segue do ódio (pela [Prop. 39](#)). Assim, quem se imagina odiado por alguém, imaginará este como causa de algum mal ou Tristeza, e, portanto, será afetado de Tristeza, ou de Medo, concomitante à idéia daquele que o odeia, isto é, será afetado de ódio por sua vez, como dissemos acima.

*Corolário I*

Quem se imagina odiado por quem ama terá atormentado simultaneamente pelo amor e pelo ódio.

Pois enquanto imaginar que é odiado, será determinado (pela [Prop. precedente](#)) ao ódio recíproco. Mas (por hipótese) ele também ama. Logo, será tomado simultaneamente por Amor e Ódio.

*Corolário II*

Quem imagina que alguém, por quem não experimentou afeto algum, lhe infligiu um mal por ódio, se esforçará por devolver-lhe o mal.

*Demonstração*

Quem imagina que alguém é afetado de ódio em relação a si (pela [Prop. precedente](#)), odiará o outro por sua vez (pela [Prop. 26](#)), se esforçará em pensar tudo o que possa afetá-lo de Tristeza (pela [Prop. 39](#)) e se aplicará a fazer-lhe experimentá-lo. Mas como (por hipótese), a primeira coisa deste tipo que [quem é odiado] imagina é o mal foi feito a si mesmo, então ele imediatamente se esforçará por infligir o mesmo [mal ao outro]. QED

*Escólio*

O esforço por infligir o mal a quem odiamos chama-se *Ira* (*Ira*) e o esforço por devolver ao outro o mal que nos foi infligido chama-se *Vingança* (*Vindicta*).

#### PROPOSIÇÃO XLI

Quem se imagina amado por alguém, sem crer ter dado motivo algum para tanto (que pelo [Cor. Prop. 15](#) e pela [Prop 16](#) pode acontecer), por sua vez amará este alguém.

*Demonstração*

Esta proposição se demonstra pela mesma via que a [anterior](#), cujo [Escólio](#) também deve ser consultado.

*Escólio*

Se acreditasse ter dado justa razão para o Amor então se glorificaria (pela [Prop. 30](#) e [Esc.](#)), o que (pela [Prop. 25](#)) sem dúvida acontece com mais freqüência. E dissemos que o contrário [isto é, a ira,] acontece quando imaginamos que somos odiados por alguém (vide [Esc. Prop. precedente](#)). Por outro lado, este Amor recíproco, e conseqüentemente (pela [Prop. 39](#)) *este esforço por fazer o bem a quem nos ama e se esforça* (pela mesma [Prop. 39](#)) *por nos fazer o bem se chama Reconhecimento (Gratia) ou Gratidão (Gratitudo)*. É, pois, evidente que os homens são mais propensos à Vingança do que a do que a devolver um bem que lhes foi feito.

*Corolário*

Quem se imagina amado por quem odeia, será tomado simultaneamente por Ódio e Amor. O que se demonstra da mesma maneira que o [Corolário I da Prop. precedente](#).

## PROPOSIÇÃO XLII

Quem fez um bem a outro movido por amor ou esperança de Glória, se entristecerá se vir que o bem foi aceito de alma ingrata.

*Demonstração*

Quem ama uma coisa semelhante a si se esforça, na medida em que pode, por fazer com que ela ame em retorno (pela [Prop. 33](#)). Quem fez o bem a outro por amor o faz com querer insatisfeito (*desiderium*) de ser amado em retorno, isto é (pela [Prop. 34](#)) com esperança de Glória, ou (pelo [Esc. Prop. 30](#)) de Alegria. Por isso (pela [Prop. 12](#)) se esforçará, na medida em que puder, em imaginar, ou por contemplar, a existência em ato do que possa ser causa de Glória. Mas ele (por hipótese) imagina outra coisa que exclui a existência de tal causa e, portanto (pela [Prop. 19](#)) se entristecerá. QED

## PROPOSIÇÃO XLIII

O ódio aumenta com o ódio recíproco, mas pode ser destruído pelo Amor.

*Demonstração*

Quem imagina que aquele que odeia está afetado de ódio com relação si, vê nascer (pela [Prop. 40](#)) um novo ódio, que (por hipótese) subsiste junto com o primeiro. Mas se, ao contrário, ele imagina que este outro é afetado de amor com relação a si, ele, enquanto imagina, contempla a si mesmo com Alegria (pela [Prop. 30](#)) e (pela [Prop. 29](#)) se esforçará por agradá-lo, isto é (pela [Prop. 41](#)), se esforçará para não odiá-lo e não afetá-lo de nenhuma tristeza; e este esforço será (pela [Prop. 37](#)) maior ou menor em proporção ao afeto que o originou. Por conseguinte, se [este esforço por não odiar] for maior que [aquele afeto] que nasce do ódio, pelo qual ele se esforça por afetar de tristeza a coisa que odeia, ele prevalecerá e o ódio será apagado da alma. QED

## PROPOSIÇÃO LXIV

O Ódio que é vencido plenamente pelo Amor se transforma em Amor e este Amor será maior do que se não fosse precedido pelo Ódio.

*Demonstração*

Procede-se do mesmo modo como na [Proposição 38](#). Pois quem começa a amar a coisa que odeia, ou que tem o hábito de contemplar com Tristeza, se alegra pelo fato mesmo de amar. E a esta Alegria que o Amor envolve (vide a definição [de Amor] no [Esc. Prop. 13](#)), acrescenta-se uma outra, que se origina no esforço de afastar a Tristeza envolvida no ódio (como mostramos na [Prop. 37](#)) e que é ajudado por ser concomitante à idéia de quem era odiado entendido como causa [de Alegria].

*Escólio*

Embora seja assim, ninguém se esforçará para odiar algo, ou ser afetado de Tristeza, para fruir de uma Alegria Maior, isto é, ninguém desejará infligir dano a si mesmo na esperança de recuperar-se dele, nem ninguém adoecerá na esperança de se restabelecer. Pois todos se esforçam, por conservar o seu ser e afastar, na medida em que podem, a Tristeza. Se fosse possível conceber, ao contrário, que um homem desejasse odiar alguém para

posteriormente sentir um amor maior, então ele teria sempre um querer insatisfeito por odiar, já que quanto maior fosse o ódio, maior seria o Amor e, portanto, ele sempre quererá que o ódio aumentasse mais e mais. E pela mesma causa o homem se esforçaria por ficar mais e mais doente para fruir de uma Alegria maior pelo restabelecimento e, portanto, se esforçaria por estar sempre doente, o que (pela [Prop. 6](#)) é absurdo.

#### PROPOSIÇÃO XLV

Quem ama uma coisa semelhante a si mesmo, odiará alguém, também semelhante a si, que imaginar afetado de ódio com relação a tal coisa.

##### *Demonstração*

Pois a coisa amada, por sua vez, odeia quem a odeia (pela [Prop. 40](#)). E o amante, ao imaginar que alguém odeia a coisa amada, também imagina que a coisa amada tem ódio, isto é (pelo [Esc. Prop. 13](#)), está afetada de Tristeza. Conseqüentemente (pela [Prop. 21](#)), ele se entristece e isso concomitante à idéia daquele que causa ódio à coisa amada, ou seja (pelo [Esc Prop. 13](#)), daquele que agora também passa a odiar. QED

#### PROPOSIÇÃO XLVI

Quem for afetado de Alegria ou Tristeza por uma pessoa de classe ou nação diferente – [e este afeto] for concomitante à idéia desta pessoa, enquanto ela pertence a tal classe ou nação, como causa – terá amor ou ódio, não apenas desta pessoa, mas também de todos de sua classe ou nação.

##### *Demonstração*

A Demonstração é evidente a partir da [demonstração da Prop. 16](#).

#### PROPOSIÇÃO XLVII

A Alegria que se origina de imaginarmos que a coisa que odiamos é destruída ou afligida de um mal, não pode nascer sem alguma Tristeza da alma.

##### *Demonstração*

É evidente da [Prop. 27](#). Pois nos entristecemos quando imaginamos uma coisa semelhante a nós afetada de tristeza.

##### *Escólio*

Esta proposição também pode ser demonstrada a partir do [Cor. Prop. 17 P II](#). Pois sempre que recordamos de uma coisa – ainda que ela não exista em ato – nós a contemplamos como presente e o Corpo é afetado do mesmo modo [como quando ela o afetou originalmente]. E assim, enquanto a memória da coisa for forte, o homem será determinado a contemplá-la com Tristeza, mas tal determinação, embora dure enquanto a coisa for imaginada, será limitada, mas não destruída, pela memória de outras coisas que excluem a existência da coisa. Portanto, o homem só se alegrará enquanto esta determinação [à Tristeza] for limitada.

Assim, a Alegria que se origina do mal à coisa que odiamos se repete sempre que recordamos a coisa. Pois, como dissemos, quando a imagem desta coisa é revivida, ela, por envolver a existência da própria coisa, determina o homem a contemplar a coisa com a mesma Tristeza que costumava contemplá-la quando ela existia. Mas como à imagem da coisa juntaram-se [imagens de] outras que lhe excluem a existência, tal determinação à Tristeza é imediatamente reprimida, e o homem se alegra de novo. E isto tantas vezes quantas se der a repetição [desta recordação].

Esta também é a causa que faz com que os homens se alegrem ao recordar de um mal do passado e gostem de narrar os perigos dos quais se livraram. Pois quando imaginam um desses perigos, eles o contemplam como se ele estivesse no futuro, sendo com isso determinados ao medo. Determinação esta que é de novo limitada pela idéia da liberdade que está unida à idéia do perigo, posto que já foram livrados dele. Isto os torna seguros de novo e alegres de novo.

**PROPOSIÇÃO XLVIII**

O Amor ou Ódio, por exemplo, com relação a Pedro, são destruídos se a Tristeza que este envolve ou a Alegria que aquele envolve, se juntam à idéia de uma outra causa. E [estes afetos] são diminuídos quando imaginamos que Pedro não foi sozinho a causa de um ou do outro.

*Demonstração*

É evidente apenas das definições de Amor e de Ódio (vide [Esc. Prop. 13](#)). Pois tal Alegria se chama Amor a Pedro e tal Tristeza se chama Ódio a Pedro, apenas porque Pedro é considerado como causa de um ou outro afeto. Se isto é retirado no todo ou em parte, o afeto com relação a Pedro é imediatamente retirado ou diminuído.

**PROPOSITIO XLIX**

Dada um causa igual, o Amor e o Ódio devem ser maiores com relação a uma coisa que imaginamos ser livre do que em relação a uma coisa necessária.

*Demonstração*

A coisa que imaginamos ser livre deve (pela [Def. 7 P I](#)) ser percebida por si e sem as outras. Portanto, se a imaginamos como causa de Alegria ou de Tristeza (pelo [Esc. Prop. 13](#)) teremos amor ou ódio, e estes (pela [Prop. precedente](#)) serão o sumo amor ou o sumo ódio que pode se originar de um dado afeto. Mas se imaginarmos a coisa que é causa destes afetos é necessária, então (pela mesma [Def. 7 P I](#)) imaginaremos que ela não é causa dos ditos afetos sozinha, mas sim com outras. Portanto (pela [Prop. precedente](#)), o Amor e o Ódio em relação a ela serão menores.

*Escólio*

Disso se segue que os homens, por se estimarem livres, experimentam entre si um Amor e um Ódio maior que com relação a outras coisas. E a isso deve-se acrescentar a imitação de afetos, sobre a qual vide as Props. [27](#), [34](#), [40](#) e [43](#).

**PROPOSIÇÃO L**

Qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de Esperança e de Medo.

*Demonstração*

Esta Proposição se demonstra pela mesma via que a [Proposição 15](#). Veja-se também o [Esc. 2 da Proposição 18](#).

*Escólio*

Coisas que são por acidente causa de Esperança e de Medo são chamadas de *bons* ou *maus presságios*. E como estes presságios são causa de Esperança e Medo, são também (pelas Defs. de Esperança e Medo, que podem ser encontradas em [Esc. 2 Prop. 18](#)) causa de Alegria e Tristeza. Consequentemente (pelo [Cor. Prop. 15](#)) nós os amamos ou odiamos e (pela [Prop. 28](#)) nos esforçamos, seja para empregá-los como meios para as coisas que esperamos, seja para removê-los enquanto obstáculos ou causas de Medo.

Além disso, segue-se da [Proposição 25](#) que nossa natureza é constituída de forma tal que facilmente acreditamos nas coisas que esperamos e dificilmente acreditamos nas coisas que tememos e que as avaliamos mais ou menos do que é justo. E esta é a causa das Superstições que em toda parte assaltam os homens.

Não creio que valha a pena o trabalho de mostrar aqui as flutuações da alma que se originam na Esperança e no Medo, pois segue-se da definição destes afetos que não há Esperança sem Medo, nem Medo sem Esperança (como explicaremos em seu devido lugar). Além disso, quando esperamos ou tememos algo, também o amamos ou odiamos e, portanto, tudo o que dissemos do Amor e do Ódio, pode facilmente ser aplicado à Esperança e ao Medo.

## PROPOSIÇÃO LI

Diferentes homens podem ser afetados de diversos modos pelo mesmo objeto e o mesmo homem pode ser afetado de diversos modos pelo mesmo objeto em momentos diferentes.

*Demonstração*

O Corpo humano (pelo [Post 3 P II](#)) é afetado de muitíssimos modos pelos corpos externos. Portanto, dois homens podem ser afetados de modos diversos ao mesmo tempo, e também (pelo [Axiom. 1](#) após o Lem. 3 após Prop. 13 P II) podem ser afetados de modos diversos pelo mesmo objeto. Em seguida (pelo [mesmo postulado](#)), o Corpo humano pode ser afetado, ora de um modo, ora de outro e, conseqüentemente (pelo mesmo [Axioma](#)) pode ser afetado por um mesmo objeto de modos diversos em tempos diversos. QED

*Escólio*

Vemos, pois, que pode ocorrer que alguém ama aquilo que outros odeiam; que alguém tema aquilo que outros não temam; e que um mesmo homem ame agora o que antes odiava e que ouse agora o que antes temia, etc. Além disso, como cada um julga o que é bom e mau, o que é melhor e pior (vide [Esc. Prop. 39](#)), segundo seus afetos, segue-se que os homens podem mudar de opinião conforme mudem seus afetos\* e que quando comparamos [os homens] uns com os outros, só podemos distingui-los pelas diferenças entre afetos, chamando assim alguns de intrépidos, outros de tímidos e outros de outros nomes. Por exemplo, eu chamarei de *intrépido* (*intrepidum*) quem desconsidera um mal que eu estou acostumado a temer. Além disso, eu o chamarei de *audacioso* (*audacem*) se atentar que seu Desejo de fazer o mal a quem odeia e o bem a quem ama não é contido pelo temor de um mal que usualmente me contém. Por outro lado, considerarei *medroso* (*timidus*) quem teme um mal que tenho o hábito de desconsiderar. E eu o chamarei de *covarde* (*pulsillaniam*) se atentar que seu Desejo [de fazer o mal a quem odeia e o bem a quem ama] é contido pelo temor de um mal que não é capaz de me conter. E assim julgarei a todos.

Finalmente, por causa desta inconstância na natureza e no juízo do homem, como ele comumente julga as coisas somente por seu afeto e como as coisas que ele julga levarem à Alegria e à Tristeza, e que, portanto (pela [Prop. 28](#)), ele se esforça por promover ou evitar, são frequentemente imaginárias – para não mencionar o que mostramos na Parte II sobre a incerteza das coisas – concebemos facilmente que o homem pode ser causa tanto de sua tristeza e de sua alegria, ou seja, que ele é afetado tanto de Tristeza, como de Alegria, concomitante a idéia de si mesmo como causa. Donde entendemos facilmente o que são a Culpa (*Poenitentia*) e a Auto-Estima (*Acquiescentia in se ipso*), pois a *Culpa é a Tristeza concomitante à idéia de si como causa*, e a *Auto-Estima é a Alegria concomitante à idéia de si como causa*. E estes afetos são veementes ao extremo, porque os homens se crêm livres (vide [Prop. 49](#)).

\* Mostramos que isto pode acontecer mesmo sendo a Mente humana parte do intelecto divino no [Esc. Prop. 13 P II](#).

## PROPOSIÇÃO LII

Nós não contemplamos por tanto tempo um objeto que vimos anteriormente juntamente com outros, ou em que só imaginamos o que é comum a ele e a muitos outros, quanto aquele que imaginamos ter algo de singular.

*Demonstração*

Quando imaginamos um objeto que vimos com outros, imediatamente nos recordamos dos outros (pela [Prop 18 P II](#), e também por seu [Esc.](#)), e assim da contemplação de um passamos imediatamente à contemplação dos outros. E o raciocínio é o mesmo com relação o objeto em que só imaginamos aquilo que é comum a muitos, pois supomos então que só contemplamos nele aquilo que anteriormente vimos ao vê-lo junto com outros. Mas quando supomos que imaginamos ver no objeto algo de singular, que nunca vimos antes, dizemos então que a Mente não tem nada capaz de fazê-la passar da contemplação deste objeto à contemplação de um outro. Por conseguinte, ela é determinada a contemplar apenas este objeto. Logo, nós não contemplamos, etc. QED

*Escólio*

Esta afecção da Mente, ou seja, a *imaginação de uma coisa singular que permanece sozinha na mente*, chama-se *Admiração* (*Admiratio*), mas se ela é suscitada por um objeto que tememos, chama-se *Consternação* (*Consternatio*), pois a Admiração de um mal mantém o homem de tal forma suspenso em contemplá-la que ele sequer consegue pensar em outras coisas capazes de evitar este mal. Mas se o que admiramos é a prudência, ou a indústria de um

homem, ou qualquer outra coisa similar em que este homem se nos ultrapasse, então a Admiração se chama *Veneração* (*Veneratio*); chama-se, porém, *Horror* (*Horror*) se admiramos da ira ou da inveja de um homem. Além disso, se amamos um homem cuja prudência e indústria admiramos, este Amor (pela [Prop. 12](#)) será por isto mesmo maior, de sorte que chamaremos de *Devoção* (*Devotionem*) este Amor unido à Admiração ou à Veneração. Deste mesmo modo podemos conceber o Ódio, a Esperança, a Segurança e outros afetos unidos à Admiração e poderíamos assim deduzir mais Afetos do que é possível designar com a linguagem comum. Donde vemos que os nomes dos Afetos foram inventados mais a partir do uso vulgar do que do conhecimento acurado.

À admiração se opõe o *Desprezo* (*Contemptus*), cuja causa mais freqüente é a seguinte. Pelo fato de vermos que alguém admira, ama, teme, etc. algo, ou por que algo parece-nos semelhante a uma coisa que admiramos, amamos, tememos, etc., somos (pela [Prop. 15](#) com seu [Cor.](#) e pela [Prop. 27](#)) determinados a admirar, amar, temer, etc. esta coisa. Mas se a presença desta coisa, ou uma contemplação mais acurada, nos força a negar-lhe tudo o que possa ser causa de Admiração, Amor, Medo, etc., então a Mente é determinada pela presença da coisa a pensar no que não existe no objeto e não naquilo que nele existe – ao contrário do que ocorre habitualmente, pois a presença do objeto normalmente leva a Mente a pensar naquilo que existe no objeto. Assim como a Devoção se origina da admiração à coisa que amamos, o *Escárnio* (*Irrisio*) se origina do Desprezo com relação à coisa que odiamos ou tememos e o *Desdém* (*Dedignatio*) se origina no Desprezo pela tolice, assim como a Veneração se origina na da Admiração pela prudência. Podemos assim conceber o Amor, a Esperança, a Glória e outros afetos, unidos ao Desprezo para deduzir outros afetos aos quais não temos, porém, o hábito de distinguir por meio de vocábulos específicos.

#### PROPOSIÇÃO LIII

A Mente se alegra quando contempla a si mesma e a sua potência de agir, e tanto mais quanto mais distintamente imagina a si mesma e a sua potência de agir.

*Demonstração*

O Homem só conhece a si mesmo através das afecções de seu Corpo e das idéias delas (pelas [Props. 19](#) e [23 P II](#)). Quando, pois, a Mente pode contemplar a si mesma, supõe-se que por isso ele passe a uma perfeição maior, isto é (pelo [Esc. Prop. 11](#)), se alegre, e tanto mais quanto mais distintamente possa imaginar a sua potência de agir. QED

*Corolário*

Esta alegria é tanto mais favorecida, quanto mais o homem se imagina elogiado pelos outros.

Pois quanto mais ele se imagina elogiado pelos outros, maior é a Alegria concomitante à idéia dele mesmo que ele imagina afetando os outros (pelo [Esc. Prop. 29](#)). Logo, (pela [Prop. 27](#)) ele próprio é afetado por uma Alegria maior, concomitante à idéia dele mesmo.

#### PROPOSIÇÃO LIV

A Mente se esforça por imaginar apenas as coisas que põe a sua potência de agir.

*Demonstração*

O esforço da Mente, ou sua potência, é a própria essência da Mente (pela [Prop. 7](#)). Por outro lado, a essência da Mente (como é evidente) só afirma o que a mente é e pode, e não o que ela não é ou não pode. Logo, ela se esforça apenas por imaginar o que afirma, ou põe, a sua potência de agir. QED

#### PROPOSIÇÃO LV

A Mente se entristece quando imagina sua impotência.

*Demonstração*

A essência da Mente afirma o que a Mente é e pode, ou seja, é da natureza da Mente imaginar o que põe a sua potência de agir (pela [Prop. precedente](#)). Assim, quando dizemos que a Mente ao contemplar a si mesma imagina sua impotência, dizemos apenas que a Mente, ao se esforçar por imaginar o que põe a sua potência de agir, tem este esforço limitado, ou (pelo [Esc. Prop. 11](#)) que ela se entristece. QED.

*Corolário I*

Esta tristeza é fomentada sem cessar quando em quem se imagina objeto da censura dos outros; como foi demonstrado no [Cor. Prop. 53](#).

*Escólio*

Esta Tristeza, concomitante à idéia de nossa fraqueza chama-se *Humildade* (*Humilitas*). Por outro lado, a Alegria que se origina na contemplação de nós mesmos chama-se *Amor-Próprio* (*Philautia*) ou *Auto-Estima* (*Aquiescentia in se ipso*). E como estas se repetem sempre que o homem contempla a suas virtudes ou sua potência de agir, a consequência é que todos se aprazem em narrar seus feitos e ostentar a força de seu corpo ou de sua alma, e assim os homens acabam incomodando uns aos outros. Disso se segue que os homens são por natureza invejosos (ver [Esc. Prop. 24](#) e [Esc. Prop. 32](#)), ou que eles se alegram da fraqueza de seus iguais e se entristecem de suas

virtudes. Pois sempre que alguém imagina suas ações, é (pela [Prop. 53](#)) afetado de uma alegria que é tão maior quanto maior a perfeição expressa por estas ações e quanto mais distintamente as imagina, isto é (pelo que foi dito no [Esc. 1 Prop. 40 PII](#)), quanto mais pode distingui-las das demais e contemplá-las como coisas singulares. Donde alguém se alegrará ao máximo contemplando a si mesmo ao contemplar em si algo que nega aos demais. Mas não se alegrará tanto se aquilo que afirma de si se refere à idéia universal de homem ou de animal e, ao contrário, se entristecerá se imaginar que suas ações são fracas em comparação com as dos outros, caso em que se esforçará (pela [Prop. 28](#)) em remover tal Tristeza, seja interpretando incorretamente as ações dos demais ou enfeitando o quanto pode as suas próprias.

Fica evidente, pois, que os homens são por natureza propensos ao Ódio e à Inveja e a educação se soma a isto, pois os pais têm o costume de incitar a virtude apenas pela Honra e pela Inveja. Mas talvez um escrúpulo permaneça, pois não raro admiramos e até veneramos as virtudes dos homens. Para removê-lo acrescentarei, portanto o seguinte Corolário.

*Corolário*

Ninguém inveja a virtude de alguém que não seja um igual.

*Demonstração*

A Inveja é o próprio Ódio (vide [Esc. Prop. 24](#)), ou (pelo [Esc. Prop. 13](#)) Tristeza, isto é (pelo [Esc. Prop. 11](#)) um afeto que limita a potência de agir, ou esforço, do homem. Mas o homem (pelo [Esc. Prop. 9](#)) só se esforça por fazer, ou só deseja, o que pode se seguir de sua natureza dada. Logo, o homem não deseja predicar sua potência de agir, ou (o que é o mesmo) sua virtude, de algo que seja próprio a outro e estranho a si. Assim, seu desejo não pode ser limitado, isto é (pelo [Esc. Prop. 11](#)), ele não pode entristecer-se ao contemplar uma virtude de outro que não é semelhante seu, e consequentemente também não pode invejá-lo. Mas ele pode [invejar] um igual a si, pois supõe-se que sejam de mesma natureza. QED

*Escólio II*

Assim, quando dissemos acima no [Escólio da Prop. 52](#), que veneramos um homem por que admiramos sua prudência, força, etc. isto ocorre (como é evidente por aquela [Proposição](#)) por imaginarmos que estas virtudes são singulares a ele e não comuns à nossa natureza. Portanto não invejaremos [tais virtudes] mais que a altura das árvores ou a força dos leões, etc.

**PROPOSIÇÃO LVI**

Há tantas espécies de Alegria, Tristeza e Desejo – e consequentemente de todos os afetos compostos destes, como as flutuações da alma, ou derivados deles como o Amor, o Ódio, a Esperança o Medo, etc. – quantas são as espécies de objetos.

*Demonstração*

A Alegria e a Tristeza, e consequentemente os afetos compostos ou derivados delas, são paixões (pelo [Esc. Prop. 11](#)). Mas como nós (pela [Prop. 1](#)) necessariamente padecemos quando temos idéias inadequadas e (pela [Prop. 3](#)) somente padecemos quando as temos, isto é (vide [Esc. Prop. 40 P II](#)), só padecemos necessariamente quando imaginamos, ou (vide [Prop. 17 P II](#) e seu [Esc.](#)) quando somos afetados de um afeto que envolve a natureza de nosso corpo e a natureza de um corpo externo. Donde, a Natureza de cada paixão deve necessariamente ser explicada de forma que ela expresse a natureza do objeto que nos afeta. Assim

a Alegria originada, por exemplo, do objeto A envolve a natureza do objeto A e a Alegria originada no objeto B envolve a natureza do objeto B. Estes dois afetos de Alegria têm natureza diversa na medida em que se originam em causas de natureza diversa. Também o afeto de Tristeza que se origina de um objeto, é de natureza diversa com relação à Tristeza que se origina de outra causa. E o mesmo deve ser entendido do Amor, do Ódio, da Esperança, do Medo, da Flutuação da Alma, etc. Portanto, existem tantas espécies de Alegria, Tristeza, Amor, Ódio, etc. quantas são as espécies de objetos que nos afetam.

Por outro lado, o Desejo é a própria essência ou natureza de cada um, enquanto é concebida como sendo determinada a agir por um estado determinado dela mesma (ver [Esc. Prop. 9](#)). Logo, assim como cada um é afetado por causas externas com esta ou aquela espécie de Alegria, Tristeza, Amor, Ódio, etc. – isto é, na medida em que sua natureza é constituída desta ou daquela maneira – também o Desejo se constitui deste ou daquele modo e a natureza de um Desejo difere da natureza do outro do mesmo modo como diferem entre si os afetos que o originam. Existem, portanto, tantas espécies de Desejo quantas são as espécies de Alegria, Tristeza, Amor, etc. e conseqüentemente (pelo que mostrei) tantas quantas são as espécies de objetos que nos afetam. QED

*Escólio*

Entre as espécies de afetos, que (pela [Prop. precedente](#)) devem ser muitíssimas, as mais notáveis são a *Gula (Luxuria)*, a *Embriaguez (Ebrietas)*, a *Lubricidade (Libido)*, a *Avareza (Avaritia)* e a *Ambição (Ambitio)*, que são noções de Amor ou Desejo que explicam a natureza de um ou do outro afeto pelo objeto a que eles se referem. Pois por Gula, Embriaguez, Lubricidade, Avareza e Ambição entendemos o Amor ou Desejo imoderado de comida, bebida, cópula, riqueza e glória. Além disso, estes afetos, enquanto os distinguimos dos demais apenas com pelos objetos a que se referem, não têm contrários. Pois a *Temperança (Temperantia)*, que habitualmente opomos à Gula, a *Sobriedade (Sobrietas)* à Embriaguez, a *Castidade (Castitas)* à Lubricidade, não são afetos ou paixões, mas indicam uma potência da alma em moderar estes afetos. Não posso explicar aqui as demais espécies de afetos (que são tantas quantas são as espécies de objetos), nem isso seria necessário, mesmo que fosse possível. Pois para nosso intento, qual seja, para determinar a força dos afetos e o poder na Mente sobre eles, é suficiente ter uma definição geral de cada afeto. É suficiente, digo, entender as propriedades comuns dos afetos e da Mente para que possamos determinar de que tipo e magnitude é a potência da Mente em moderar ou limitar tais afetos. Mesmo havendo uma grande diferença entre este ou aquele afeto de Amor, Ódio ou Desejo, por exemplo, entre o Amor aos filhos e o Amor à esposa, não é para nós necessário conhecer tais diferenças nem investir mais profundamente a natureza e a origem dos afetos.

#### PROPOSIÇÃO LVII

O afeto de um indivíduo difere tanto do afeto de outro quanto a essência de um difere da essência do outro.

*Demonstração*

Esta Proposição é evidente do [Axioma 1](#), após o Lema 3, após Prop 13 P II. Entretanto vamos demonstrá-lo a partir das definições dos três afetos primitivos.

Todos os afetos se referem ao Desejo, à Alegria ou à Tristeza, como mostram as definições que lhes demos. Ora o Desejo é a própria natureza, ou essência de cada um (vide sua Definição no [Esc. Prop. 9](#)). Logo, o Desejo de um indivíduo difere do Desejo de outro tanto quanto sua natureza ou essência difere da essência do outro. Já a Alegria e a Tristeza são paixões que aumentam ou diminuem, ajudam ou limitam sua potência ou esforço de perseverar no ser (pela [Prop. 11](#) e seu [Esc.](#)) e entendemos por *Apetite* e Desejo o esforço em perseverar no ser, enquanto se refere à Mente e ao Corpo simultaneamente (vide [Esc. Prop. 9](#)). Logo a Alegria e a Tristeza são o próprio Desejo ou *Apetite*, enquanto ele é aumentado ou diminuído, ajudado ou limitado por uma causa externa, isto é (pelo mesmo [Esc.](#)), são a própria essência de cada um. Portanto, a Alegria ou Tristeza de cada um difere da Alegria ou Tristeza do outro e conseqüentemente qualquer afeto de cada indivíduo difere tanto do afeto do outro, etc. QED

*Escólio*

Disso se segue que os afetos dos animais, que são ditos irracionais (pois não podemos duvidar que os animais sintam depois de termos conhecido a origem da Mente) diferem dos afetos dos homens tanto quanto sua natureza difere da natureza humana. Tanto o cavalo como o homem têm desejo de procriar, mas um tem desejo para procriar equino e outro tem uma desejo para procriar humano. E também devem ser diferentes entre si o Desejo de procriar e os *Apetites* dos Insetos, dos peixes e das aves.

Ainda que cada indivíduo viva contente com a natureza que tem e se alegre<sup>2</sup> dela, esta vida com que cada um está contente e esta alegria são a própria idéia ou alma do indivíduo, e assim, a Alegria de um e a alegria do outro diferem em natureza tanto quanto a essência de um difere da essência do outro. Por fim, gostaria de ressaltar de passagem que se segue da **Proposição precedente**, por exemplo, que não é pequena a distância entre a alegria que move o Bêbado e a alegria do Filósofo.

Mas isto basta quanto aos afetos que se referem ao homem enquanto ele padece. Cabe ainda acrescentar algo no quanto [aos afetos] que se referem a ele enquanto ele age.

#### PROPOSIÇÃO LVIII

Além da Alegria e do Desejo que são paixões, há afetos de Alegria e desejo que se referem a nós enquanto agimos.

##### *Demonstração*

A Mente se alegra quando concebe a si mesma e a sua potência de agir (pela **Prop. 53**). Mas a Mente necessariamente contempla a si mesma quando concebe uma idéia verdadeira ou adequada (pela Prop. 43 P II). Como a Mente concebe algumas idéias adequadas (pelo Esc. 2 Prop. 40), então, ela se alegra enquanto concebe tais idéias adequadas, isto é (pela **Prop. 1**), enquanto age.

A Mente se esforça por perseverar no ser tanto quando tem idéias claras e distintas quanto quando tem idéias confusas (pela **Prop. 9**). Mas por esforço entendemos aqui o Desejo (pela **Prop. 9**) e, portanto, quando entendemos, ou (pela **Prop. 1**) quando agimos o Desejo também se refere a nós. QED

#### PROPOSIÇÃO LIX

Entre os afetos que se referem à Mente enquanto ela age, não há nenhum que não se refira ao Desejo ou à Alegria.

##### *Demonstração*

Todos os afetos se referem ao Desejo, à Alegria ou à Tristeza, como mostram as definições que apresentamos. Por outro lado, entendemos por Tristeza aquilo que diminui ou limita a potência de agir da Mente (pela **Prop. 11** e seu **Esc.**). Portanto, quando a Mente se entristece, sua potência de entender ou de agir (pela **Prop. 1**) é diminuída ou limitada. Portanto, nenhum afeto de Tristeza pode ser referir à Mente quando ela age, mas apenas os afetos de Alegria e Desejo que, (pela **Prop precedente**) também se referem à Mente. QED

##### *Escólio*

Chamo de *Força de Caráter* (*Fortitudinem*) a todas as ações que se seguem dos afetos que se referem à Mente enquanto ela entende, dentre as quais distingo *Firmeza* (*Animositatem*) e a *Generosidade* (*Generositatem*). Entendo por *Firmeza* o *Desejo de conservar o seu ser apenas segundo os ditames da razão* e por *Generosidade* *entendo o Desejo de ajudar os outros homens apenas segundo os ditames da razão e de uní-los a si por amizade*. Portanto, as ações que têm como intenção apenas a utilidade do agente se referem à Firmeza e aquelas que tem como intenção a utilidade dos outros se referem à Generosidade. Assim, a *Temperança* (*Temperantia*), a *Sobriedade* (*Sobrietas*), a presença de espírito diante do perigo e etc. são espécies de Firmeza. Por outro lado, a *Modéstia* (*Modestia*) e a *Clemência* (*Generositatis*) e etc. são espécies de Generosidade.

Com isto penso ter explicado e mostrado por suas causas primeiras os principais afetos e flutuações da alma originados dos três afetos primitivos, a saber, do Desejo, da Alegria e da Tristeza. E fica evidente que as causas externas nos agitam de muitos modos e que flutuamos como ondas do mar agitadas por ventos contrários, sem saber de nossa sorte ou nosso destino. Mas disse também que mostrei somente os principais conflitos da alma e não todos. Pois prosseguindo pela mesma via podemos facilmente mostrar que o Amor pode estar unido à Culpa, ao Desdém ao Pudor, etc. Creio que fica claro do que disse que os afetos podem se compor uns com os outros de tantos modos e originar tantas variações que não é possível atribuir-lhes um número definido. Mas

<sup>2</sup> Spinoza usa a palavra *Gaudium*. Quando *Gaudium* é utilizada para definir um afeto, traduzimos o termo como Grata Surpresa, que é “Alegria originada da imagem de uma coisa que tínhamos ou esperávamos” (ver *Esc. 2 Prop. 18*). Entretanto, nesta passagem Spinoza não parece estar se referindo a coisas passadas. Aqui, como em outras passagens, Spinoza usa em um sentido livre ou comum um termo definido com rigor em outro lugar. Neste espírito traduzimos aqui *Gaudium* por alegria.

para meu intento, basta ter enumerado os principais, uma vez que os demais teriam mais curiosidade do que utilidade.

Resta notar a respeito do Amor que quando fruímos de uma coisa que nos apetece, frequentemente a própria fruição faz o Corpo adquirir um novo estado pelo qual ele é determinado de uma nova maneira, fazendo surgir imagens de outras coisas que a Mente começa a imaginar e a desejar. Por exemplo, quando imaginamos uma coisa cujo sabor habitualmente nos deleita, temos o desejo de fruí-la ou comê-la. Mas quando a fruímos, o estômago fica cheio e o Corpo se constitui de uma nova maneira. Se então, já com o corpo disposto da nova maneira, a presença [do alimento] fomenta sua imagem e conseqüentemente o esforço ou Desejo de comê-lo, este Desejo ou esforço repugna ao novo estado e, conseqüentemente, a presença da coisa que apeteçemos se torna odiosa e é isto que chamamos de *Fastio* (*Fastidium*) ou *Tédio* (*Tedium*).

Além disso, não considerarei as afecções externas do Corpo, que são observadas nos afetos, como o tremor, a lividez, os soluços, os risos, que se referem apenas ao Corpo, sem relação com a Mente. Finalmente, cabe notar algumas coisas sobre as definições dos afetos, que repetirei aqui em ordem, intercalando entre elas algumas observações.

#### DEFINIÇÕES DOS AFETOS

I. O *Desejo* (*Cupiditas*) é própria essência do homem, enquanto ela é concebida como determinada, por uma afecção qualquer dela mesma, a fazer algo.

##### *Explicação*

Dissemos acima, no [Escólio da Proposição 9](#), que o Desejo é o apetite com consciência dele mesmo e que, por sua vez, o apetite é a própria essência do homem, enquanto é determinada a fazer algo para a sua conservação. Mas no mesmo Escólio eu adverti que não reconhecia nenhuma diferença entre apetite humano e o Desejo. Pois quer o homem seja consciente de seu apetite ou não, o apetite permanece sendo o mesmo. Assim, para não dar a impressão de cometer uma tautologia, não expliquei aqui o Desejo pelo apetite, mas procurei defini-lo de forma a compreender todos os esforços humanos que chamamos de apetite, vontade, desejo ou ímpeto. E poderia apenas ter dito aqui que o Desejo é a essência do homem enquanto ela é concebida como determinada a fazer algo, mas de tal definição (pela *Prop. 23 P II*) não se segue que o homem possa ser consciente de seu Desejo ou apetite. Portanto, para envolver a causa da consciência, foi necessário acrescentar (pela *mesma Proposição*), *enquanto é determinada por uma afecção qualquer dela mesma*, etc. Pois por afecção da essência humana entendemos qualquer estado desta essência, seja ele inata, seja concebido somente pelo Pensamento, ou somente pela Extensão, ou por ambos simultaneamente.

Portanto, pela palavra Desejo entendo quaisquer esforços, ímpetos, apetites e volições, que variam conforme varia o estado em que se encontra o homem e não raro são de tal modo opostos um ao outro, que o homem é puxado para diferentes direções e não sabe para onde se voltar.

II. A *Alegria* (*Laetitia*) é a transição do homem de uma perfeição menor a uma perfeição maior.

III. A *Tristeza* (*Tristitia*) é a transição do homem de uma perfeição maior para uma perfeição menor.

##### *Explicação*

Digo transição. Pois a Alegria não é a própria perfeição. Se o homem nascesse com a perfeição a que passa, ele a teria sem o afeto de Alegria. Isto é ainda mais claro do afeto de Tristeza, que é contrário [à Alegria]. Pois não se pode negar que a Tristeza consiste na transição a uma perfeição menor e não na própria perfeição menor, pois um homem não pode se entristecer por participar de alguma perfeição. Tampouco podemos dizer que a Tristeza consista na privação de uma perfeição maior, pois a privação não é nada, enquanto o afeto de Tristeza é um ato, e um ato de passar a uma perfeição menor, isto é, um ato pelo qual a potência de agir do homem é diminuída ou limitada (vide [Esc. Prop. 11](#)).

Omito as definições de Contentamento, Prazer, Melancolia e Dor que se referem mais ao Corpo e que são apenas Espécies de Alegria e Tristeza.

IV. A *Admiração* (*Admiratio*) é a imaginação de uma coisa na qual a Mente permanece fixada, por ser esta imaginação singular e não ter conexão alguma com outras coisas. Vide [Prop. 52](#) e seu [Esc.](#)

##### *Explicação*

Mostramos no [Esc. Prop. 18 P II](#) porque a Mente passa imediatamente da contemplação de uma coisa à contemplação de outra, a saber, uma vez que as imagens das coisas estão concatenadas e ordenadas de tal forma que a uma se segue a outra. Mas isso não pode ser concebido se a imagem de uma coisa é nova, pois a Mente se

detém na contemplação da coisa até que seja determinada por outras causas a pensar em outras coisas. A imaginação de uma coisa nova é, considerada em si, de mesma natureza que as demais, e por esta causa não conto a Admiração entre os afetos, nem vejo por que deveria fazê-lo, visto que esta distração da Mente não se origina de nenhuma causa positiva que a distraia de outras coisas. Ao contrário, falta uma causa que determine a Mente a passar da contemplação de uma coisa ao pensamento em outras.

Reconheço, portanto, apenas três afetos primitivos ou primários (como lembramos no [Esc. Prop. 11](#)), a saber, a Alegria, a Tristeza e o Desejo. E se me referi à Admiração foi apenas porque habitualmente são indicados outros nomes para afetos que derivam dos três primitivos, quando estes se referem a objetos que admiramos. Pela mesma razão acrescentarei a definição de Desprezo.

V. O *Desprezo* (*Contemptus*) é a imaginação de uma coisa que impressiona tão pouco a Mente que a presença da coisa leva a imaginar mais o que a coisa não é do que aquilo que ela é. Vide [Esc. Prop. 52](#).

Omito as definições de Veneração (*Venerationis*) e Desdém (*Dedignationis*), pois nenhum afeto, que eu saiba, corresponde a estes nomes.

VI. O *Amor* (*Amor*) é a Alegria concomitante à idéia de uma causa externa.

#### *Explicação*

Esta Definição explica de forma bastante clara a essência do Amor, ao passo que aquela de alguns autores, que definem o Amor como a vontade do amante de se juntar à coisa amada, não exprime a essência do Amor e sim uma propriedade dele. E como tais autores não investigaram o bastante a essência do Amor, também não puderam formar um conceito claro desta propriedade. Donde o fato de que todos julgaram obscura tal definição.

É preciso notar que quando digo que há uma propriedade no amante, que é uma vontade de se juntar à coisa amada, não entendo por vontade o consentimento ou a deliberação da alma, ou o livre decreto (pois demonstramos na Prop. 48 P II que tais coisas estão no plano da ficção). Tampouco [entendo que o Amor implique no] Desejo de se juntar à coisa amada quando ela está ausente, ou de perseverar na sua presença quando ela está presente, pois o amor pode ser concebido sem nenhum destes Desejos. Ao contrário, por Vontade entendo a Estima (*Acquiescentiam*) do amante com a presença da coisa amada, que é corroborada ou favorecida pela Alegria do amante.

VII. O *Ódio* (*Odium*) é a Tristeza concomitante à idéia de uma causa externa.

#### *Explicação*

O que cabe aqui assinalar pode ser facilmente percebido da Explicação da Definição precedente. Vide também o [Esc. Prop. 13](#).

VIII. A *Inclinação* (*Propensio*) é a Alegria concomitante à idéia de uma coisa que é por acidente causa da Alegria.

IX. A *Aversão* (*Aversio*) é a Tristeza, concomitante à idéia de uma coisa que é por acidente causa da Tristeza. Ver a respeito o [Esc. Prop. 15](#).<sup>3</sup>

X. A *Devoção* (*Devotio*) é o amor com relação a quem admiramos.

#### *Explicação*

Mostramos na [Proposição 52](#) que a Admiração se origina da novidade da coisa. Se acontecer que passemos a imaginar frequentemente aquilo que admiramos, deixaremos de admirar, donde vemos que o afeto de Devoção pode facilmente degenerar em simples Amor.

XI. O *Escárnio* (*Irrisio*) é a Alegria que se origina em imaginarmos que a coisa que odiamos tem algo que desprezamos.

#### *Explicação*

Quando desprezamos a coisa que odiamos negamos sua existência (vide [Esc. Prop. 52](#)) e assim nos alegamos (pela [Prop. 20](#)). Mas quando supomos que o homem de quem nos escarnecemos tem ódio, tal Alegria não pode ser sólida. Vide [Esc. Prop. 47](#).

<sup>3</sup> No Escólio da Proposição 15 Spinoza nomeou tais afetos de Simpatia e Antipatia ao invés de Inclinação ou Aversão. As definições são, porém equivalentes.

XII. A *Esperança* (*Spes*) é uma Alegria inconstante, originada da idéia de uma coisa futura ou passada, cuja ocorrência duvidamos até certo ponto.

XIII. O *Medo* (*Metus*) é uma Tristeza inconstante, originada da idéia de uma coisa futura ou passada, cuja ocorrência duvidamos até certo ponto. Vide a respeito o [Esc. 2 Prop. 18](#).

*Explicação*

Segue-se destas definições que não há Esperança sem Medo nem Medo sem Esperança. Pois se supõe que quem depende da Esperança, tem duvida sobre a ocorrência da coisa e também imagina algo que exclui a existência futura de tal coisa; nesta medida (pela [Prop. 19](#)), ele também se entristece. Consequentemente, quem depende da Esperança, teme que a coisa não aconteça. Por outro lado, quem tem Medo, isto é, quem tem dúvida da ocorrência daquilo que odeia, também imagina algo que exclui a existência de tal coisa e, portanto (pela [Prop. 20](#)), também se alegra e, consequentemente tem esperança que a coisa não ocorra.

XIV. A *Segurança* (*Securitas*) é a Alegria originada da idéia de uma coisa futura ou passada da qual foi removida toda a causa de dúvida.

XV. O *Desespero* (*Desperatio*) é a Tristeza originada da idéia de uma coisa futura ou passada da qual foi removida toda a causa de dúvida.

*Explicação*

A Esperança dá origem à Segurança e o Medo ao Desespero quando é removida a causa da dúvida sobre a ocorrência da coisa em questão. E isto porque o homem imagina uma coisa futura ou passada como presente e a contempla como estivesse presente, ou então porque imagina outras coisas que excluem a existência daquilo que inspirava dúvida. Pois, embora nunca possamos estar certos da ocorrência de coisas singulares (pelo Cor. Prop. 31. P II), pode ocorrer que não tenhamos dúvidas acerca de tal sua ocorrência. De fato, mostramos (vide Esc. Prop. 49 P II) que uma coisa é não duvidar de algo e outra é ter certeza. Portanto, pode acontecer que sejamos afetados de Alegria ou Tristeza pela imagem de uma coisa passada ou futura e que imaginemos a coisa como se estivesse presente, assim como demonstramos na [Proposição 18](#), cujo [Esc.](#) também pode ser consultado.

XVI. A *Grata Surpresa* (*Gaudium*) é a Alegria concomitante à idéia de uma coisa passada que resultou no contrário do esperado.

XVII. A *Decepção* (*Constientiae Morsus*) é a Tristeza concomitante à idéia de uma coisa passada que resultou no contrário do esperado.

XVIII. A *Compaixão* (*Commiseratio*) é a Tristeza concomitante à idéia de um mal ocorrido a outrem que imaginamos ser semelhante a nós. Vide [Esc. Prop. 22](#) e [Esc. Prop. 27](#).

*Explicação*

Entre a Compaixão e a Piedade (*Misericordiam*) não parece existir diferença alguma, senão talvez que a Compaixão diga respeito a um afeto singular e a Piedade a seu hábito.

XIX. *Apreço* (*Favor*) é o Amor a quem fez bem a outrem.

XX. *Indignação* (*Indignatio*) é o Ódio a quem fez mal a outrem.

*Explicação*

Sei que no uso comum estas palavras significam outra coisa. Mas meu intuito não é aqui explicar o significado das palavras, mas sim a natureza das coisas, designando-as com vocábulos cujo significado comum não se oponha de todo ao que quero empregar. Um aviso a este respeito deve bastar. De resto, vide a causa destes afetos no [Cor. 1 Prop. 27](#) e na [Prop. 22](#).

XXI. A *Sobreestima* (*Existimatio*) é por Amor pensar de alguém mais do que é justo.

XXII. O *Menosprezo* (*Despectus*) é por Ódio pensar de alguém menos do que é justo.

*Explicação*

A Sobreestima é, portanto, um efeito ou propriedade do Amor e o Menosprezo do Ódio. A *Sobreestima* também pode ser definida, portanto, como *o Amor enquanto afeta o homem a pensar da coisa amada mais do que é justo*. Por outro lado, o Menosprezo é o Ódio enquanto ele afeta o homem a pensar de quem odeia menos do que é justo. Vide a respeito [Esc. Prop. 26](#).

XXII. A Inveja (*Invidia*) é o Ódio enquanto afeta o homem de modo que ele se entristece da felicidade de outro e, ao contrário, de se alegra do mal de outro.

*Explicação*

A Inveja se opõe comumente à Piedade, que, apesar do significado do vocábulo<sup>4</sup>, pode ser definida seguinte da maneira.

XXIV. A Piedade (*Misericordia*) é o Amor enquanto afeta o homem de modo que ele se alegra da felicidade de outro e, ao contrário, de se entristece do mal de outro.

*Explicação*

Quanto à inveja, vide [Esc. Prop. 24](#) e [Esc. Prop. 32](#).

Os afetos que acabamos de definir são a Alegria e a Tristeza acompanhadas da idéia de uma coisa externa como causa, seja por si, seja por acidente. Passo agora aos que são acompanhados da idéia de uma coisa interna como causa.

XXV. A Auto-Estima (*Acquiescentia in se ipso*) é a Alegria, originada em que o homem contempla a sua própria potência de agir.

XXVI. A Humildade (*Humilitas*) é a Tristeza originada em que o homem contempla sua impotência ou fraqueza.

*Explicação*

A Auto-Estima se opõe à Humildade, enquanto entendemos aquela como a Alegria que se origina em contemplarmos nossa potência de agir, mas enquanto entendemos por ela a Alegria concomitante à idéia de um feito que cremos ser produto de um livre decreto de nossa Mente, ela se opõe à *Culpa*, que definimos à seguir.

XXVII. A *Culpa* (*Poenitentiae*) é a Tristeza concomitante a idéia de um feito que cremos ser produto de um livre decreto de nossa Mente.

*Explicação*

Mostramos as causa destes afetos em [Esc. Prop. 31](#), [Prop. 53](#), [54](#), [55](#), juntamente com seu [Esc.](#) Sobre o livre decreto da Mente, vide [Esc. Prop. 35 P II](#).

Devo assinalar que não é estranho que a Tristeza se siga de todos os atos comumente chamados de viciosos e que a Alegria se siga dos atos ditos retos. Pois o que dissemos acima pode ser entendido facilmente a partir da educação. São sem dúvida os pais, reprovando os primeiros e repreendendo frequentemente os filhos, e ao contrário recomendando os segundos e elogiando-os, que fazem com que a Tristeza seja suscitada por aqueles e a Alegria por estes. E isto é comprovado pela experiência, pois o costume e a Religião não são o mesmo para todos. Pois o que é sagrado para uns é profano para outros e que é honesto para uns é torpe para outros. Portanto, cada um se glorifica ou se culpa de acordo com a sua educação.

XXVIII. A Soberba (*Superbia*) é pensar de si, por Amor, mais do que é justo.

*Explicação*

Assim, a diferença entre a Soberba e a Sobreestima é a que esta se refere a um objeto externo e aquela ao próprio homem que pensa de si mais do que é justo. E assim como a Sobreestima é um efeito ou propriedade do Amor, a Soberba é [um efeito ou propriedade] do Amor-Próprio e pode ser definida, portanto, como o *Amor de si* (*Amor sui*) ou a Auto-Estima, quando afeta o homem de maneira que ele pensa de si mais do que é justo (vide [Esc. Prop. 26](#)). Não há contrário para este afeto, pois ninguém pensa menos de si menos do que é justo por ódio de si. Mais do que isto, ninguém pensa de si menos do que é justo quando imagina que não pode isto ou aquilo. Pois tudo o que o homem imagina não poder, ele imagina necessariamente e esta própria imaginação o dispõe de forma tal que ele realmente não pode fazer o que imagina não poder. Assim, enquanto imagina não poder fazer isto ou aquilo, ele está sendo determinado a não agir e, conseqüentemente, é impossível para ele fazê-lo.

Na verdade, porém, se atentarmos apenas à opinião, podemos conceber que um homem pense de si menos do que o que é justo, pois pode ocorrer que alguém, ao contemplar com tristeza a sua fraqueza, se imagine menosprezado por todos, mesmo quando os outros sequer pensem em menosprezá-lo. Além disso, o homem pode pensar de si menos do que é justo se nega de si no presente algo relativo a um tempo futuro do qual está incerto, como quando nega que possa conceber algo que seja certo, que não possa desejar ou fazer nada que não

---

<sup>4</sup> A palavra latina para Piedade é *Misericordia*, cuja etimologia vem de “miser” ou infeliz. Spinoza parece salientar que, mesmo sendo a Piedade uma modalidade de Amor, o termo latino utilizado tem um sentido etimológico de tristeza.

seja vicioso, covarde, etc. Também podemos dizer que alguém pensa de si menos do que é justo quando vemos que alguém não ousa, por medo excessivo da vergonha, o que outros iguais a si usam. Portanto, podemos opor a Soberba a este afeto que chamarei de *Abjeção*, pois da mesma forma como a Soberba se origina da Auto-Estima, a Abjeção se origina da Humildade. Segue-se a sua definição.

XXIX. A *Abjeção* (*Abjectio*) é pensar de si, por Tristeza, menos do que é justo.

*Explicação*

Temos o hábito de opor com freqüência a Soberba à Humildade, mas isso é porque prestamos atenção a seus efeitos e não a sua natureza. Chamamos habitualmente de orgulhoso (*superbum*) quem se glorifica demais (vide [Esc. Prop. 30](#)), quem só fala de suas virtudes e dos vícios dos outros, que quer ser o preferido de todos e se apresenta com a gravidade e o aparato característico dos que estão muito acima dele mesmo. Ao contrário, chamamos de humilde aquele que ruboriza com freqüência, que reconhece seus vícios e fala das virtudes dos outros, que cede a todos, anda cabisbaixo e é negligente no vestir. Mas estes afetos de Humildade e Abjeção são raríssimos, pois a natureza humana, considerada em si se esforça, tanto quanto pode, por negá-los (vide [Prop. 13 e 54](#)). Por isso, aqueles que acreditamos serem abjetos ou humildes são, no mais das, vezes ambiciosos e invejosos.

XXX. A *Glória* (*Gloria*) é a Alegria concomitante à idéia de alguma ação nossa que imaginamos ser elogiada pelos outros.

XXXI. A *Vergonha* (*Pudor*) é a Tristeza concomitante à idéia de alguma ação nossa que imaginamos ser censurada pelos outros.

*Explicação*

Ver a este respeito o [Escólio da Proposição 30](#). Mas cabe assinalar a diferença entre a Vergonha (*Pudor*) e o Pudor (*Verecundiam*). A Vergonha é a Tristeza que se segue de um fato de que temos vergonha e o pudor é o Medo ou Temor da Vergonha, pelo qual o homem se contém em cometer algo de torpe. O Pudor se opõe habitualmente ao Despudor (*Impudentia*), que não é realmente um afeto, como mostraremos em seu lugar. Porém os nomes dos afetos (como já assinalei) dizem respeito mais ao seu uso do que a sua natureza.

Concluí assim com os afetos de Alegria e Tristeza, que tinha me proposto em explicar. Passo agora aos que relaciono ao Desejo.

XXXII. O *Querer Insatisfeito* (*Desiderium*) é o Desejo ou Appetite de possuir uma coisa que é favorecido pela memória de tal coisa e limitado pela memória de outras coisas que limitam a existência da coisa apetecida.

*Explicação*

Quando nos recordamos de uma coisa, já o dissemos várias vezes, isso nos dispõe a contemplá-la com o mesmo afeto como se ela estivesse presente. Mas quando estamos acordados, esta disposição ou esforço é inibida pela imaginação das coisas que excluem a existência daquilo que recordamos. Mas quando recordamos uma coisa que nos afeta de um tipo de afeto de Alegria, isto faz com que nos esforcemos por contemplá-la como presente com o mesmo afeto de Alegria. Mas este esforço é imediatamente inibido pela memória das coisas que excluem a existência [da coisa]. Donde o querer insatisfeito é na verdade uma Tristeza, que se opõe à alegria originada pela ausência da coisa que odiamos. Veja-se a respeito o [Esc. Prop. 47](#). Mas como o nome Querer Insatisfeito (*Desiderium*) parece dizer respeito ao Desejo, me refiro a este afeto entre os afetos do Desejo.

XXXIII. A *Emulação* (*Aemulatio*) é o Desejo de uma coisa que é gerado em nós ao imaginarmos que os outros têm o mesmo Desejo.

*Explicação*

Diremos que imita, e não emula, o afeto do outro, quem foge quando os outros fogem, ou quem teme ao ver que os outros temem, ou quem, ao ver que alguém queimou a mão, contrai a mão e move o corpo como se tivesse queimado a própria mão. Não que tenhamos descoberto ser a causa da imitação diferente da causa da emulação, mas apenas porque o uso fez com que chamemos de emulação somente a imitação do que julgamos honesto, útil ou agradável. Sobre a causa da Emulação, ver a [Proposição 27](#) e seu [Escólio](#). Para a razão que leva a que este afeto esteja comumente unido à Inveja, veja a [Proposição 32](#) e seu [Escólio](#).

XXXIV. O *Reconhecimento* (*Gratia*) ou *Gratidão* (*Gratitudo*) é o Desejo ou afã do Amor, em se esforçar pro fazer o bem a quem nos fez o bem por Amor. Vide [Prop. 39](#) e o [Esc. Prop. 41](#).

XXXV. A *Benevolência* (*Benevolentia*) é o Desejo de fazer o bem para quem temos compaixão. Vide [Esc. Prop. 27](#).

XXXVI. A *Ira* (*Ira*) é o Desejo, incitado pelo Ódio, de infligir o mal a quem odiamos. Vide [Prop. 39](#).

XXXVII. *Vingança* (*Vindicta*) é o Desejo que, por Ódio recíproco, nos leva a infligir o mal a quem, movido de afeto semelhante, nos infligiu um dano. Vide [Cor. 2 Prop. 40](#) e seu [Esc.](#)

XXXVIII. A *Crueldade* (*Crudelitas*), ou *Selvageria* (*Saevitia*) é o Desejo que leva alguém a infligir o mal a quem amamos ou a quem temos compaixão.

#### *Explicação*

A Crueldade se opõe à *Clemência* (*Clementia*), que não é uma paixão, mas uma potência da alma pela qual o homem modera a ira e a vingança.

XXXIX. O *Temor* (*Timor*) é o Desejo de evitar, por meio de um mal menor, uma mal maior que tememos. Vide [Prop. 39](#).

XL. *Audácia* (*Audacia*) é o Desejo que leva alguém a fazer algo correndo um perigo que seus iguais teriam medo de suportar.

XLI. A *Covardia* (*Pusillanimitas*) se diz de alguém cujo Desejo é limitado pelo temor de um perigo que seus iguais ousam suportar.

#### *Explicação*

A Covardia é, portanto, o Medo de um mal que a maioria habitualmente não teme e, por esta razão, não o relaciono aos afetos do Desejo. Se quis explicá-la aqui é porque, enquanto atentamos para o Desejo, ela se opõe realmente à Audácia.

XLII. A *Consternação* (*Consternatio*) se diz daquele cujo Desejo de evitar o mal é limitado pela admiração do mal que ele teme.

#### *Explicação*

A Consternação é, portanto, uma espécie de Covardia. Mas a Consternação se origina de um duplo Temor e pode ser definida com maior comodidade como o *Medo que cerceia o homem estupefato ou com flutuação [da alma] de modo que ele não pode afastar um mal*. Digo *estupefato*, enquanto entendemos que seu Desejo de remover o mal é limitado pela admiração, e digo *com flutuação da alma*, enquanto concebemos que este Desejo também é limitado pelo Temor de outro mal que o tortura igualmente. E disso resulta que ele não sabe qual dos dois afastar. Ver a este respeito [Esc. Prop. 39](#) e [Esc. Prop. 52](#). Quanto à Covardia e a Audácia, vide [Esc. Prop. 51](#).

XLIII. A *Cortesia* (*Humanitas*) ou Modéstia (*Modéstia*) é o Desejo de fazer o que agrada aos homens e se omitir em fazer o que os desagrada.

XLIV. A *Ambição* (*Ambitio*) é o desejo imoderado de glória.

#### *Explicação*

A Ambição é um Desejo que favorece ou corrobora todos os afetos (pela [Prop. 27](#) e [31](#)) e, portanto, este afeto dificilmente pode ser superado. Pois quando um homem é possuído por um Desejo, ele também é necessariamente possuído por ela. *Mesmo o melhor*, diz Cícero, *é conduzido pela glória. Até os filósofos assinam o nome nos livros que escrevem sobre o desprezo da glória, etc.*

XLV. A *Gula* (*Luxuria*) é o Desejo ou Amor imoderado de comer.

XLVI. A *Embriaguez* (*Ebrietas*) é o Desejo ou Amor imoderado de beber.

XLVII. A *Avareza* (*Avaritia*) é o Desejo ou Amor imoderado de riquezas.

XLVIII. A *Lubricidade* (*Libido*) é o Desejo ou Amor de unir os corpos.

#### *Explicação*

Costuma chamar-se este Desejo de união sexual de Lubricidade quer ele seja moderado ou não.

Além disso, estes cinco últimos afetos (como mencionei no [Esc. Prop. 56](#)) não têm contrário. Pois a Modéstia é uma espécie de Ambição (vide a respeito o [Esc. Prop. 29](#)) e a Temperança, a Sobriedade e a Castidade

indicam a potência da Mente e não paixões, como já observei. E embora seja possível que um homem avaro, ambicioso ou tímido se abstenha de comida, bebida ou coito, a Avareza, a Ambição e o Temor não são contrários à gula, à embriaguez e à lubricidade. Pois quem é avaro normalmente deseja a comida e a bebida alheias. Já o Ambicioso, conquanto espere não ser descoberto, não se moderará em nada e se viver entre bêbados e lascivos, será especialmente propenso a estes vícios, justamente por ser ambicioso. O Medroso, finalmente, faz o que não quer, e permanece avaro mesmo que seja capaz de jogar ao mar suas riquezas para evitar a morte, do mesmo modo como o lascivo não deixa de ser lascivo só porque está triste de não poder satisfazer-se. E em geral tais afetos não dizem respeito tanto ao ato de comer, beber, etc. quanto ao Apetite e ao Amor. Por conseguinte, só podemos opor tais afetos à Generosidade e à Firmeza, dos quais falaremos na seqüência.

Passo em silêncio sobre as definições de Ciúme de outras flutuações da alma que se originam da composição dos afetos que já definimos, mesmo porque muitos sequer têm nomes, o que mostra que para o uso prático é suficiente conhecê-los de forma geral. De resto, das Definições de afetos que explicamos está claro que todos se originam do Desejo, da Alegria ou da Tristeza, ou melhor, que eles não podem ser outra coisa que não estes três, que costumamos chamar de nomes variados, de acordo com suas relações diversas e denominações extrínsecas.

Se agora quisermos atentar a estes três afetos primitivos e ao que dissemos acima sobre a natureza da Mente, podemos definir os afetos enquanto se referem apenas à natureza da Mente.

#### DEFINIÇÃO GERAL DOS AFETOS

O Afeto, que chamamos de Paixão da alma, é uma idéia confusa pela qual a Mente afirma uma força de existir, do Corpo ou de suas partes, maior ou menor que antes e que, uma vez dada, pode determinar a própria Mente a pensar isto ou aquilo.

#### *Explicação*

Digo primeiramente que o Afeto ou paixão é uma idéia confusa. Pois mostramos que a Mente padece (vide a [Prop. 3](#)) quando tem idéias inadequadas ou confusas. Digo também, pela qual a Mente afirma uma força de existir do Corpo ou de suas partes maior ou menor. Todas as idéias de corpos que temos, indicam mais o estado atual de nosso Corpo (pelo [Cor. 2 Prop. 16 P II](#)) que a natureza dos corpos externos. Mas [a idéia] que constitui a forma do afeto, deve indicar ou exprimir o estado do Corpo ou de alguma de suas partes, enquanto aumenta ou diminui, ajuda ou limita a potência de agir ou de existir. Mas note-se que quando digo com uma força de existir maior ou menor que antes, não entendo que Mente compare o estado presente do Corpo ao pretérito, mas que a idéia que constitui a forma do afeto, afirma do corpo algo que envolve mais ou menos realidade do que antes. E, como a essência da Mente consiste em (pelas Props. [11](#) e [13](#) da Parte II) afirmar a existência atual do Corpo, e como entendemos por perfeição a própria existência de uma coisa, segue-se que a Mente passa a uma perfeição maior ou menor quando acontece de afirmar, do corpo ou de uma de suas partes, algo que envolve maior ou menor realidade do que antes. Quando disse mais acima que a Mente aumenta ou diminui a potência de pensar, quis entender apenas que a Mente formou uma idéia de seu Corpo, ou de uma de suas partes, que exprime mais ou menos realidade do que antes tinha afirmado do Corpo. Pois a excelência das idéias e a potência atual de pensar são estimadas a partir excelência dos objetos. Acrescentei, finalmente, que, uma vez dada, pode determinar a própria Mente a pensar isto ou aquilo, para exprimir, além da natureza da Alegria e da Tristeza, que já era explicada pela primeira parte da definição, também a natureza do Desejo.

**Quarta Parte**  
**Sobre a Servidão Humana,**  
**ou sobre a Força dos Afetos**

PREFÁCIO

Chamo de Servidão a impotência humana em moderar ou limitar os afetos, pois o homem que está submetido aos afetos não depende de si, mas está sob o poder da fortuna, a ponto de frequentemente ser coagido a fazer o pior para si, mesmo vendo o melhor. Me proponho a demonstrar nesta Parte a causa de tal situação e também o que há de bom ou de mau nos afetos. Mas antes de começar, convém falar um pouco, como prefácio, sobre a perfeição e a imperfeição, o bem e o mal.

Quem decidiu fazer algo e agiu até que a coisa estivesse feita por inteiro (*perfectit*), diz que a coisa está perfeita (*perfectam*) e diz o mesmo quem sabe, ou acredita saber, o que o Autor tinha em mente e qual o objetivo da obra. Por exemplo, se alguém vê uma obra (que suponho não estar completa) e sabe que o objetivo do autor era construir uma casa, dirá que a casa está imperfeita. Ao contrário, dirá que ela está perfeita se vê que a obra alcançou o fim que o autor tinha decidido. Mas se alguém vê uma obra sem nunca antes ter visto outra semelhante e se ignora o que o artífice tinha em mente, não pode saber se a obra está perfeita ou imperfeita. Esta parece ter sido a significação primeira de tais vocábulos.

Porém, depois que os homens começaram a formar idéias universais de casas, edifícios, torres, etc., e começaram a preferir alguns modelos a outros, eles passaram a chamar de perfeito o que vêem convir com a idéia universal que formaram da coisa. Ao contrário, [passaram a chamar de] imperfeito aquilo que vêem convir menos com o com o seu modelo, ainda que, segundo a concepção do artífice, estivesse perfeitamente acabado. E não se vê outra razão para que as coisas naturais, que sem dúvida não foram feitas pela mão humana, sejam chamadas pelo vulgo de perfeitas ou imperfeitas. Pois os homens costumam formar idéias universais tanto das coisas naturais quanto das artificiais e as têm como modelos para as coisas. E eles crêem que a natureza (que eles estimam agir somente com vistas a um fim) os vê e os propõe a si mesma modelos. Quando vêem algo na natureza que convém menos com o conceito modelo que têm de uma coisa, crêem que a natureza falhou ou pecou e que ela deixou imperfeita a coisa. Vemos assim que os homens se habituaram a chamar as coisas naturais de perfeitas ou imperfeitas mais por preconceito do que por verdadeiro conhecimento.

Mostramos, de fato, no [Apêndice da Primeira Parte](#), que a Natureza não age com vistas a um fim, pois o Ente eterno e infinito que chamamos de Deus ou Natureza age com a mesma necessidade com que existe. Com efeito, mostramos que é mesma a necessidade da natureza que ele existe e que age ([Prop. 16. P I](#)). A razão ou causa pela qual Deus ou a Natureza age e existe, é pois, uma só e mesma. Logo, assim como ele não existe com vistas a nenhum fim, não age com vistas a nenhum fim; assim como não tem nem princípio nem fim para existir, não tem nem princípio nem fim para agir. Mas o que se diz ser uma causa final é apenas o apetite humano, enquanto é considerado como princípio ou causa primária de uma coisa. Por exemplo, quando dizemos que a causa final desta ou daquela casa foi a habitação, entendemos apenas, na verdade, que um homem que imaginou uma vida doméstica cômoda, teve o apetite de construir uma casa. Donde a habitação, enquanto considerada como causa final é apenas um apetite singular, que é, na verdade, uma causa eficiente que só é considerada como causa primeira por que os homens normalmente ignoram as causas de seus apetites. Por outro lado, conto os ditos populares de que a natureza falha, peca, e produz coisas imperfeitas, entre as ficções que tratei no [Apêndice da Parte I](#).

Assim, a perfeição e a imperfeição são apenas modos de pensar ou noções que forjamos habitualmente ao comparar entre si indivíduos de mesma espécie ou gênero. É por isso que disse mais acima ([Def. 6 P II](#)), que por perfeição e realidade entendo a mesma coisa, pois temos o hábito de remeter todos os indivíduos da Natureza a um gênero, que chamamos de generalíssimo, isto é, à noção de ente, ao qual absolutamente todos os indivíduos da Natureza pertencem. Portanto, é quando remetemos todos os indivíduos da Natureza a tal gênero e encontramos mais entidade, ou mais realidade, em uns do que em outros, que dizemos que uns são mais perfeitos do que outros. Mas quando atribuímos a alguns deles algo envolvendo negatividade, término, finalidade impotência, então os chamamos de imperfeitos – e isto porque não afetam nossa Mente do mesmo modo que aqueles que chamamos perfeitos e não porque lhes falte algo do que é seu, ou porque a Natureza tenha pecado. Pois pertence à natureza de uma coisa apenas aquilo que se segue da necessidade da natureza da causa eficiente e tudo o que se segue necessariamente da natureza da causa eficiente ocorre necessariamente.

No que diz respeito ao bem e ao mal, eles tampouco indicam algo de positivo nas coisas consideradas em si e são apenas modos de pensar ou noções que formamos ao compararmos as coisas entre si. Pois uma coisa pode ser ao mesmo tempo boa, má ou indiferente. Por exemplo, a música é boa para o Melancólico, má para o aflito e nem boa nem má para o surdo. Porém, embora as coisas sejam assim, nós ainda temos que preservar estes vocábulos. Pois como desejamos formar uma idéia de homem e, por assim dizer, ter em vista um modelo de natureza humana, é útil para nós conservar estes vocábulos no sentido em que disse. Assim, por *bem* entendo o que sabemos com certeza ser um meio para nos aproximarmos, cada vez mais, do modelo de natureza humana a que nos propomos. E por *mal* [entendo] aquilo que sabemos com certeza impedir que reproduzamos tal modelo. Onde dizemos que os homens são mais perfeitos ou menos perfeitos conforme se aproximem mais ou menos deste modelo. Pois é preciso notar que quando digo que alguém passa de uma perfeição menor a uma maior e vice-versa, não entendo que uma essência, ou forma, se transforme em outra (um cavalo, por exemplo, é destruído tanto quando se transforma em um homem como quando se transforma em um inseto), mas sim que concebemos que a própria potência de agir, enquanto entendida pela própria natureza [da coisa], aumenta ou diminui. Finalmente, por *perfeição* entendo em geral a realidade, como já disse, isto é, a própria essência de uma coisa, enquanto existe e opera de certo modo, sem ter em conta sua duração. Pois nenhuma coisa singular pode ser dita mais perfeita por perseverar na existência por mais tempo. Isto porque a duração das coisas não pode ser determinada por sua essência e a essência das coisas não envolve um tempo certo e determinado de existência, mas que uma coisa qualquer, seja ela mais ou menos perfeita, pode perseverar na existência com a mesma força que começou a existir, de sorte que nisso todas as coisas são iguais.

#### DEFINIÇÕES

I. Por *bem* entenderei o que sabemos com certeza nos ser útil.

II. Por *mal*, por seu turno, [entendo] o que sabemos com certeza nos impedir de possuir um algo de bom.

Sobre isto ver o final do **Prefácio**.

III. Chamo as coisas singulares de *contingentes*, quando não encontramos em sua essência nada que ponha necessariamente sua existência nem nada que possa excluí-la.

IV. Chamo as coisas singulares de *possíveis*, quando a partir do exame das causas que devem produzi-las, não sabemos se elas estão determinadas a produzi-las.

No **Esc. 1 Prop. 33 P I**, não fiz diferença entre possível e contingente, pois ali não era preciso distingui-los de forma acurada.

V. Por *afetos contrários* entenderei, na seqüência, os que arrastam o homem em diversas direções e que, mesmo sendo do mesmo gênero – como a gula e a avareza, que são espécies de amor – não são contrários por natureza, mas por acidente.

VI. Expliquei o que entendo por afetos em relação a coisas futuras, presentes ou passadas nos **Escs. 1 e 2** da Prop. 18 P III, que devem ser consultados.

Mas cabe notar aqui, que não podemos imaginar distintamente as distâncias temporais, bem como as de lugar, para além de certo limite. Isto é, costumamos imaginar que todos os objetos distando de nós de mais de duzentos pés, ou cuja distância do lugar em que estamos superam o que conseguimos imaginar distintamente, parecem distar igualmente de nós, como se eles estivessem no mesmo plano. Também imaginamos que os objetos cujo tempo de existência se distancia do presente com um intervalo maior do que costumamos imaginar distintamente, estão igualmente distantes do presente e os referimos quase a um mesmo momento no tempo.

VII. Por *fim* pelo qual fazemos uma coisa entendo o apetite.

VIII. Por *virtude* e *potência* entendo a mesma coisa, isto é (pela **Prop. 7 P III**), que a virtude, quando se refere ao homem, é sua própria essência ou natureza, enquanto ela tem o poder de fazer coisas que só podem ser entendidas pelas leis de sua própria natureza.

#### AXIOMA

Não há na natureza nenhuma coisa singular que não exista outra, mais potente ou mais forte do que ela. Ao contrário, para qualquer coisa, há outra mais potente, pela qual ela pode ser destruída.

#### PROPOSIÇÃO I

Não há nada de positivo na idéia falsa que possa ser destruído pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro.

*Demonstração*

A falsidade consiste apenas na privação do conhecimento que as idéias inadequadas envolvem (pela Prop. 35 P II), e estas não têm nada de positivo que possa fazer com sejam ditas falsas (pela Prop. 33 P II), mas por outro lado elas são verdadeiras, enquanto se referem a Deus (pela Prop. 32 P II). Assim, se aquilo que a de positivo na idéia falsa fosse destruído pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro, uma idéia verdadeira seria destruída por ela mesma o que (pela Prop. 4 P III) é absurdo. Logo, não há nada de positivo, etc. QED

*Escólio*

Esta Proposição pode ser entendida com maior clareza do **Cor. 2 Prop. 16 P II**. Pois a imaginação é uma idéia que indica mais o estado presente do Corpo humano que a natureza dos corpos externos, porém não de forma distinta e sim confusa – e é por isso se diz que a Mente erra. Por exemplo, quando vemos o sol e imaginamos que ele dista de nós cerca de duzentos pés, falhamos apenas enquanto ignoramos a verdadeira distância. Uma vez conhecida a distância, o erro é destruído, porém não a imaginação, isto é, a idéia de Sol, cuja natureza só é explicada na medida em que nosso corpo é afetado por ele. Donde, ainda que saibamos a verdadeira distância do sol, ainda o imaginaremos como se estivesse próximo de nós. Pois dissemos, no Esc. Prop. 35 P II, que a causa de imaginarmos o sol próximo a nós não está em ignorarmos a verdadeira distância, mas em que a Mente concebe o tamanho do sol conforme nosso Corpo é afetado por ele. Assim, quando os raios do sol incidem sobre a superfície da água e se refletem para nossos olhos, o imaginamos como se estivesse dentro d'água mesmo que saibamos qual a sua verdadeira localização. E o mesmo ocorre com as demais imaginações pelas quais a Mente falha – ainda que indiquem, ou um estado natural do Corpo, ou um aumento ou diminuição de sua potência de agir – pois elas não são contrárias à verdade, nem se desvanecem em sua presença. Acontece, certamente, que quando tememos erroneamente um mal, o temor desvanece quando ouvimos o anúncio da idéia verdadeira. Mas também acontece o contrário, quando tememos um mal que certamente virá e o temor se desvanece ao ouvirmos um falso anúncio. Portanto, as imaginações não desvanecem na presença do verdadeiro enquanto verdadeiro, mas porque ocorrem outras mais fortes que excluem a existência presente da coisa que imaginamos, como mostramos na **Prop. 17. P II**.

**PROPOSIÇÃO II**

Nós padecemos na medida em que somos uma parte da natureza que não pode ser concebida por si e sem as outras.

*Demonstração*

Dizemos que padecemos quando algo se origina em nós de que somos apenas causa parcial (pela **Def. 2 P III**), isto é (pela **Def. 1 P III**), algo que não pode ser deduzido apenas das leis de nossa natureza. Portanto, padecemos na medida em que somos uma parte da Natureza que não pode ser concebida sem as outras. QED

**PROPOSIÇÃO III**

A força com que o homem persevera na existência é limitada e é infinitamente superada pela potência das causas externas.

*Demonstração*

É evidente do **Axioma** acima. Pois dado um homem, há outro, digamos A, que é mais potente. Dado A, há outro, digamos B, que é mais potente que A, e assim ao infinito. Portanto, a potência de um homem é determinada por outras coisas e é superada infinitamente pela potência das causas externas.

**PROPOSIÇÃO IV**

Não pode ocorrer que o homem não seja parte da Natureza. Ele não pode sofrer apenas as mudanças que possam ser entendidas apenas de sua natureza e das quais ele é causa adequada.

*Demonstração*

A potência pela qual as coisas singulares, e conseqüentemente o homem, conservam seu ser é a própria potência de Deus ou da Natureza (pelo **Cor. Prop. 24 P I**), não enquanto ela é infinita, mas enquanto ela pode ser explicada pela essência humana atual (pela **Prop. 7 P III**). Assim, a potência do homem, enquanto se explica por sua própria essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus ou da Natureza, isto é (pela **Prop. 34 P I**), de sua essência. Isto era o primeiro ponto.

Se fosse possível que o homem não padecesse de nenhuma mudança senão as que podem ser entendidas apenas de natureza de tal homem, seguir-se-ia (pelas Props. 4 e 6 P III) que ele não poderia morrer, mas deveria existir necessariamente. E isto deveria se seguir de uma causa cuja potência seria ou finita ou infinita: ou apenas da potência do homem, que poderia remover quaisquer as mudanças originadas de causas externas; ou da potência infinita da Natureza, pela qual seriam dirigidas todas as coisas singulares de forma que o homem não pudesse padecer de nenhuma mutação que não servisse à sua conservação. Mas a primeira [alternativa] (pela **Prop. precedente**, cuja demonstração é universal e pode ser aplicada a todas as coisas singulares) é absurda. Logo, se fosse possível que o homem só padecesse de mutações que pudessem ser entendidas apenas pela natureza deste homem e, conseqüentemente (como já mostramos), se ele existisse necessariamente, isto se seguiria da potência infinita de Deus e, portanto (pela **Prop. 16 P I**), da necessidade da natureza divina, enquanto considerada como afetada pela idéia de um certo homem, deveria ser deduzida toda a ordem da Natureza, enquanto concebida seja sob o atributo Extensão, seja sob o atributo Pensamento. Mas disso se seguiria (pela **Prop. 21 P I**) que o homem seria infinito, o que (pela primeira parte desta demonstração) é absurdo. Assim, não é possível que o homem não sofra mudanças além das que ele é causa adequada. QED

*Corolário*

Disso se segue que o homem está sempre sujeito às paixões, que ele segue a ordem comum da Natureza e a obedece e se acomoda a ela na medida em que a natureza exige.

**PROPOSIÇÃO V**

A força, o crescimento e a perseverança no ser de qualquer paixão, não se definem pela potência pela qual nós nos esforçamos por perseverar no existir, mas pela potência das causas externas comparadas à nossa.

*Demonstração*

A essência das paixões não pode ser explicada apenas por nossa essência (pelas Defs. 1 e 2 P III), isto é (pela **Prop. 7 P III**) a potência das paixões não se define pela potência pela qual nos esforçamos em perseverar em nosso ser, mas (como é mostrado pela **Prop. 16 P II**) deve necessariamente ser definida pela potência das causas externas comparadas à nossa. QED

**PROPOSIÇÃO VI**

A força de uma paixão ou afeto pode superar as outras ações do homem, ou sua potência, de modo que o afeto permaneça firmemente aderido ao homem.

*Demonstração*

A força e o crescimento de uma paixão qualquer e sua perseverança no existir, se definem pela potência da causa externa comparada à nossa (pela **Prop. precedente**) e (pela **Prop. 3**) pode superar a potência do homem. QED

**PROPOSIÇÃO VII**

Um afeto só pode ser limitado ou destruído por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser limitado.

*Demonstração*

Um afeto, enquanto se refere à Mente, é uma idéia pela qual a Mente afirma uma força de existir maior ou menor de seu corpo (pela **Definição Geral dos Afetos**, que pode ser encontrada ao fim da Parte III). Portanto, quando a Mente é atormentada por algum afeto, o Corpo é afetado simultaneamente por uma afecção que aumenta ou diminui sua potência de agir. Em seguida, esta afecção do Corpo (pela **Prop. 5**) recebe sua força de perseverar em seu ser de sua própria causa, e esta só pode ser limitada ou destruída por uma causa corpórea (pela **Prop. 6 P II**) que afete o Corpo com uma afecção contrária (pela **Prop. 5 P III**) e mais forte (pelo **Axioma**). Assim, a Mente será afetada (pela **Prop. 12 P II**) de uma idéia de afecção mais forte e contrária à primeira, isto é (pela **Def. Ger. Afetos**), a Mente será afetada de um afeto mais forte e contrário ao primeiro e que exclui ou destrói a existência do primeiro. Assim, um afeto só pode ser destruído, ou limitado, por um afeto contrário e mais forte. QED

*Corolário*

Um afeto, enquanto se refere à Mente, só pode ser limitado ou destruído, por uma idéia de uma afecção do Corpo contrária e mais forte do que a afecção de que padecemos.

Pois o afeto de que padecemos só pode ser limitado ou destruído por um afeto mais forte e contrário (pela **Prop. precedente**), isto é (pela **Def. Ger. Afetos**), pela idéia de uma afecção do Corpo mais forte e contrária do que a afecção de que padecemos.

**PROPOSIÇÃO VIII**

O conhecimento do bem e do mal é apenas o afeto de Alegria ou Tristeza, enquanto temos consciência dele.

*Demonstração*

Chamamos de bem e de mal o que é respectivamente benéfico e maléfico para a conservação de nosso ser (pelas Defs. 1 e 2), isto é (pela **Prop. 7 P III**), aquilo que aumenta ou diminui, ajuda ou limita nossa potência de agir. Assim, quando (pelas definições de Alegria e Tristeza em **Esc. Prop. 11 P III**) percebemos que alguma coisa nos afeta de Alegria ou de Tristeza, a chamamos de boa ou de má. Portanto, o conhecimento do bem e do mal é apenas a idéia de Alegria ou de Tristeza que se segue necessariamente ao próprio afeto de Alegria ou de Tristeza (pela Prop. 22 P II). Mas esta idéia está unida ao afeto do mesmo modo como a Mente está unida ao Corpo (pela Prop. 21 P II), isto é (como foi mostrado no Esc. da referida Prop.), esta idéia não se distingue verdadeiramente do próprio afeto, ou (pela **Def. Ger. Afetos**) da idéia de uma afecção do corpo, senão no seu conceito. Logo, este conhecimento do bem e do mal é somente o próprio afeto, enquanto somos conscientes dele. QED

**PROPOSIÇÃO IX**

Um afeto, cuja causa imaginamos presente é mais forte do que um afeto cuja causa imaginamos não estar presente.

*Demonstração*

Uma imaginação é uma idéia pela qual a Mente contempla uma coisa como presente (vide sua Def. no **Esc. 17 P II**) e que indica mais o estado do Corpo humano do que a natureza das coisas externas (pelo **Cor. 2 Prop. 16 P II**). Assim, um afeto (pela **Def. Ger. Afetos**) é uma imaginação, na medida em que ela indica o estado do corpo. Mas uma imaginação (pela **Prop. 17 P II**) é mais intensa quando não imaginamos nada que exclua a presença da coisa externa. Logo, um afeto, cuja causa imaginamos presente, é mais forte, ou mais intenso, do que um afeto cuja causa imaginamos não estar presente. QED

*Escólio*

Quando disse acima na **Proposição 18 da Parte III**, que nós somos afetados pela imagem de uma coisa futura ou passada com o mesmo afeto que se a imaginássemos presente, adverti expressamente que isto é verdade somente enquanto atentamos à própria imagem da coisa. De fato, ela tem a mesma natureza, quer imaginemos a coisa como presente ou não. Porém, não neguei que esta imagem fica mais fraca quando contemplamos como presentes outras coisas que excluem a existência presente da coisa futura. E deixei de assinalá-lo, porque havia me proposto tratar da força dos afetos nesta Parte.

*Corolário*

A imagem de uma coisa futura ou passada, isto é, de uma coisa que contemplamos com relação ao tempo futuro ou passado, excluído o presente, é, tudo o mais igual, mais débil do que a imagem de uma coisa presente. Consequentemente, o afeto com relação a uma coisa futura ou passada é, tudo o mais igual, mais fraco do que o afeto com relação a uma coisa presente.

**PROPOSIÇÃO X**

Somos afetados mais intensamente com relação a uma coisa futura que imaginamos acontecerá em breve, do que se imaginássemos que o tempo de sua existência ainda está longe do presente. E a memória de uma coisa que imaginamos ter ocorrido há pouco nos afeta mais intensamente do que se imaginássemos que ela ocorreu há muito.

*Demonstração*

Quando imaginamos que uma coisa vai acontecer em breve, ou aconteceu há pouco, imaginamos algo que exclui menos a presença da coisa do que se imaginássemos seu tempo de existir estivesse como distante do presente, ou há muito ocorrido (como é evidente). Assim (pela [Prop. precedente](#)), somos afetados mais intensamente com relação a ela. QED

*Escólio*

Do que assinalamos na [Definição 6](#), se segue que somos afetados com uma intensidade igualmente fraca por objetos que estão mais distantes do presente do que podemos determinar com a imaginação, mesmo se entendemos que tais objetos distam entre si de um longo intervalo de tempo.

**PROPOSIÇÃO XI**

Um afeto com relação a uma coisa que imaginamos como necessária é, tudo mais igual, mais intenso do que com relação a uma coisa possível, ou contingente, ou não necessária.

*Demonstração*

Quando imaginamos que uma é necessária, afirmamos sua existência e, ao contrário, negamos sua existência quando imaginamos que ela não é necessária (pelo [Esc. Prop. 33 P I](#)). Portanto (pela [Prop. 9](#)), um afeto com relação a uma coisa necessária é, tudo mais igual, mais intenso do que com relação a uma coisa não necessária. QED

**PROPOSIÇÃO XII**

Um afeto com relação a uma coisa que sabemos não existir no presente, mas que imaginamos como possível, é, tudo mais igual, mais intenso do que com relação a uma coisa contingente.

*Demonstração*

Quando imaginamos uma coisa como contingente, não somos afetados da imagem de nenhuma outra coisa que ponha a existência da coisa (pela [Def. 3](#)). Mas, ao contrário (por hipótese) nós imaginamos certas [coisas] que excluem sua existência presente. Quando imaginamos que uma coisa é possível no futuro, imaginamos algo que põe sua existência (pela [Def. 4](#)), isto é (pela [Prop. 18 P III](#)), que acalenta a Esperança ou o Medo. Por isso um afeto com relação a uma coisa possível é mais veemente. QED

*Corolário*

Um afeto com relação a uma coisa que sabemos não existir no presente e que imaginamos como contingente é muito mais fraco do que se imaginássemos que a coisa está presente diante de nós.

*Demonstração*

Um afeto com relação a uma coisa que imaginamos existir no presente é mais intenso do que se a imaginássemos no futuro (pelo [Cor. Prop. 9](#)) e muito mais veemente do que se imaginássemos do que se o imaginássemos em um tempo futuro muito distante do presente (pela [Prop. 10](#)). Portanto, o afeto com relação a uma coisa cujo tempo de existência está muito longe do presente é muitíssimo mais fraco do que se a imaginássemos presente e, no entanto (pela [Prop. precedente](#)), ele é mais intenso do que se imaginássemos a coisa como presente. Portanto, um afeto com relação a uma coisa contingente é muito mais fraco do que se a imaginássemos presente. QED

**PROPOSIÇÃO XIII**

Um afeto com relação a uma coisa contingente, que sabemos não existir no presente, é, tudo mais igual, mais fraco do que um afeto com relação a uma coisa passada.

*Demonstração*

Quando imaginamos uma coisa como contingente, não somos afetados por nenhuma imagem de outra coisa que ponha sua existência (pela [Def. 3](#)), mas, ao contrário, (segundo a hipótese) imaginamos algo, que exclui sua existência presente. No entanto, quando a imaginamos em um tempo passado, supõe-se que imaginamos algo que a traz à memória ou que inspira a imagem da coisa (vide [Prop. 18, P II](#), com seu [Escólio](#)) e, portanto, a

contemplamos como se estivesse presente (pelo [Cor. Prop. 17 P II](#)). Assim (pela Prop. 9) o afeto com relação a uma coisa contingente, que sabemos não existir no presente, é, tudo mais igual, mais fraco do que um afeto com relação a uma coisa passada. QED

#### PROPOSIÇÃO XIV

O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode limitar nenhum afeto, mas apenas enquanto for considerado apenas como um afeto.

##### *Demonstração*

Um afeto é uma idéia pela qual a Mente afirma uma força de existir do Corpo maior ou menor do que antes (pela [Def. Ger. Afetos](#)). Como (pela [Prop. 1](#)), nada pode haver nela de positivo que possa ser destruído pela presença do verdadeiro, então o conhecimento verdadeiro do bem e do mal não pode, enquanto verdadeiro, limitar nenhum afeto. Mas, enquanto ele é um afeto (vide [Prop. 8](#)), poderá limitar outro afeto, mas somente na medida em que (pela [Prop. 7](#)), for mais forte do que o afeto a ser limitado. QED