

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**ANATOMIA AFETIVA EM ESPINOSA:  
OS PRESSUPOSTOS METAFÍSICOS DA DIMENSÃO PASSIONAL DA  
CONSTITUIÇÃO HUMANA E SUA FUNÇÃO ÉTICA**

DENISE PEREIRA DA SILVA

Porto Alegre

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**Anatomia Afetiva em Espinosa:**  
**Os pressupostos metafísicos da dimensão passional da constituição humana e sua**  
**função ética**

Denise Pereira da Silva

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora:  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Lia Levy

Porto Alegre  
2017

### CIP - Catalogação na Publicação

Silva, Denise Pereira da  
Anatomia Afetiva em Espinosa: Os pressupostos metafísicos da dimensão passional da constituição humana e sua função ética / Denise Pereira da Silva. -  
- 2017.  
96 f.  
Orientadora: Lia Levy.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2017.

1. Espinosa. 2. Afetividade. 3. Paixão. 4. Conatus. 5. Naturalismo. I. Levy, Lia, orient. II. Título.



ATA PARA ASSINATURA Nº 177

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
FILOSOFIA - Mestrado Acadêmico  
Ata de defesa de Dissertação

Aluno: Denise Pereira da Silva, com ingresso em 02/03/2015  
Título: **Anatomia Afetiva em Espinoza: os pressupostos metafísicos da dimensão passional da constituição humana e sua função Ética**  
Orientador: Profª Drª Lia Levy

Data: 18/08/2017  
Horário: 14:00  
Local: Miniauditório do IFCH

Banca Examinadora	Origem
Marcos André Gleizer	UERJ
Pedro Falcao Prikladnitzky	UEM
Gerson Luiz Louzado	UFRGS

Porto Alegre, 18 de agosto de 2017.

Membros	Assinatura	Avaliação
Marcos André Gleizer		APROVADA
Pedro Falcao Prikladnitzky		APROVADA
Gerson Luiz Louzado		APROVADA

Conceito Geral da Banca: (APROVADA) 0 ) Correções solicitadas: (X) Sim ( ) Não

**Observação:** Esta Ata não pode ser considerada como instrumento final do processo de concessão de título ao aluno.

Aluno

Orientador

Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Av. Bento Gonçalves, 9500 Prédio 43311 - Bairro Agronomia - Telefone (51)33086616  
Porto Alegre - RS

*Para Cláudia Regina da Silva Pedroso*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à CAPES por financiar essa pesquisa.

Agradeço aos meus pais, pelo apoio incondicional em todos os momentos da minha vida e por todo amor, que posso dizer que foi, sempre, infinito.

À Gisele, melhor filha do mundo que desde o início de sua existência guia cada passo meu em busca de crescimento e conhecimento.

Aos meus colegas, sem os quais eu não teria seguido além do primeiro semestre da graduação: Cássio Vinicius, Fernando Esteves, Maria Eugênia e toda a turma de 2009.

À minha professora e orientadora Lia Levy, pela paciência, pelo carinho, pela generosidade em ajudar sempre, desde a graduação, trazendo toda a inspiração para este trabalho e especialmente por ter me apresentado Espinosa, o autor onde eu encontro diariamente o prazer e o fascínio pela Filosofia.

A todos os professores do Departamento de Filosofia da UFRGS que participaram da minha formação, da qual tenho muito orgulho.

Ao Lucas, pelo grande amor com que ele me sustentou desde o início desta jornada.

À Cláudia e ao Hélio pelo carinho e apoio essenciais, sempre.

À Clara e a Elaine, pela alegria, pelo amor e pela força que nunca faltaram.

Ao Otto, o primeiro a dizer que eu deveria estudar filosofia um dia.

A todos os colegas, professores e estudantes de filosofia.

E finalmente, a eles, que aumentam sempre minha potência de agir, até nos dias mais difíceis: Ronnie, Guita, Sininho, Preto, Dalila, Pinguim e Belinha.

Muito obrigada!

*"We were talking  
About the space between us all  
And the people  
Who hide themselves behind a wall  
Of illusion  
Never glimpse the truth  
Then it's far too late  
When they pass away*

*We were talking  
about the love we all could share  
When we find it  
To try our best to hold it there  
(with our love)  
With our love we could save the world  
If they only knew*

*We were talking  
About the love that's gone so cold  
And the people  
Who gain the world and lose their soul  
They don't know  
They can't see*

*When you've seen beyond yourself  
Then you may find peace of mind is waiting there  
And the time will come when you see  
We're all one  
and life flows on within you and without you."*

George Harrison

## RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo explorar os elementos constituintes da teoria sobre a afetividade humana conforme desenvolvida por Espinosa na *Ética*, analisando seus pressupostos metafísicos bem como a relação dos afetos com o intelecto humano. Serão enfatizadas as particularidades desta teoria mediante análise e exposição dos conceitos centrais que a compõem, identificando as características estruturais do universo conceitual espinosista. A análise crítica utilizada conta também com a avaliação sobre um dado posicionamento interpretativo que pretende destacar a existência de um enfraquecimento do naturalismo espinosista. Destacando-se assim a necessidade de negar certas noções sobre a afetividade humana que a colocam como sendo composta por traços contrários ao *conatus*. O propósito da dissertação repousa na busca por evidências onde a forma de naturalização, como encontrada na *Ética*, revele seu caráter constitutivo na teoria afetiva de Espinosa, destacando assim duas formas pelas quais o conceito de ação pode ser entendido nesta obra. Por fim, pretende-se determinar a origem das paixões humanas em Espinosa, expondo o interior da problemática por elas imposta à empreitada medular da *Ética*, em um tratamento onde a afetividade é vista como caráter fundamental da existência humana.

Palavras-chave: Espinosa. Afetividade. Conatus. Paixão. Naturalismo



## ABSTRACT

The aim of this study is to present the constituent elements of Spinoza's theory of human affects in Ethics, through a study of its metaphysical presuppositions and their involvement as a full part of the human intellect. The particularities of this theory will be emphasized and its central concepts will be analyzed in terms of the structural characteristics of Spinoza's conceptual framework. An interpretation that objects to Spinoza's alleged naturalism will also be evaluated, arguing that some of our affective experiences cannot be explained by the concept of conatus, as is proven in the beginning of the third part of Ethics. Some evidence will be provided against this interpretation, and hence, in favor of Spinoza's naturalism as it is found in Ethics, highlighting two ways in which the concept of action can be understood in this work. Finally, we aim to determine the origin of human passions, according to Spinoza, in order to elucidate the sense in which they are problematic from the perspective of ethical theory, whilst preserving the view that affectivity is a fundamental character of human existence.

Keywords: Spinoza. Affects. Conatus. Passions. Naturalism

## LISTA DE ABREVIATURAS

G = *Spinoza Opera*, ed. C. Gebhardt 4 vols (Heidelberg: Carl Winter Verlag, 1972 [Orig. 1925])

E = *Ética escrita à maneira dos geômetras*

Será usado o seguinte sistema de abreviação para referência a passagens dessa obra:

A(-xioma), D(-efinição), P(-roposição), c(-orolário), esc(-'ólio), Ap(-^êndice), Pr(-efácio), dem(-onstração).

Dessa forma, E1D3 designa a terceira definição da parte 1 da obra e E2P13dem, a demonstração da proposição 13 da segunda parte. Quando necessário para especificar melhor a origem da citação, será acrescentada a referência à edição Gebhardt, da seguinte forma: E1Ap; G II 83 (para volume II, página 83).

TCI= *Tratado da Correção do Intelecto*, seguido do número do parágrafo de acordo com a edição Bruder.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO 1: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA DAS PAIXÕES .....</b>	<b>21</b>
1.1 A PERSPECTIVA MODERNA DAS PAIXÕES NO SÉCULO XVII .....	26
1.2 CLASSIFICAÇÃO E A CONEXÃO COM A SENSIBILIDADE.....	27
1.3 O VALOR DAS PAIXÕES.....	34
<b>CAPÍTULO 2: OS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DA TEORIA DOS AFETOS EM ESPINOZA.....</b>	<b>38</b>
2.1 A NATUREZA HUMANA: MENTE E CORPO .....	38
2.1.1. Breve comparação com Descartes.....	40
2.1.2 A relação mente e corpo a partir da tese do "paralelismo" (E2P7 e escólio) .....	43
2.1.3 A relação mente e corpo a partir da tese de que a mente é a ideia do corpo (E2P13).....	46
2.2 A TEORIA DO <i>CONATUS</i> E SUA RELAÇÃO COM A AUTOPRESERVAÇÃO ESSENCIAL (E3P4-E3P9) .....	50
2.2.1 O <i>conatus</i> no estudo dos afetos: Os traços afetivos que concernem a teoria do conatus em Espinosa – A crítica de Della Rocca.....	51
<b>CAPÍTULO 3: A TEORIA DOS AFETOS EM ESPINOZA .....</b>	<b>58</b>
3.1 AFETOS, AÇÕES E PAIXÕES.....	58
3.1.1. Breve apresentação dos gêneros de conhecimento.....	60
3.1.2 Imaginação e ideia de afeção.....	62
3.2. A ANATOMIA DAS PAIXÕES.....	65
3.2.1 Paixão alegre: da impossibilidade da inadequação na ação e sua constituição totalmente passiva .....	68
3.2.2. O desejo na anatomia dos afetos: crítica de Della Rocca II .....	72
3.2.3. Os afetos primários e os dois tipos de ação encontrados na <i>Ética</i> .....	75
3.2.4. Os princípios regentes dos afetos .....	80
3.4 A QUALIDADE AFETIVA HUMANA: CONSIDERAÇÕES SOBRE A NOÇÃO DE AÇÃO HUMANA SOB UMA PERSPECTIVA TELEOLÓGICA. ....	84
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>87</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>91</b>

## INTRODUÇÃO

Tentar reconstruir a trajetória evolutiva da espécie humana e analisar o papel da nossa dimensão emocional nesta conjuntura são duas tarefas que se mostram intimamente relacionadas e, por vezes, interdependentes. Reconhecer, em diferentes casos, a interferência de certos aspectos para que eles sejam adequadamente avaliados é uma empreitada cujo resultado, comumente, conecta primária e essencialmente diferentes formas da sensibilidade humana. Essa conexão envolve contrastes afetivos que compõem essas formas e as ações que engendram no interior de cada contexto.

Mesmo diante do reconhecimento de que há pouquíssimas diferenças biológicas entre os indivíduos que compõem a espécie humana, não há, ainda, uma determinação quando nos referimos ao sistema que rege sua natureza afetiva. Poucos aspectos representam tão plenamente a espécie humana quanto suas emoções, e poucos aspectos possuem uma variabilidade tão extensa quanto os critérios que são e os que devem ser valorados. As fontes de prazer e de dor diferem quase que caso a caso entre os indivíduos da raça humana, cada objeto sendo passível de ser a causa de mais de um afeto em um mesmo indivíduo, e cada afeto podendo ser articulado de infinitas maneiras, cujas causas não possuem uma limitação facilmente reconhecida. Como é possível lidar com algo tão vasto e imenso como as possibilidades de variações que podem ser percebidas na afetividade humana? Quais são as condições suficientes para que se instaure uma teoria que contemple efetivamente toda a intensidade e profundidade afetiva destes indivíduos?

De acordo com pesquisas recentes, resumidas de maneira geral por Leonard Mlodinow em seu livro sobre o avanço histórico da ciência e do conhecimento humano (2015), muitas das questões sobre a evolução humana possuem suas origens em fatores especificamente emocionais. Segundo Mlodinow, no momento em que primatas, que viviam como nômades, passam a estabelecer um ponto fixo de moradia, surgem as condições decisivas para o exercício pleno das capacidades racionais dos humanos. Seres que antes se deslocavam segundo as mudanças nas condições de plantio e do tempo, passam a ocupar moradias fixas. Transformação essa que alterou tanto a forma de obter alimentos, como o seu armazenamento. Uma mudança que se deu a partir de um momento específico, mesmo resultando em uma maior exposição a predadores e comprometendo significativamente a diversidade nutricional destes seres.

A agricultura, até pouco tempo, era tratada como elemento determinante para essa estabilidade. No entanto, novas evidências indicam que “as mudanças socioculturais vieram primeiro, a agricultura veio depois” (HODDER, 2003). Uma tese que atualmente ganha força propõe, como causa provável para tal decisão, a dimensão afetiva como traço determinante na evolução da espécie humana: *seriam os “sentimentos”, e não a razão, a causa que teria levados os homens a se sedentarizar. O temor da morte (BALTER, 1998), o remorso de deixar os mais velhos e doentes para trás, a incapacidade de abandonar um amor por tempo indeterminado e outras questões, em sua ampla maioria relacionadas a aspectos que hoje são atribuídos a natureza afetiva dos seres humanos (PEARCE, 2005), foram identificadas como fatores responsáveis pela transformação na forma como esses indivíduos e seus descendentes tiveram sua evolução ao longo dos séculos. Para Leonard Mlodinow (2015), a origem destes assentamentos humanos “não foi inspirada por considerações de ordem prática, mas uma revolução mental e cultural, impulsionada pelo crescimento da espiritualidade humana (p. 40). O que o autor designa por “espiritualidade” é o que nesta dissertação será tratado por afetividade.*

De acordo com essa perspectiva, o que permitiu que houvesse uma expansão do conhecimento científico humano foi, portanto, a estabilidade que esses povos adquiriram ao atender a demanda de sua natureza *afetiva*. A estabilidade instaurada e mantida para satisfazer essas necessidades garantiu o início de uma vida em sociedade onde a colaboração mútua passa a ganhar força e onde, a partir de então, o pensamento teórico começa a ter um espaço maior na vida quotidiana dos indivíduos dessa espécie. Pode-se dizer que humanidade residiu primeiramente na natureza passional do que na racionalidade de seus integrantes, se é que é possível traçar com algum limite entre estes dois aspectos. Os sentimentos teriam guiado historicamente o destino da humanidade e suas naturezas guardariam em si as sementes do desenvolvimento racional, social e político humano, transformando o quadro sobre o qual as decisões práticas destes indivíduos são tomadas.

A dimensão passional dos homens compõe, nesta visão, uma engrenagem responsável pelas ações praticadas, mesmo que de forma tácita. Esse traço afetivo, por sua vez, contém em si a possibilidade de agir tanto como estímulo, quanto como obstáculo. No entanto, existem muitas espécies de sentimentos, alguns potencialmente benéficos e outros potencialmente prejudiciais, por isso, os esforços teóricos que pretendem dar conta dos sentimentos

encontram em seu caminho uma considerável diversidade de avaliações e de pontos de vista determinantes.

\*  
\* \*

As visões contemporâneas, que pretendem dar conta das ações humanas exclusivamente a partir da determinação de mecanismos passionais, encontram diferentes precursores no século XVII: as teorias que, em geral, oferecem classificações relacionadas às causas e aos efeitos destes fenômenos, combinando algumas poucas paixões consideradas primitivas através de regras para explicar a origem de variações bem específicas. A dimensão passional, reconhecida como o cerne do comportamento humano, é pensada como se articulando de maneira semelhante nos indivíduos. Por isso, seu estudo deve requerer tanto uma visão geral das reações e das capacidades humanas, quanto uma descrição da experiência subjetiva destes, para que, na união destas duas condições, se reconheça uma estrutura que seja comum a todos.

Sempre descrita como um fator determinante das ações, a vida afetiva é concebida, nessas teorias, como responsável por uma série de reações que, contudo, não são livres de avaliação ética. Pelo contrário, é, em geral, no controle das ações geradas pelos afetos que muitas teorias propõem estar tanto o alicerce para um aprimoramento ético, que traz consigo a possibilidade de um conhecimento mais puro e elevado, quanto o caminho para uma vida de paz em sociedade. No entanto, a perspectiva avaliativa sobre os critérios que devem ser considerados em uma investigação sobre as emoções é apenas uma dentre muitas formas de se analisar a vida afetiva.

Uma teoria que se aplique efetivamente e que consiga explicar quaisquer dos traços que são apresentados pelo comportamento humano afetivo é uma das tarefas que parecem constituir à *Ética* de Espinosa. Espinosa se propôs a explicar os afetos e as ações humanas “como se fossem questão de linhas, planos ou corpos”<sup>1</sup>, com fundamentos exatos capazes de oferecerem uma teoria determinada da afetividade humana. Essa maneira de abordar a afetividade humana tem por intuito abandonar qualquer influência de avaliações morais sobre o estudo dessa dimensão humana. O que se pretender expor nesta pesquisa, ao menos no

---

<sup>1</sup> E3Pr. G II 25. Ver ainda *Tratado Político*, cap. 1, §1.

campo espinosista, é a razão pela qual tais pontos de vistas não ocorrem independentemente. Se fizermos uma avaliação histórica, é possível perceber a inseparabilidade epistêmica destas noções. Ao menos aqui, elas parecem seguir inesperáveis, desde o princípio.

O conjunto formado pela racionalidade e a afetividade em Espinosa encontra uma espécie de envolvimento que é composto em sua totalidade por uma forma do intelecto. As constituintes desta teoria afetiva possuem pressupostos metafísicos que articulam conceitualmente as referências afetivas impostas pela teoria e assim é criado um cenário caracteristicamente espinosista.

Por estas razões, a compreensão da concepção dos afetos humanos encontrada na *Ética* não pode ser satisfatoriamente analisada sem que haja uma prévia estrutural dos fatores metafísicos que resultam em aspectos centrais desta teoria. A realidade substancialmente una, construída pelas primeiras proposições da obra, reflete diretamente na constituição humana e nas condições de possibilidade de conhecimento. Por isso, a composição do que deve ou não ser considerado em uma teoria que versa sobre a dimensão afetiva humana, é diretamente calcada sobre hipóteses metafísicas que regem a constituição deste modo de existência e seu intelecto.

\*  
\* \*

Se organizarmos as relações contidas na teoria afetiva de Espinosa, primariamente, temos um esquema, mais ou menos assim:



O afeto, ele mesmo, define-se pelas variações da potência de agir (E3D3). Se há uma variação de potência, independentemente da positividade ou negatividade desta, há um afeto. As avaliações que são feitas posteriormente quanto ao conteúdo e à constituição da ideia que constitui esta variação, ou quanto à ação produzida a partir deste afeto, levam em conta uma série de quesitos que irão identificar esses afetos como positivos ou negativos, como atenuantes ou auxiliares de uma existência referida ou como empecilhos a serem enfrentados. O próprio conhecimento do bem e do mal, ou a forma como nosso intelecto lida com a aplicação desses termos, é definida na *Ética* como a consciência destas alterações<sup>2</sup>. É importante destacar que Espinosa preserva tal descrição em termos de “conhecimento” ou o que “chamamos” de bem e de mal, não se comprometendo, ainda, com uma noção absoluta destes termos. Ou melhor, “o conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o próprio afeto, enquanto dele estamos conscientes” (E4P8dem). O pano de fundo para estas questões se dará na exposição das condições afetivas impostas por Espinosa aos seres humanos e a constituição de suas especificidades. A forma como o autor moderno desenha a afetividade humana diante das condições metafísicas pressupostas é que irão determinar as consequências destas e outras questões sobre essa face da teoria.

O olhar de Espinosa possui, como marca característica, uma visão dos afetos que não os trata apenas como reação a causas externas, mas reconhece afetos cujas origens são internas. A compreensão desta caracterização envolve ao menos duas diretrizes principais, a causa e o efeito destes afetos. Como, para Espinosa, conhecer é conhecer pela causa<sup>3</sup>, com os afetos não poderia ser diferente. O que, por sua vez irá determinar as raízes destas causas como sendo internas ou externas é o tipo de ideia a qual esse afeto será diretamente associado. Os métodos utilizados pelo autor para identificar e classificar os afetos são, em suma: (i) de acordo com suas causas; e (ii) de acordo com a capacidade de produção de *ação* vinculada a ele. Ou seja, esse quadro até agora é composto por afetos cujas causas são internas ou externas, e que podem originar tanto uma atividade ou passividade deste indivíduo e seu corpo e alma.

A diferença entre um afeto ativo e um afeto passivo se dá na distinção entre as causas internas ou externas destes afetos. Enquanto as paixões são **sempre** resultantes de uma

---

<sup>2</sup> Cf. E4P8dem: “Chamamos de bem ou mal aquilo que estimula ou refreia a conservação de nosso ser, isto é, aquilo que estimula ou refreia nossa potência de agir”.

<sup>3</sup> Ver E1Ap.



interação com causas externas que trazem consigo uma passividade característica deste modo de conhecer o mundo, os afetos ativos resguardam ao intelecto humano a origem das ideias que os constituem. O retrato oferecido pela imaginação é limitado pela sensibilidade.

Os parâmetros da teoria afetiva da terceira parte da *Ética* são descritos em termos de adequação ou inadequação da ideia que constitui o afeto (E3D1-3); e na atividade ou passividade que é 'gerada' por dele. A compreensão dos afetos envolve a encontrar a sua identificação em seus efeitos positivos ou negativos. Apesar de tratar a concepção dos afetos de maneira geral, Espinosa reconhece também que há uma perspectiva individual determinante na compreensão destes afetos. Ele concebe uma teoria que incluir conceitos sobre a estrutura metafísica da afetividade.

A interação entre o externo e interno, a composição do intelecto humano, o entendimento sobre a essência do corpo, da mente e da natureza, competem conjuntamente na compreensão sobre a composição da afetividade.

O termo central da teoria afetiva espinosista é o 'afeto'. A paixão, por sua vez, é também tratada como uma forma de afeto, porém, constituída por uma essência inadequada devido à sua causa. A paixão, que não gera nenhum tipo de ação, resulta apenas em um caráter passivo da alma e do corpo humano, podendo gerar divergentes possibilidades de reações e comportamentos.

É possível perceber que a diferenciação exposta pela teoria espinosista vai além da maneira como as coisas no mundo afetam um indivíduo e parte para uma concepção da maneira como o intelecto deste indivíduo reage, de acordo com as situações que ele é submetido ou se submete. Ao invés restringir sua investigação a força do que é externo e os motivos pelos quais os impactos são gerados, a teoria desenvolvida pela *Ética* oferece também uma análise sobre os poderes e modos internos do intelecto humano para com essa realidade. Espinosa exige que as rédeas da vida afetiva sejam tomadas, de forma que o destino final dessa empreitada se encontre em uma elevação intelectual e ética do indivíduo que souber conhecer e controlar perspicazmente as paixões.

As paixões, assim como os afetos, pois são afetos passivos, podem ser descritas como um traço constitutivo da afetividade humana. No entanto, é apenas esse tipo de afeto que, dentre outras coisas, é responsável por uma deturpação no reconhecimento e na avaliação dos benefícios e das causas reais de eventos externos. O conteúdo terapêutico da teoria de Espinosa oferece, para a diminuição dessa nocividade, o reconhecimento em situações já

ocorridas daquilo que não se deve fazer ao ser afetado por uma ou outra paixão. É nessa forma da razão, em particular, que se encontra uma capacidade *refrear os apetites lúbricos* (E5P42d) e, conseqüentemente, seu mau uso.

\*  
\* \*

As hipóteses a serem desenvolvidas neste trabalho versam sobre pontos específicos do quadro conceitual aplicado por Espinosa na *Ética* e sobre as relações entre certos aspectos de sua teoria afetiva e a compatibilidade destas com as diretrizes naturalistas que são atribuídas ao autor.

A estrutura da *Ética* parte do conhecimento mais abrangente sobre a estrutura do mundo e a natureza de Deus para estabelecer conceitos que serão posteriormente aplicados a uma realidade limitada e individual, própria à perspectiva humana. Uma vez determinada à forma como se conhece as coisas no mundo, bem como quais são os meios pelos quais essas coisas se integram, incluindo os seres humanos, resta ainda a compreensão sobre um viés prático destes direcionamentos. A forma do naturalismo que é atribuído a Espinosa tem no Prefácio da parte 3 da *Ética* sua expressão mais representativa. Nesta passagem, o autor se compromete com um teor de igualdade entre todas as coisas no mundo e se refere a uma “uma só e a mesma, em toda parte, virtude e potência de agir. As leis e as regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma, são sempre as mesmas em toda a parte” (E3 Prefácio). As razões pelas quais é possível que se compreenda a natureza de todas as coisas, é que elas são necessariamente sempre as mesmas.

Existe uma identidade entre as leis que regem tudo o que existe na natureza, inclusive as paixões humanas, e uma dessas forças determinantes, é *o conatus*. O conceito de *conatus* se refere à essência atual e constituinte de todas as coisas finitas existentes na duração, que compete a necessidade de um esforço em perseverar no próprio ser (E3P6-7).

Esse esforço, ao ser analisado sob uma perspectiva exclusivamente humana, parece, para alguns intérpretes, não possuir evidências práticas de uma atuação determinantemente plena no comportamento humano. É a partir de um questionamento sobre a forma como o *conatus* se aplica aos seres humanos e explicitando um afastamento entre as noções de ação e potência de agir (duas noções que são centrais na estrutura conceitual empregada por Espinosa ao avaliar e definir os meios pelos quais os seres humanos são guiados por suas paixões), que Michael Della Rocca (1996) defende o caráter não probante da proposição

E3P6. A proposição E3P6 demonstra a tese de que cada coisa se esforça, tanto quanto está em si, por preservar em seu ser. A objeção de Della Rocca contra essa demonstração, ao menos em sua aplicação aos homens, apoia-se no fato de que existem seres humanos que terminam com sua própria existência; esse fato consistiria em uma condição suficiente para anular a aplicabilidade de uma lei que governe todas as coisas do mundo. Ou seja, se há um humano capaz de terminar com a sua própria existência, isso seria suficiente para provar que existe ao menos uma coisa no mundo não se esforça por preservar em seu ser. Desta forma, o ser humano seria regido por leis exclusivas, diferentes daquelas aplicáveis às demais coisas no mundo. Se de fato existirem quaisquer razões pelas quais o conceito de *conatus* não se aplica, em ao menos algum aspecto, a um ser humano, a visão naturalista de que tudo que existe na natureza é regido por leis universais e idênticas deixa de expressar a teoria da *Ética*. No entanto, resta saber ainda se o suicídio pode ser dito ou não, de acordo com o quadro conceitual espinosista, uma ação contrária ao *conatus*.

O comentador, que atribui as principais causas deste problema às noções de esforço e potência de agir, não avalia outros pontos da teoria que normatizam o conceito de ação. Della Rocca (1996) se compromete com a afirmação de que o modo como Espinosa define os afetos, para que se encaixem em seu naturalismo, é sempre primado por um bem-estar que não se encaixa com a realidade das ações humanas. O estreitamento da ligação entre alegria e desejo<sup>4</sup> realizado pelo intérprete, não parece ser compatível com descrição feita por Espinosa sobre a forma como entendimento humano lida com essas questões.

Para que tal crítica possa ser adequadamente exposta e compreendida, porém, os capítulos anteriores devem dar o subsídio necessário para que se analisem as premissas em questão. A intenção é trazer à luz que a interpretação de que o naturalismo caracteriza a filosofia de Espinosa não se contrapõe à tese de que existiam aspectos determinantes específicos que se aplicam aos seres humanos, ligados à sua capacidade de desenvolvimento ético e que não são necessariamente contrários ao *conatus*. A aceitação desses traços do intelecto humano não precisa discordar da teoria do *conatus*, pois eles podem ser vistos como habilidades distintas de entendimento do mundo e suas causas, que estão, assim como tudo o que intelecto percebe por meio de uma interação com causas externas, suscetíveis à inadequação e ao engano. Pode ser que existam questões exclusivamente humanas, mas isso

---

<sup>4</sup> Cf. Della Rocca. 1996: 303.

não interfere negativamente no naturalismo espinosista como pretende demonstrar Della Rocca.

Uma possível evidência dessa visão, que reconhece a peculiaridade do modo como os humanos lidam com seus afetos está na demonstração da proposição E3P56, em que Espinosa cita uma potência de ânimo da alma, que é responsável por regular alguns afetos específicos. Como esta potência em si não é definida nem como um afeto ou paixão, tal capacidade regulativa pode determinar uma característica intrínseca a forma da mente humana e dos meios pelos quais ela lida com os afetos. Pode se tratar também de uma forma que vai além das implicações do *conatus* e que lida com outros critérios que a autopreservação essencial, porém nunca contra ela.

A estrutura deste trabalho irá se organizar em três capítulos, sendo o primeiro composto por uma perspectiva histórica e geral do tema, e os outros dois subsequentes referentes exclusivamente à teoria da afetividade humana é desenvolvida na *Ética*. O segundo capítulo pretende expor as raízes metafísicas da teoria espinosista sobre os afetos, enquanto o terceiro irá desvelar algumas questões específicas sobre o alicerce conceitual utilizado por Espinosa, incluindo as críticas e avaliações definidas anteriormente.

Sendo a natureza passional dos homens o fator determinante que constitui um obstáculo à ascensão racional para Espinosa, o objetivo aqui será desvendar por quais meios se dá constituição deste obstáculo.

## CAPÍTULO 1: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA DAS PAIXÕES

Enquadrar ações que são geradas por tipos de afetos que parecem fugir à razão e à sobriedade é uma tarefa que exige, daqueles dispostos a desvendar seus mecanismos, uma reflexão ao mesmo tempo sensível e teórica. Mesmo a compreensão da afetividade humana como um todo, incluindo emoções que não são necessariamente qualificadas como paixões, trilha caminhos ao longo de diversas áreas de conhecimento. As implicações abrangidas pelos afetos humanos possuem um amplo reflexo que se distribui desde investigações sobre métodos epistêmicos até estudos sobre metafísica, filosofia da mente, ética e política. Sendo reconhecida também sua importância enquanto compondo teorias psicológicas, a preocupação sobre um desenvolvimento histórico e social que requer um avanço significativo em questões afetivas é um aspecto recorrente em todas essas áreas.

A natureza dos afetos humanos, devido à complexidade e à dificuldade de exame em razão de seu caráter subjetivo, põe questões sobre a maneira correta de descrever seu funcionamento, sua classificação e sua origem. A divergência sobre as causas desses afetos e sobre a composição estrutural desta maneira de nos relacionarmos com as coisas e com outros seres humanos, revela os principais desafios de tal compreensão: identificar e determinar as regras que possuem suas origens neste caráter essencial da natureza humana. A origem das emoções e a capacidade de perturbação que elas têm sobre nosso comportamento, que se pretende manter controlado, indicam a profundidade do campo de estudos que pretende elucidá-las.

Os conceitos geralmente empregados em estudos sobre a afetividade humana se referem a essa dimensão de diversas formas: "emoção", "sentimento", "perturbação", "afeto" e "paixão". Esses conceitos, no mais das vezes, designam formas diferentes de afetividade. A diferenciação e o estabelecimento das relações entre os conceitos de ação e movimento, atividade e passividade é que irão moldar cada um deles especificamente.

Dentre as diferentes formas encontradas na vida afetiva, as paixões são comumente expostas e estudadas em oposição à razão. Essa nomenclatura é frequentemente utilizada como meio para destacar um tipo específico de afeto que é caracterizado por fugir ao nosso controle. O termo original do latim, *passio*, faz referência sempre a um "sofrimento, ou ato de suportar", e revela um traço preponderante desta dimensão da afetividade humana: não há paixão sem passividade.

Padecer é inferior a agir por dois motivos. Em primeiro lugar, é próprio do agente encerrar em si mesmo um poder de mover ou mudar, do qual, a ação é a atualização. Diz-se paciente, ao contrário, àquele que tem a causa da sua modificação em outra coisa que não ele mesmo. A potência que caracteriza o paciente não é um poder operar, mas um poder tornar-se, isto é, a suscetibilidade que fará com que nele ocorra uma nova forma. A potência passiva está então em receber a forma. Em termos Aristotélicos, deve ser lançada a conta da matéria. Em segundo lugar, padecer consiste em ser movido. O paciente como tal, é por natureza, um ser mutável, caracterizado pelo movimento. (Lebrun, 2009: 12-13)

A visão religiosa sob a qual as paixões foram concebidas desde os primórdios do período medieval até o século XVII, pelo menos sob o ponto de vista do pensamento ocidental, contém em si alguns dos traços acima expostos. Além de opor as paixões ao caráter racional da natureza humana, elas sempre foram associadas à condição finita e corpórea dos homens. Como se seus corpos os colocassem necessariamente em uma posição passiva diante de certas determinações responsáveis pelos fenômenos referidos às paixões.

Foi pensando assim que certas emoções acabaram sendo atribuídas à natureza peculiar do pensamento humano. Um abrigo para desejos escusos, retraído e por vezes proibidos. Desejos que dificultavam o autocontrole. As angústias filosóficas geradas por estes fatores acabaram contaminando muitas das teorias geradas e as teorias sobre as paixões recebem, desta forma, um amplo conjunto de influências. A relevância do controle das paixões, desse ponto de vista, impõe-se constantemente na condução das teorias éticas ao longo da história da filosofia; o que se alteram, nesses estudos, são os meios pelos quais esse controle deve ser obtido.

Desde Aristóteles, é possível perceber as marcas dessa concepção de passividades das paixões. O filósofo, ao caracterizá-las entre os apetites da parte sensível, adota essa noção de oposição entre paixão e razão. Mesmo assim, a ética aristotélica propunha o controle das paixões e não sua extinção. O homem virtuoso não é aquele desprovido de paixões, mas o que se concentra no controle das forças que as integram, "o homem virtuoso deve tomar seus elementos afetivos como indispensáveis à vida humana, ele deve buscar sua justa medida, graças à qual a ação será adequada e verdadeira do ponto de vista moral ao mesmo tempo em que fica ancorada nas emoções e paixões do agente" (Zingano, 2007: 143).

Um filósofo medieval que compartilhava de uma perspectiva próxima à de Espinosa quanto ao papel das paixões na ética era Boécio. Assim como Espinosa, Boécio atribuiu a um

erro de percepção a principal face do fracasso comumente visto entre seres humanos na busca por um aprimoramento individual. Boécio concluiu que, na busca da felicidade<sup>5</sup>, encontra-se um engano trágico na forma como os humanos comumente identificam a bondade daquilo que os cercam. O comprometimento da capacidade do entendimento humano em julgar corretamente a realidade é que acaba por desviar a conduta humana nessa jornada.

A causa primeira da infelicidade está, para Boécio, assim como para Espinosa, em uma espécie de erro cognitivo. Boécio ao escrever *A Consolação da Filosofia*, enquanto aguardava o julgamento de sua sentença de morte, faz reflexões acerca da vida humana e sobre todos os tipos afetos. A conclusão do autor é de que não há nada que se possa fazer sobre as coisas pelas quais um homem é afetado diariamente. Essa incapacidade constitui necessariamente a nossa realidade. A Filosofia diz a Boécio que a sorte sempre muda e que não há motivos para surpresas quanto a isso. O consolo oferecido é sustentado unicamente pela consciência de que não existem quaisquer meios que possibilitem um controle dos acontecimentos no mundo, e o que resta é encontrar na forma de lidar com eles alguma paz. O real contentamento e a realização de uma vida feliz são sustentados nesta perspectiva pela noção de autoconhecimento e pela conformidade com os eventos no mundo. A felicidade, colocada como objetivo último da vida humana, é vista como possível apenas diante da ausência do sofrimento que certos afetos causam. Boécio quer dissociar a felicidade das causas que não possuem controle, e essa influência parece permear também o pensamento espinosista.

O que se percebe da visão negativa sobre a influência das paixões em nossa vida é que ela se deve, em boa parte, à nossa incapacidade de manter o controle sobre as ações que elas geram. Sentir dor é ruim, mas pior ainda é reagir de forma indesejada gerando mais sofrimento. Essa negatividade vem seguidamente em conjunto com consequências que aparentam ser frutos de uma ausência de deliberação, que mistifica ainda mais a percepção irracional das paixões. Algumas teorias sobre se referem a essas ações como ocorrendo em um ambiente onde não há uma eficiente, ou suficiente, reflexão sobre a verdadeira causa do que gera sofrimento ou felicidade. Neste ponto, Boécio defendia que a felicidade não pode

---

<sup>5</sup> Cf. Marlo do Nascimento (2016): “A Filosofia, que ao se personificar busca, através do diálogo, mostrar ao prisioneiro o que o mesmo parece ter esquecido: qual é a natureza humana e qual o verdadeiro fim dos homens. No segundo livro, a Filosofia visa demonstrar a Boécio qual é a verdadeira natureza da Fortuna. No terceiro livro temos que todos os homens buscam naturalmente a Felicidade. Assim, inicia-se este livro com a apresentação dos bens da Fortuna com o intuito de demonstrar porque estes não podem dar ao homem a verdadeira felicidade tão almejada. Aponta como conclusão que a verdadeira felicidade encontra-se no sumo bem que é Uno: Deus.”

estar naquilo que não se tem controle. Uma vez a filosofia de Espinosa concebendo que não há controle algum que possa ser exercido efetivamente sobre o mundo, essas duas teorias concordam que o conhecimento acerca das causas no mundo pode servir como antídoto para as paixões e seus danos.

A definição do termo 'paixão', mesmo em Espinosa, permanece marcada pelo negativo. O sofrimento e a passividade são características constantemente citadas ao lado desta noção, comumente normatizada como uma forma do ser em que o indivíduo em questão não age. Apesar de haver uma negatividade associada à constituição passional em Espinosa, o autor não lida com esse traço como algo que se constitua fora de uma natureza propriamente humana. A paixão, para Espinosa, é um afeto que envolve um conhecimento inadequado. As causas e razões pelas quais esses afetos são determinados, ao serem ignoradas pelo intelecto humano, passam a ser tratados apenas por meio de seus efeitos e consequências sem o conhecimento e o relacionamento de suas causas.

A diferença ética traçada por Espinosa é entre atividade e passividade, e não entre razão e paixão, pois a razão não (con)vence os afetos em hipótese alguma, por mais que se trate de uma ideia verdadeira. Para não sermos dominados por afetos passivos, é preciso estabelecer relações de composição – agenciamentos – com outros elementos da natureza, formando assim um corpo mais potente (Gleizer, 2005: 14)

Apesar das eventuais semelhanças, alguns autores modernos não pouparam críticas a seus antecessores. O autor da *Ética*, na introdução sobre as considerações que tem a fazer sobre os afetos, ressalta sua principal discordância das teorias anteriores: "quase todos que escreveram sobre os afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza (...) pois creem que o homem mais perturba do que segue a ordem da natureza" (E3Prefácio).

Espinosa parece negar qualquer influência sobre seu trabalho no que concerne à sua teoria dos afetos. Ao categorizar sua perspectiva com relação a natureza das coisas, ele mesmo se coloca em oposição as formas como anteriormente eram desenhados os afetos:

Quero, agora, voltar àqueles que, em vez de compreender, preferem abominar ou ridicularizar os afetos e as ações dos homens. A esses parecerá, sem dúvida, surpreendente que eu me disponha a tratar dos defeitos e das tolices dos homens segundo o método geométrico, e que queira demonstrar, por um procedimento exato, aquilo que eles não param de proclamar como algo que, além de vão, absurdo e horrendo, opõe-se à razão. Mas eis aqui o meu



raciocínio. Nada se produz na natureza que se possa atribuir um defeito próprio a ela, pois a natureza é sempre a mesma, e uma só, em toda parte, sua virtude e potência de agir. (E3Prefácio)

A crítica espinosista visa às concepções prévias que trataram as paixões e os afetos como não estando submetidos às leis que regem toda a natureza, mais ainda, como se fossem contrários a essas leis e não constituídos por elas.

Descartes, também insatisfeito com as teorias que o antecedem, abre sua obra sobre *As Paixões da Alma* com a seguinte declaração:

Não há em que melhor apareça em que são defeituosas as ciências que recebemos dos antigos do que naquilo que escreveram sobre as paixões; pois, embora seja esta uma matéria cujo conhecimento foi sempre muito procurado, e ainda que não pareça ser das mais difíceis, porquanto cada qual, sentindo-as em si próprio, não necessita tomar alhures qualquer observação para lhes descobrir a natureza, toda via o que os antigos dela ensinaram é tão pouco, e na maior parte tão pouco crível, que não posso alimentar qualquer esperança de me aproximar da verdade, se não distanciando-me dos caminhos que eles trilharam. Eis por que serei obrigado a escrever aqui como se tratasse de uma matéria que ninguém antes de mim houvesse tocado. (*As Paixões da Alma*, artigo 1; AT XI 327-328)

A rejeição dos métodos teóricos utilizados até então traz à luz a necessidade de uma nova abordagem sobre as paixões. “Os antigos” atribuíam à razão o poder e o papel de controle das paixões. Entretanto, aquilo que cura nem sempre implica uma oposição, mas podem evidenciar uma diferenciação em relação aos poderes ou capacidades destes aspectos. É a refutação desta visão polarizada que parece ser um dos objetivos que nasce com a filosofia moderna. Corrigir e adequar as teorias sobre as paixões é uma das metas em comum entre os autores deste período.

A evolução teórica que cerca a ciência no século XVII se reflete diretamente no conhecimento que se tem da composição própria da natureza humana. É diante deste novo olhar que as diretrizes sobre o poder dos afetos, assim como os critérios de distinção entre eles se altera, colocando em questionamento o que determina um afeto a ser bom ou mau, dimensionando assim as suas vias de controle.

A concepção espinosista, como veremos, traz uma nova visão sobre emoções e paixões em geral, reposicionando-os em relação à racionalidade e a dicotomia atividade/passividade. A forma como o autor moderno se coloca diante destas e outras questões é capaz de reestruturar o percurso pelo qual ocorre no entendimento humano a

efetivação e desenvolvimento destes afetos. Nesta perspectiva, as paixões estão fundadas em questões epistemológicas e metafísicas, sua passividade envolvendo um erro de interpretação acerca da realidade. A inadequação que envolvem compete a uma característica da natureza humana e de suas especificidades. As limitações cognitivas dos seres humanos estabelecidas pela teoria demonstrada pela *Ética* estão associadas à infinita cadeia de causas finitas que interferem na maneira como percebemos o mundo. Uma das vantagens dessa compreensão espinosista será a possibilidade de mostrar que ser passional está associado também ao esforço de autopreservação. O conhecimento adequado das relações causais entre as coisas no mundo é a ferramenta humana que traz consigo a possibilidade de uma compreensão da natureza capaz de dissipar a passividade e a inadequação das paixões, deixando lugar apenas para que a racionalidade se exerça plenamente e afetivamente.

### 1.1 A PERSPECTIVA MODERNA DAS PAIXÕES NO SÉCULO XVII

Os estudos envolvendo as paixões ao longo do século XVII foram calcados, em sua maioria, no reconhecimento e na análise das paixões como uma reação interna a coisas que afetam externamente um indivíduo. Ao separar essas duas perspectivas, interna e externa<sup>6</sup>, torna-se necessário que se explique a diferenciação e a relação entre aspectos do pensamento que são relativos a uma consciência subjetiva e os que lhe são exteriores (que afetam o corpo, por exemplo). Essa abordagem supõe também uma espécie de enfrentamento com o mundo, cujos dados fornecidos pelos sentidos tornam-se problemáticos. Por mais incertas que sejam consideradas as percepções sensíveis<sup>7</sup>, ainda assim, as teorias sobre os sentimentos gerados por fatores externos tomam forma. Uma abordagem sobre os homens que os toma como (re)agindo sempre em vista algum fim<sup>8</sup>.

Considerando esses aspectos de maneira individual, é possível reconhecer em cada ser humano uma série inumerável de causas e ações que possuem em sua origem em aspectos como esses. Os afetos e as paixões envolvem paradigmas que revelam conflitos morais entre o querer e o dever. Convenções sociais também entram no plano de controle das paixões e isso

---

<sup>6</sup> Tal perspectiva é aqui considerada devido ao uso do próprio Espinoza dessas noções. P.ex.: “Digo que agimos quando em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada”. Cf. E3D2.

<sup>7</sup> Nas *Meditações*, Descartes abre o seu raciocínio perante a dúvida sobre a efetividade dos dados sensíveis, assim como o caráter verdadeiro destas impressões. Tal teoria, devido a sua ampla influência, permeia os trabalhos desenvolvidos neste período.

<sup>8</sup> Sobre o debate acerca da presença ou não de uma perspectiva teleológica na *Ética*, ver: Marcos André Gleizer (2006).

tudo reverbera na necessidade de uma adequação entre percepção e vontade, entre um instinto naturalmente reconhecido e convenções estabelecidas socialmente.

Mesmo diante da dissolução de estereótipos morais ao longo da história, permanecem vigentes questões que se perpetuam nos estudos sobre as paixões e que pretendem abrandar seus resultados negativos tomados particularmente. Na idade moderna, assim como em períodos anteriores, são nas ações geradas neste processo que identificamos os conceitos-chave mobilizados em uma teoria das paixões. Admiração, desejo, tristeza, alegria, amor e ódio são classificados de acordo com suas ocorrências e constituem o quadro conceitual básico das teorias sobre o assunto neste período. Como dito, as análises encontradas sobre as paixões no século XVII são geralmente feitas sob o ponto de vista de um processo composto, que parte do contato com algo externo ou alguma representação, em direção a uma resposta que varia de acordo com as formas de estímulos, capacidades de entendimento, capacidades de movimento e circunstâncias.

Outra característica do período é a definição de esquemas para classificar os afetos em geral. Essa prática é recorrente entre os principais autores da época. Descartes, Espinosa e Hobbes, por exemplo, identificam em suas obras afetos ou paixões primitivas, a partir das quais concebem os principais afetos da experiência humana. Com base nessas classificações, é possível perceber os critérios para a formulação teórica destes processos.

## 1.2 CLASSIFICAÇÃO E A CONEXÃO COM A SENSIBILIDADE

Esses quadros conceituais classificatórios revelam a composição dos afetos considerados sob a perspectiva de suas origens. As raízes destes afetos, assim como os métodos pelos quais é possível que se avalie a forma como eles se organizam internamente, revelam características essenciais de alguns autores. Na aplicabilidade dos conceitos que se integram nas definições dos afetos é possível entender a face prática de algumas destas teorias. O sentido geral que se atribui a alguns afetos é explicitado nas listas que definem suas naturezas. Por isso, é importante que se contemple ao menos uma pequena parte destas classificações.

### *Descartes*

Descartes define as paixões como “percepções, sentimentos ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum

movimento dos espíritos” (*Paixões da Alma*, art. 27). A explicação oferecida pelo autor qualifica as paixões como vigentes tanto na forma de constituição da alma quanto do corpo humano, e não parece contemplar ainda uma segregação entre aspectos físicos e mentais. As paixões aqui são colocadas como mudanças na alma, cujas causas são os objetos conhecidos pelo corpo. De acordo com Descartes, não há outros pensamentos se não as paixões capazes de atingir a alma tão intensamente. A maneira subjetiva de tratamento das paixões instaura uma teoria construída também sobre aspectos íntimos de percepção.

Na teoria das paixões cartesiana, o afeto primitivo identificado é a admiração<sup>9</sup>, marcada pela ausência de todo e qualquer tipo de valoração relativamente ao objeto percebido. Um tipo de sentimento que tem como causa a representação de algo cujo valor ainda não foi determinado. Essa paixão é descrita como responsável por causar frequentemente as reações de surpresa ou espanto, por estar associada a algo, em certo sentido, ainda desconhecido, não havendo nenhuma avaliação prévia sobre as chances de esse objeto trazer prazer, dor ou mesmo nenhum dos dois.

Uma vez representado o valor desse objeto, surge o amor ou o ódio (art. 56). Esses são os modos de sentir responsáveis pela origem do esforço que irá proceder tal avaliação. Um esforço que será concentrado em aproximar ou afastar o objeto em questão. A felicidade e a tristeza na classificação cartesiana se referem ao sucesso ou não dos empreendimentos gerados pelo amor e o ódio. O gozo do bem é a alegria<sup>10</sup>, e o produto do mal, a tristeza.

A classificação cartesiana prossegue orientada pelo princípio avaliativo, passando a considerar a realização ou não de um desejo, que foi previamente estabelecido de acordo com uma determinação do bem ou mal conforme deferido pela experiência deste afeto. A natureza do esforço empreendido na busca da satisfação desse desejo não é especificada pelo autor, porém o conceito de ação é igualado aqui, ao conceito de paixão: "o que é paixão em relação a um sujeito é sempre ação qualquer outro respeito"<sup>11</sup>. A forma de considerar as ações e paixões é a mesma, só que "chamam uma paixão com relação ao sujeito a quem acontece e ação com respeito aquele que faz com que aconteça". É uma diferença de referência aos sujeitos envolvidos na sentença e não dos fenômenos que estão sendo descritos.

---

<sup>9</sup> Cf. *As Paixões da Alma*. Artigo 53: "Quando o primeiro contato com algum objeto nos surpreende, e quando nós o julgamos novo ou muito diferente, isso nos leva a admirá-lo."

<sup>10</sup> *As Paixões da Alma*. Artigo 91.

<sup>11</sup> Cf. *As Paixões da Alma*. Artigo 1: "Embora o agente e o paciente sejam amiúde muito diferentes, a ação e a paixão não deixam de ser sempre uma mesma coisa com dois nomes."

A relação das paixões com a percepção sensível é reconhecida na obra cartesiana desde a abertura de seu tratado sobre as paixões da alma, com uma série de explicações físicas e biológicas sobre o sistema de funcionamento do corpo humano, Descartes avalia e descreve minuciosamente o que acredita ser o funcionamento e os meios físicos pelos quais o corpo humano é afetado<sup>12</sup>. A forma que o autor das *Meditações* encontra para descrever a troca de informações entre mente e corpo será mais bem apresentada adiante neste trabalho. Aqui, é importante que fique visível neste momento que a origem das sensações de todos os tipos de afetos e paixões encontra-se, para Descartes, associada a uma causa que tem como origem um estado do corpo. A sensibilidade é a causa direta e tem as paixões como resultante.

Além da divergência quanto a estrutura destas ocorrências, como veremos a seguir, a identificação entre ação e paixão é o principal desacordo entre as teorias cartesianas e espinosistas sobre a constituição da afetividade humana. O principal efeito de todas as paixões nos homens relatado pelo autor das *Meditações* "é que incitam e dispõem a sua alma a querer as coisas para as quais lhes preparam os corpos; de sorte que o sentimento de medo incita a fugir, o da audácia a querer combater e assim por diante" (*Paixões da Alma*, art. 40). Enquanto de acordo com a percepção espinosista, além de os eventos entre aspectos corpóreos e mentais não possuírem nenhuma relação de troca, o efeito principal das paixões incide sobre a constituição do intelecto humano.

### *Hobbes*

Na classificação hobbesiana, assim como na espinosista, as paixões trazem são caracterizadas segundo sua positividade ou negatividade em relação ao indivíduo. No *Leviatã*, Hobbes mantém a noção de que as paixões pertencem a todos os homens da mesma maneira, apesar de poderem ser descritas diferentemente diante de objetos distintos. Assim como Espinosa, que ao descrever a constituição de alguns afetos, o faz sem ter uma determinação acerca do indivíduo que é afetado, Hobbes também se refere às paixões como a "origem interna dos movimentos" (*Leviatã*, cap. 6), nomeando o esforço pelo qual um indivíduo busca aquilo que o afeta. Na teoria espinosista, essa origem interna de movimento é descrita pelo *conatus*, um conceito central desta obra que também será analisado mais de perto no próximo capítulo. O que se pode garantir agora é que esse princípio interno de movimento também está na definição do conceito de afeto de Espinosa e diz respeito tanto a um impulso da mente

---

<sup>12</sup> Cf. *As Paixões da Alma*. Artigo. 7 a 17.

quanto do corpo, o que difere da definição encontrada em Hobbes, na qual as paixões respondem exclusivamente por impulsos enquanto concebidos corporalmente. Segundo Hobbes, é em um impulso gerador de ações que estão localizadas as paixões. Elas são exatamente esse início originário do movimento. Um movimento que tem como causa um objeto externo, sobre o qual há uma busca ou repulsa.

No *Leviatã*, Hobbes também apresenta uma estrutura semelhante de afetos no qual os órgãos sensíveis do corpo são os responsáveis diretos por determinadas sensações. Posteriormente em uma ordem processual, estas são avaliadas e geram, assim, desejo ou aversão<sup>13</sup>. No entanto, a realidade materialista do autor restringe a esses critérios a existência das paixões.

Há nos animais dois tipos de *movimento* que lhes são peculiares. Um deles se chama *vital*; começa com a geração e continuação sem interrupção durante toda vida. Deste tipo são a *circulação do sangue*, a *pulsão*, a *respiração*, a *digestão*, a *nutrição*, etc. Para estes movimentos não é necessária a ajuda da imaginação. Os outros tipos de movimentos, também chamados *movimentos voluntários*, como *andar*, *falar*, *mover* qualquer dos membros, da maneira que imaginamos em nossa mente. A sensação é o movimento provocado nos órgãos e partes inferiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos e etc. Dado que andar, falar e os outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior (...). Estes pequenos inícios de movimento, no interior do corpo do homem, chamam-se geralmente ESFORÇO. (...) Aquilo que os homens desejam se diz também que AMAM, e ODEIAM aquelas pelas quais tem aversão. (*Leviatã*, capítulo 5 [23] e [24])

Hobbes considera que o aprimoramento da capacidade de controlar as paixões envolve o controle das ações negativas ou prejudiciais que elas podem gerar. Como Hobbes mantém seu foco em uma análise política dos homens e a maioria de suas obras é constituída sob esse aspecto, para uma melhor compreensão dessa classificação vejamos a aplicabilidade desta em seu trabalho político.

Em um estudo sobre a natureza política do homem, o autor identifica um motivo político para a necessidade do controle das ações causadas pelas paixões. Nesta teoria, criada sobre uma estrutura primitiva do homem e da sociedade, Hobbes afirma que um homem em

---

<sup>13</sup> Cf. *Leviatã*. Capítulo 6 [23]: “Este esforço que vai na direção de algo que o causa, chama-se apetite ou desejo, sendo o segundo o nome mais geral, e o primeiro frequentemente limitado a significar o desejo de alimento, nomeadamente fome e sede. Quando o esforço vai na direção contrária de alguma coisa, chama-se geralmente aversão.”

estado natural possui paixões específicas que o lideram em uma existência antes mesmo da instituição de um governo. Nesta leitura, o homem em seu estado natural, sem ter que lidar com as ameaças ou vantagens do convívio em sociedade, deseja preservar o seu bem mais precioso, a sua liberdade individual. Apesar de parecer inofensivo, esse desejo traz consigo uma resultante não muito favorável a vida em sociedade, ele vem sempre acompanhado de um desejo de domínio sobre os demais. O que ocorre diante deste quadro é o que Hobbes chama de uma guerra de todos contra todos. Um cenário onde todos são tomados por esses afetos e a guerra geral sendo a única perspectiva possível. É devido a isso que, dentro de um regime contratualista, o homem deve renunciar certos bens para garantir uma vida sem guerra. A renúncia desse desejo de liberdade torna-se essencial. Desta forma, é possível dizer que o controle das ações geradas por essa paixão específica é se faz necessário, dentro desta teoria, para que um estado de paz seja possível.

### *Espinosa*

Nesta doutrina estruturada na *Ética* por Espinosa é possível perceber que tanto a classificação, quanto a ordem destes fatores se alteram, trazendo as especificidades deste modelo teórico. Tanto por razões ontológicas, quanto de classificação, a ordem utilizada por Espinosa para explicar a ocorrência das paixões é quase que inversa da definida por Descartes. Na *Ética*, Espinosa considera como afetos primitivos a alegria e a tristeza, que na estrutura cartesiana encontram-se como em última posição.

Não obstante, é de grande importância que se atente para uma alteração específica do vocabulário espinosista. O termo ‘paixão’ aparece unicamente quando se trata de um afeto associado a uma ideia inadequada. Tal descrição se faz presente devido à estrutura epistemológica descrita por Espinosa em três gêneros de conhecimento, sendo o primeiro deles o único associado a uma faculdade sensível. Nesta teoria o que temos é que “afetos são as afecções do corpo pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, e ao mesmo tempo as ideias destas afecções” (E3D1 expl.). Sem entrarmos aqui, ainda, em uma discussão sobre a constituição mente e corpo que encontramos nesta teoria, é importante destacar a específica diferença imposta pelo autor entre os termos por ele utilizados. Paixão, para Espinosa, é sempre associada a uma ideia inadequada das afecções, corporais ou não (E3 Def. Geral dos Afetos). Por isso, enquanto a referência for a obra espinosista, o termo ‘paixão’ irá

designar esse tipo de afeto, o que não impede ainda assim a existência de afetos de outra natureza.

O conceito de potência de agir é uma das noções centrais dos estudos espinosistas sobre a afetividade humana. Essa potência se refere ao caráter individual da alma e do corpo humano e se altera de acordo com a adequação ou não da ideia que os afeta. É ao redor desse conceito que a teoria toda é desenvolvida e é sobre a sua composição também que este trabalho está sendo desenvolvido. A potência de agir é o que se altera positiva ou negativamente dando origem a qualificação dos afetos (E3D3). Porém, nem toda potência de agir implica em uma ação propriamente dita de acordo como Espinosa emprega essas noções, que serão melhores expostas aqui no próximo capítulo.

Ainda segundo Espinosa, um afeto que aumenta a potência de agir de um indivíduo é identificado como alegria e um afeto que diminui essa mesma potência é chamado de tristeza (E3P11 esc). O que aumenta a potência de agir é bom, e o que causa sua diminuição é mau (E3P9esc e E4Pref). Apesar de Espinosa reconhecer a existência de um sentimento como a indiferença, onde há uma ausência de adequação de valores, a maioria dos afetos por ele descritos já tem uma forma direta de avaliação positiva ou negativa. A alegria e a tristeza emergem no momento do contato, de acordo com um aumento ou diminuição na potência de agir do indivíduo afetado. Sendo assim, as paixões não são mais algo desconhecido pertencentes a uma natureza estranha, mas sim uma reação intrinsecamente humana que visa o seu bem-estar e autopreservação, ditando de certa forma importantes estatutos sociais ao longo da história.

Um dos objetos centrais do estudo espinosista é a necessidade de um combate aos afetos dos quais a mente não é causa adequada e que diminuem a potência de agir de um indivíduo. Em uma primeira análise, Espinosa descreve algo como se o entendimento humano fosse enganado por falsa sensação de saber. Esse intelecto de posse de uma determinada explicação sobre algo, se contenta com essa ideia, o que faz com que ele desista de procurar por uma causa verdadeira para a elucidação de certos eventos. Todavia, aquele que se esforça por conhecer as coisas de acordo com suas causas, ou seja, por conhecê-las verdadeiramente, terá, segundo Espinosa, um entendimento diferente das coisas pelas quais ele é afetado. Com essa diferenciação é possível perceber que alguns dos afetos que alteram a potência de agir o intelecto conhece adequadamente, outros não. Os afetos, assim como tudo na natureza,



admitem causas precisas que permitem a sua compreensão plena pela mente humana<sup>14</sup>, resta a esse último esforçar-se nesta busca.

Embora a metafísica, a epistemologia e física de Espinosa sejam cartesianas em muitos aspectos. Assim como Hobbes, ele concebe os seres humanos como mecanismos na natureza que são motivados pela autopreservação e pela vantagem individual, e que, pelo emprego mútuo da razão, podem melhorar seu modo de vida. O objetivo de Hobbes, porém, é mostrar que os seres humanos satisfazem melhor seus apetites pela instituição de restrições políticas e sociais mútuas sobre suas paixões e, ainda assim, maximizam suas chances de ter uma vida relativamente longa e agradável. O objetivo de Espinosa, embora abranja o de Hobbes, é muito mais ambicioso: trata-se de mostrar aos seres humanos como alcançar um modo de vida que transcenda em ampla medida apetites transitórios e que tenha como conseqüências naturais o controle autônomo sobre as paixões e a participação na beatitude eterna<sup>15</sup>. (Garrett, 2011: 334; minha tradução)

### *Conclusão*

É possível reconhecer nestas teorias brevemente expostas um interesse comum pelo controle dos efeitos das paixões. Independentemente de quais são as razões para se fazer isso, o ponto de onde esses autores partem é justamente da investigação sobre como fugir de certos efeitos indesejados que as paixões podem trazer consigo. Primeiramente a constatação é de que existem malefícios e benefícios em potencial; em segundo lugar, e não menos importante, a conclusão a que se chega é de que não existe a possibilidade de defesa contra algo do qual não se tem um conhecimento minimamente adequado. Pode se dizer que é desta maneira que nascem a maior parte dos estudos sobre as paixões no período, em uma busca sobre como extrair delas apenas seus benefícios e evitar suas possíveis conseqüências negativas.

Parece óbvio, porém, que a resposta a estas questões não surge tão facilmente quanto tal necessidade. Como na maioria das definições encontradas, as paixões são causadas por objetos externos, é nesse ponto que reside o comprometimento sobre as formas pelas quais algo é identificado como bom ou mal. Por isso, um estudo sobre a compreensão desse mecanismo de apreensão pode ser colaborativo. Por mais que possa ser reconhecida como uma capacidade reflexiva e subjetiva, a paixão, ou os afetos em geral, são sempre gerados por

---

<sup>14</sup> Cf. E3 Prefácio: "Os afetos de ódio, ira, inveja, etc., considerados em si mesmos, seguem da mesma necessidade e virtude da natureza que as demais coisas singulares, e admitem, portanto, causas certas pelas quais são entendidos, e possuem propriedades tão dignas de conhecimento quanto as propriedades de qualquer outra coisa cuja só contemplação nos deleita".

<sup>15</sup> Para um belo e acessível tratamento da relação de Espinoza tanto com Descartes, quanto com Hobbes, ver Curley, 1998 (*apud* Garrett, em nota).

objetos tidos como externos ao intelecto humano, e os meios pelos quais esse contato se efetiva devem ser devidamente esclarecidos, para que se avaliem de modo integral as condições judicativas envolvidas nesta realidade.

### 1.3 O VALOR DAS PAIXÕES

Uma característica constitutiva das paixões, que pode também ser alvo de discordância entre as teorias, é com relação a seu conteúdo valorativo e os meios pelos quais isso é estabelecido. Sendo a valoração de aspectos e circunstâncias externas um dos principais fatores de motivação de um sujeito, é importante esclarecer as formas de interpretações oferecidas por estes filósofos.

Neste ponto, temos duas hipóteses que podem ser usadas como formas de interpretar estes valores relacionados subjetivamente: ou bem esses sentimentos são bons em si mesmos, como um objeto e sem relação com quem os sente; ou bem eles devem ser valorados de acordo com o agente, ou seja, o que é bom é o que causa prazer e é ruim o que causa dor. De acordo com a primeira perspectiva, um sentimento de vingança, p.ex., pode ser visto positivamente devido a sua capacidade de proporcionar prazer àquele que o sente. Enquanto para o segundo tipo de valoração, a vingança, por ser um sentimento baseado no ódio e que visa algum prejuízo, não poderá ser avaliado de maneira positiva. Essa é uma característica que, particularmente, possui acentuados pontos de discordância entre alguns autores modernos. Enquanto Descartes diz que amamos algo porque esse algo nos faz bem<sup>16</sup>, Espinosa afirma que uma coisa faz bem e é buscada por um indivíduo porque ele a ama<sup>17</sup>. É possível desta forma perceber que a concepção de bem e mal vem agregada em cada teoria de uma maneira específica. Descartes afirma na conclusão final de seu livro sobre *As Paixões da Alma*, que as paixões, são todas boas por natureza:

E agora que conhecemos todas (as paixões), temos muito menos motivos de as temer do que tínhamos antes; pois verificamos que são todas boas por natureza e que só devemos evitar o seu mau uso e excessos, contra os quais os remédios que expliquei poderiam bastar, se cada um tivesse cuidado bastante

---

<sup>16</sup> Cf. Descartes. *As Paixões da Alma*, Artigo 79: "O amor é uma emoção da alma causada pelo movimento dos espíritos que a incita a unir-se voluntariamente aos objetos que lhe parecem convenientes".

<sup>17</sup> Cf. E3P13 escólio: "Aquele que ama esforça-se necessariamente por ter presente e conservar aquilo que ama".

para praticá-los. (Artigo 211).

Nesse caso, é devido à forma como elas surgem, e por seu caráter motivacional, que ele não as classifica negativamente. O que acaba por tornar uma paixão prejudicial neste caso é justamente o uso que se faz dela. O valor das paixões cartesianas, é, em si, é positivo. O que move é sempre positivo, o que parece de avaliação negativa é a direção a ser tomada por esse movimento. Aqui temos mais um entre outros pontos de discórdia entre Descartes e Espinosa. A relatividade imposta pelo autor da *Ética* não permite que tal generalização possa ser feita sem que se tenha algum prejuízo. Assim como os valores espinosistas, que só existem quando referidos a alguém, as paixões compartilham desta mesma característica, buscando assim sempre uma mesma referência em seu sentido. Na *Ética*, tais valores são identificados de acordo com o efeito que produzem na potência de agir de um indivíduo, esse efeito pode ser positivo, funcionando como motivador; ou negativo, restringindo uma referida ação.

Não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa. (E3P9esc.)

É em concordância com o desejo, que algo será avaliado positiva ou negativamente. O que Espinosa faz é destacar, diante dessa constituição da passionalidade humana, que nem sempre a habilidade em reconhecer de forma correta aquilo que faz bem e mal é exercida com sucesso. Por vezes, o que ocorre é a crença de que algo faz bem, sem que se tenha o conhecimento da verdadeira causa desse bem-estar. Aqui entra o tipo de conhecimento pretendido por Espinosa, descrito como aquele que emerge da capacidade de identificar corretamente todas as características e razões pelas quais algo afeta positiva ou negativamente um indivíduo que se conhece. Esse modo superior identificado por Espinosa por conhecimento intuitivo é a via direta do conhecimento de Deus e da natureza, e oferece, por essa perspectiva, uma forma verdadeira de entendimento do mundo e da relação causal das coisas. Esse entendimento tem a capacidade de livrar a alma humana de uma passividade gerada pela ausência de conhecimento, sendo possível afirmar que a arma oferecida por Espinosa contra a passividade de alguns sentimentos é também o que ele identifica como racionalidade. É a razão quem exerce esse papel, que mesmo de forma fracionada esclarece algumas das relações causais entre as coisas no mundo, mesmo que ainda não esteja disponível neste intelecto um entendimento completo, ou mais abrangente. Quando se

reconhece no mundo a real ligação causal entre as coisas, se entende a necessidade destes eventos e com isso ocorre a compreensão de que o sofrimento por estas causas é em vão, o conhecimento de certa forma, e em casos específicos, é capaz de dissipar o sofrimento.

Quanto à questão sobre os valores das coisas no mundo, Hobbes compartilha de certa forma, a visão espinosista. Em uma teoria onde o autor defende que todo objeto do desejo humano é bom e os que causam aversão são maus, os valores são diretamente determinados de uma perspectiva subjetiva, uma avaliação individual da origem do prazer e da causa da dor. Assim como a dor só aflige aquele que sente, o bom e o mal só podem ser determinados com relação ao indivíduo. Hobbes inclusive se compromete com a afirmação de que não faz sentido o uso das palavras ‘bom’ e ‘mau’ sem que estejam relacionados às pessoas que as enunciam:

Seja qual for o objeto do desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele que cada um chama de bom; ao objeto do seu ódio e aversão chama mau. Pois as palavras: “bom” e “mau” são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem nenhuma regra do bem e do mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um. (*Leviatã*, capítulo 6. [24])

Além dessa descrição, Hobbes ainda se compromete com a afirmação de que toda paixão possui um caráter motivacional. Caráter responsável primordialmente pela origem de movimento nas ações humanas. A origem interna das moções voluntárias, ou paixões como são comumente chamadas, existem tanto nos homens quanto nos animais e repercutem “as chamadas vitais que começam no momento em que um ser é gerado e o acompanham por toda a sua existência” (*idem* [23]).

Para Espinosa, a forma com que as paixões interferem na potência de agir, vai além de um aspecto motivacional aplicado ou analisado apenas sob seu aspecto extenso ou de movimento. As implicações que constituem a essência da teoria espinosista sobre a afetividade envolvem fundamentalmente questões sobre a noção de potência de agir, que requerem algumas considerações teóricas sobre os fundamentos metafísicos da teoria, antes de serem devidamente expostas. Entender a amplitude que se aplica a esta teoria afetiva depende necessariamente da compreensão sobre o sistema conceitual no qual o ser que sente está inserido. A noção, ou o uso que fazemos do termo consciência, por exemplo, pode ser aproximado de uma referência feita à uma forma de experiência específica, onde presenciamos algo que resulta de nossas percepções, da qual nós mesmos somos a causa. Por

isso, o aparato metafísico desta teoria precisa ser primeiramente exposto, para que se esclareçam as relações que pertencem a esses termos.

Como visto até aqui, há uma relação primordial entre os conceitos de corpo e mente, assim como as formas de ação e de entendimento que devem ser estabelecidos para que se estruture uma teoria que pretenda explicar os afetos humanos. Conforme as teorias vigentes nesta época, como resultado de uma rejeição a certos paradigmas religiosos e filosóficos, os conceitos de paixão e razão não são mais pensados exclusivamente por oposição. O que se reflete nas pesquisas sobre os diferentes tipos de relações entre esses conceitos, acaba por determinar a classificação e o funcionamento destes afetos. Na teoria espinosista, que por sua vez avança em direção a um campo metafísico da constituição humana ao investigar essas questões, será o tema do próximo capítulo. Onde se pretende expor como a amplitude teórica da composição dos afetos envolve de maneira central certas noções sobre a estrutura da natureza humana.

## CAPÍTULO 2: OS FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DA TEORIA DOS AFETOS EM ESPINOZA

Em se tratando de uma investigação que pretende compreender as noções que são mobilizadas pela teoria dos afetos em Espinosa, é de grande utilidade que se caracterize inicialmente a forma como o autor concebe esse estatuto ontológico. As definições dos afetos, encontradas na teoria espinosista, somente são introduzidas após a fundação desse estatuto e todas as referências que se aplicam posteriormente à afetividade humana ocorrem direta ou indiretamente em sua consequência.

### 2.1 A NATUREZA HUMANA: MENTE E CORPO

A compreensão da natureza humana em termos de mente e corpo na *Ética* envolve o entendimento dos atributos<sup>18</sup> pensamento e extensão: mente e corpo são modos desses atributos distintos de uma substância que é única e, nessa medida, ambos devem ser entendidos segundo sua relação com essa substância e sob os atributos de que são modos. Uma excelente descrição sobre como pode ser entendida a conjectura desenhada por estes termos é feita por Jonathan Bennett na seguinte passagem sobre o que **parece** ser de "a estranha definição de atributo":

O delineamento geral de como as coisas vão na *Ética* parece indicar que os itens que são predicáveis da substância única se dividem nos atributos, que são os básicos, e os modos, que são todo o restante. Por exemplo, chamar uma coisa de "quadrada" é dizer que ela é extensa e; chamar uma coisa de "medrosa" é dizer que ela é pensante... mas chamar uma coisa de "extensa" ou "pensante" não é atribuir a ela alguma espécie de gênero ainda mais amplo; não há gêneros mais amplos. (Bennett, 2011: 119)

Logo após, Bennett conclui com a afirmação de que a função dos atributos é tornar inteligíveis modos da substância ao intelecto humano, "como se os modos fossem palavras escritas num roteiro que o intelecto não consegue ler, e os atributos tornam a mensagem dos modos inteligível ao intelecto lendo as palavras em voz alta, expressando-as" (*idem*). Nestes termos, mente e corpo seriam "as palavras ditas em voz alta" da leitura feita de acordo com as

---

<sup>18</sup> E1P10 Demonstração: "O atributo é aquilo que, da substância, o intelecto percebe como constituindo sua essência. Portanto, o atributo deve ser concebido por si mesmo".

capacidades dispostas pelo intelecto do roteiro ininteligível, retratado, consecutivamente, pelo pensamento e pela extensão.

A mente é o modo do atributo pensamento, assim como o corpo é o modo daquilo que o intelecto percebe como extensão na essência da substância. A mente é um modo do pensamento e o corpo um modo da extensão. Quanto nos referimos a Deus ou à Natureza, diz-se igualmente que ela "possui uma essência que é igual e alternativamente expressa pelos atributos infinitos do Pensamento e da Extensão" (Wilson, 2011:124). Essa forma de imanência da substância reflete diretamente na composição da mente humana e do entendimento divino. Através deste mesmo esquema é determinada a relação da mente humana com o intelecto divino<sup>19</sup>. A mente humana exprime de modo certo e determinado a essência de Deus enquanto pensamento, é um modo finito do pensamento divino existente em ato na duração, sendo constituída primeiramente pela ideia de uma coisa singular também existente em ato<sup>20</sup>. Essa coisa singular é o corpo humano (E2P13). A mente humana é uma ideia (no intelecto de Deus) cujo objeto correspondente é o corpo humano. Esse corpo, por sua vez, é um modo da extensão finito e existente na duração.

Essa concepção da natureza humana implica que mente e corpo são, em certo sentido, **uma e a mesma coisa**, tendo em vista o que é estabelecido por Espinosa em E2P7, em particular no escólio:

Tudo o que pode ser percebido por um intelecto infinito com constituindo a essência de uma substância pertence a uma única substância apenas e, conseqüentemente, a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro. Assim, também um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e a mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras[...]. Assim, quer concebamos a natureza sob o atributo da extensão, quer sob o atributo do pensamento, encontraremos uma só e mesma ordem, ou seja, uma só e mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguindo-se umas das outras. (E2P7 esc).

Tal concepção determina um traço definitivo da afetividade humana: a impossibilidade de que haja relações causais entre esses dois atributos: "Nem o corpo pode determinar a alma a pensar, nem a alma determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa (se acaso existe outra coisa)" (E3P2).

---

<sup>19</sup> Cf. E2P11c: "*A mente humana é parte do intelecto infinito de Deus*".

<sup>20</sup> Cf. E2P11dem.

A constituição humana, nesta teoria, compõe um quadro específico que não admite quaisquer tipos de interação ou mediação entre mente e o corpo. Os atributos pensamento e extensão, ainda que sejam associados por uma certa relação de identidade, na medida em que expressam a essência de uma mesma substância, não podem interpor-se um ao outro. Nenhuma mensagem motora pode ser "transmitida" ao pensamento e nenhum pensamento pode ser agente causal de algo na extensão. Assim como Gleizer menciona na passagem acima, neste sistema encontramos uma teoria contrária ao que foi sustentado por Descartes. Espinosa não aceita a tese de que ideias podem causar movimento nos corpos e vice-versa. No entanto, essa teoria afetiva, independentemente deste limite, deve manter um compromisso em contemplar questões práticas que expliquem a afetividade humana. Lidando com a impossibilidade de que uma forma de pensar modifique ou seja modificada por corpos, mesmo que seja o nosso próprio corpo.

Essa árdua tarefa pode ser melhor exposta diante de uma comparação com a célebre concepção dualista de Descartes. O contraste desta teoria com o dualismo substancial cartesiano é o tema da próxima seção deste trabalho. Em seguida, serão retomados os dois aspectos da concepção espinosista da natureza humana: mente e corpo são modos de atributos distintos de uma só substância (E2P7), a mente é a ideia do corpo (E2P13).

### 2.1.1. Breve comparação com Descartes.

Para que se relacionem os traços que compõem a natureza humana, o esforço empreendido deve ser igualmente comprometido com as formas entendimento, com as formas de ser e com a aplicabilidade desse discurso sobre os diferentes aspectos desta realidade. São dois os tipos de naturezas que devem ser destacados nesta composição: a natureza mental e a natureza física das coisas no mundo. Os eventos que se relacionam a cada uma destas naturezas possuem características distintas a serem destacadas e adequadamente compreendidas, assim como a relação entre essas duas formas. Devido à forma como Espinosa dedica pelo menos uma passagem<sup>21</sup> da *Ética* ao exercício de comentar o que ele julga ser um erro da teoria cartesiana quanto à possibilidade de interação e controle da alma sobre o corpo, é interessante considerar aqui a estratégia de tal exposição.

Existem afetos que têm origem em coisas externas ao pensamento humano, e ainda que não sejam exclusivos, são esses os afetos que apresentam maior nocividade ao projeto

---

<sup>21</sup> E3 Prefácio



ético de Espinosa. O erro de Descartes, nesta questão, teria sido conceber equivocadamente as relações mente e corpo e considerar total a potência da alma sobre esses tipos de afetos:

É verdade, que o mui celebrado Descartes, embora também acreditasse que a mente tem um poder absoluto sobre suas próprias ações, tentou aplicadamente, entretanto, explicar os afetos humanos por suas causas primeiras e mostrar, ao mesmo tempo, a via pela qual a mente pode ter um poder absoluto sobre os afetos (E3 Prefácio; G II, 137-138)

Segundo Chantal Jaquet (2013), o início do que autora chama de "ruptura" entre os dois filósofos se dá nesta passagem da *Ética*. Tal divergência reside na determinação das causas primeiras das paixões e dos afetos. Para Espinosa, "Ninguém [...] determinou a natureza e força dos afetos nem, por outro lado, que poder tem a mente para regulá-lo." (E3Prefácio), nem mesmo Descartes.

O conjunto de ações cartesianas que envolvem a alma e o corpo aceita a possibilidade de interação entre duas substâncias distintas, o que para Espinosa é absurdo<sup>22</sup>.

Enfim, noto que, como de todos os movimentos que se verificam na parte do cérebro do qual o espírito recebe imediatamente a impressão, cada um causa apenas um certo sentimento, nada se pode desejar nem imaginar nisso de melhor, senão que esse movimento faça o espírito sentir. (Descartes, *Meditações*, Sexta Meditação, par. 36)

A tese cartesiana da interação entre duas substâncias imputa à uma glândula situada no meio da parte mais interior do cérebro<sup>23</sup> a função de unir e ligar, o que para ele são duas substâncias, pensamento e extensão. Porém, essa afirmação não é aceita pelo autor da *Ética*, que, imergido em sua perspectiva monista, o fato de tal glândula ser composta por propriedades extensas impossibilitaria que tal 'troca' fosse efetivada. De alguma forma, seria preciso conceber a glândula pineal como sendo composta de pensamento e extensão e que de alguma maneira ela tivesse o poder de tornar o que extenso em pensamento, trazer a forma extensa algo que existe apenas como pensamento. O problema desta visão estaria no emprego análogo do conceito de substância, que se aplica tanto a Deus quanto às "suas criaturas":

---

<sup>22</sup> E1P14: "Deus é um ente absolutamente infinito, do qual nenhum atributo que exprima a essência de uma substância pode ser negado, e como ele existe necessariamente (pela prop.11), se existisse alguma substância além de Deus, ela deveria ser explicada por algum atributo de Deus, e existiriam, assim, duas substâncias de mesmo atributo, o que (pela prop.5: "não podem existir, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza ou atributo"), é absurdo.

<sup>23</sup> Cf. *As Paixões da Alma*, Artigo 31.

Na *Ética I*, Espinosa demonstra que a metafísica cartesiana é dominada por obscuridades, confusões e mesmo contradições. Segundo essa metafísica, o Universo é constituído por uma multiplicidade de substâncias finitas classificadas, em função de seus atributos essenciais, em duas categorias: os corpos (substâncias materiais definidas pela extensão tridimensional) e os espíritos (substâncias imateriais definidas pelo pensamento). Mas o que Descartes entende por “substância”? Uma das definições que ele oferece é a de “uma coisa que necessita apenas de si para existir”, isto é, de algo que possui auto-suficiência existencial. Evidentemente, Descartes se dá conta de que essa definição não pode ser aplicada univocamente a Deus e às criaturas. Estas últimas não podem subsistir sequer um momento sem serem conservadas na existência por Deus, de modo que apenas Deus, em um sentido estrito, “necessita apenas de si para existir”. Porém, ainda que as coisas criadas não sejam absolutamente independentes, Descartes utiliza o termo “substância” para designar, de forma análoga, aquelas criaturas que podem existir sem a ajuda de outras, enquanto as que dependem de Deus e de outras criaturas para existir recebem o nome de “modos”. (Gleizer, 2005: 17)

Ainda assim é possível perceber que há um certo paradigma que se mantém comum entre as substâncias de Descartes e a concepção monista de Espinosa: ambas dependem de explicações metafísicas para responder a questões sobre a afetividade humana.

Mesmo as noções sobre a natureza dos afetos e do controle da mente sobre estes, que se encontram em conflito entre essas duas teorias, apoiam-se em perspectivas distintas sobre natureza da mente e do corpo, assim como do pensamento e da extensão. Enquanto Descartes defende que corpo e alma são substâncias distintas<sup>24</sup> e Espinosa os concebe como modos de uma única substância, que seguem, necessariamente, a mesma ordem e conexão de causas (E2P7), as considerações de Espinosa de iniciam na terceira parte da *Ética* e se limitam às implicações no campo da teoria dos afetos cartesiana. Resumindo esses pontos, veja-se a lista das críticas que se encontram na obra de Espinosa, e que segundo Chantal Jaquet (2013: 64), explicitam as principais divergências entre esses autores:

1) A crítica da ficção da união da alma e do corpo e da designação da sede da alma na glândula pineal. A alma enquanto substância pensante não pode ser unida a pequena porção de matéria.

2) A crítica da ficção de uma interpretação entre as forças da alma e os movimentos do corpo que, em virtude de sua natureza heterogênea, não são comensuráveis.

---

<sup>24</sup> Descartes. *Meditações*

3) A crítica da função da glândula pineal.

4) A crítica da ficção de uma vontade livre e de um poder absoluto.

O esclarecimento das implicações metafísicas da concepção mente e corpo que, e suas consequências, acarretam uma série de implicações sobre a possibilidade de uma vida afetiva, conforme descrito nas críticas acima. O controle dos afetos, a potência que eles exercem sobre a mente e a vida humana exigem da definição sobre a interação, ou não, entre esses aspectos, uma teoria que contemple plenamente tais implicações. As relações que concernem a esta ligação devem ser levadas às últimas consequências para que se construa uma teoria afetiva sólida e esclarecedora. O poder 'absoluto' da mente sobre as paixões não é aprofundado pelo autor das *Meditações*, o que acaba por fazer sombra a explicação sobre quais seriam os meios para que esse poder seja efetivado. A compreensão de um "autocontrole" dessa natureza enfraquece, de certa forma, as prerrogativas iniciais que concernem a alguns afetos.

Diante disso, passo agora a uma análise das ferramentas argumentativas e conceituais oferecidas por Espinosa que competem a esse esclarecimento.

### 2.1.2 A relação mente e corpo a partir da tese do "paralelismo" (E2P7 e escólio)

Um dos princípios que orientam a teoria desenvolvida pelo plano metafísico da *Ética* é a tese de que a substância una e o intelecto divino e infinito determinam a constituição das coisas no mundo. Juntamente com isso, vem a tese conhecida como o "paralelismo". A concepção de dois atributos que são distintos, reconhece uma simultaneidade fundamental entre o que ocorre entre esses atributos, quando referidos a mente e ao corpo. Para uma compreensão da estrutura deste argumento, veja-se sua como Espinosa cria sua sustentação desde o princípio da obra:

1) Ele nos lembra de que há somente uma única substância, de modo que a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma.

2) Ele diz que qualquer modo de extensão é idêntico a ideia de si mesmo, isto é, ao modo correspondente do pensamento. Por ex. um círculo e uma ideia efetiva do círculo são "uma só e a mesma coisa que é explicada pelos diferentes atributos". Assim como há somente uma única substância compreendida sob este ou aquele atributo, então também qualquer complexo pensamento-extensão é somente um único modo, que pode ser explicado por este ou aquele atributo.

3) Após afirmar 1 e 2, Espinosa diz que "eis por que" (*ideò*) encontramos uma só e a mesma conexão de causas, não importa sob qual atributo investiguemos a Natureza. (Bennett, 2011: 113)

Essas são as condições básicas sob as quais a tese do paralelismo surge. A abordagem que Espinosa faz da realidade humana sobre dois aspectos, físico e mental<sup>25</sup>, juntamente com a tese acerca do monismo substancial, leva a teoria espinosista à concepção de uma espécie de simultaneidade entre coisas: causas e efeitos que se seguem da mesma forma em ambos os atributos. Essa "simultaneidade" pretende dar conta, entre outras coisas, da aparente ligação causal entre esses atributos que é recorrente no intelecto humano: dela surge a ilusão de que eventos mentais causam eventos físicos e vice-versa. Aqui, mais uma vez, uma descrição de Jonathan Bennett sobre o sistema que pretende elucidar tal ponto:

O que acontece no meu corpo está sistematicamente atado aos estados da minha mente. Isso tem de ser explicado, e Espinosa não o explicará causalmente. Sua explicação se baseia numa teoria que chamarei de *paralelismo*: "Itens mentais podem ser mapeados sobre itens corporais de tal maneira a preservar a conectividade causal. Ou seja, se M1 causa M2, e C1 corresponde a M1 e C2 e M2, segundo o mapa, então, C1 causa C2 e vice-versa. Como diz Espinosa: "A ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas. O correlato mental de qualquer item material x é chamado de "a ideia de x". A instância mais surpreendente disso é que a mente de qualquer ser humano é a "ideia de" seu corpo. Essa tese do paralelismo entre mente e corpo supostamente explica o por que de as mentes parecerem interagir com os corpos. Parece-nos que uma punhalada causa uma dor que causa um grito; mas na verdade a punhalada causa a dor que causa a "ideia do" grito. Há duas cadeias causais paralelas; estamos cientes de pedacinhos de cada uma delas e mentalmente montamo-los numa única cadeia espúria - uma que se move, de maneira impossível, da extensão ao pensamento e do pensamento de volta a extensão. (Bennett, 2011: 108; tradução minha)

Esta é uma característica teórica que reflete de maneira direta na composição da sua teoria afetiva, e é justamente na impossibilidade de troca entre esses dois atributos que está a garantia acerca da integralidade constitutiva dos afetos ativos. É por causa dessa diferença que Espinosa pode assegurar a existência de afetos que são exclusivamente causados pelo intelecto humano, sem qualquer interferência de natureza externa.

É importante esclarecer neste ponto que o termo escolhido para identificar essa tese não é capaz de comportar nem expressar adequadamente a noção primordial que ela carrega.

---

<sup>25</sup> Cf. Chantal Jaquet. 2013: 21.

O termo 'paralelo' remete a uma espécie de duplicação, enquanto que a proposição pretende determinar é a existência de um tipo de relação de identidade em particular. O termo "paralelismo" foi cunhado por Leibniz<sup>26</sup> e, como Chantal Jaquet e alguns outros comentadores referem, esse é um termo que não apresenta de modo apropriado o sistema espinosista: "é preciso reconhecer que a representação de séries lineares dificilmente faz jus à unidade do indivíduo e de sua constituição" (2013: 26).

A integralidade desse sistema comporta inclusive estudos específicos da realidade de cada um dos atributos. A física dos corpos mantém sua análise e definições sobre a materialidade e comportamentos ligados ao movimento, enquanto os estudos sobre a mente humana se referem à natureza e causa das ideias que as constituem.

Em uma estrutura onde o que pertence a uma natureza não pode causar nem circular sobre aspectos que competem a outra natureza, o que garante a necessidade entre os eventos, em ambos os modos de ser, são as noções de ordem e conexão causal. Sem abrir mão de uma impossibilidade metafísica e mantendo a unidade entre os atributos, essa é a maneira encontrada por Espinosa para estruturar a unidade de seus atributos enquanto expressam a mesma essência e tudo aquilo que ocorre neles. As 'sensações' nada mais são do que o mesmo dado corpóreo sob um aspecto existente em pensamento. A tradução prática desta teoria se reflete em um parâmetro que não comporta qualquer distância entre o que é ideia e sensação e o que é corpo e alma. Trata-se apenas de uma tradução diferente de uma mesma 'criatura' ou mesma forma de ser. A ordem seguida pelos respectivos eventos mantém sempre a sua identidade e unidade.

É possível perceber que os corpos em geral e o corpo humano são descritos por Espinosa em proposições e postulados que indicam importantes questões sobre a natureza humana e da substância. A natureza dos corpos interfere tanto na forma de afetar outros corpos quanto na forma de ser afetado (E213 Axioma 1). Esses corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso e apenas corpos podem determinar outros corpos ao movimento e ao repouso (E2P13 Lema3), a representatividade metafísica deste sistema se consolida também na relação entre esses corpos:

---

<sup>26</sup> Cf. Leibniz, G. W. *Considerações sobre a doutrina de um espírito universal*. (1702) §XII, ed. Gerhart, *Philosophische Schriften*., VI: "Estabeleci um paralelismo perfeito entre o que se passa na alma e entre o que ocorre na matéria, tendo mostrado que a alma com suas funções é algo distinto da matéria, mas que ela está sempre acompanhada dos órgãos da matéria, e que também as funções dos órgãos, que lhes devem responder, e que isso é recíproco e o será sempre" (p. 533).

Os corpos e as almas são forças. Enquanto tais, não se definem apenas por seus encontros e choques ao acaso (estado de crise). Definem-se por relações entre uma infinidade de partes que compõem cada corpo, e que já o caracterizam como uma *multitudo*. Há então processos de composição e decomposição dos corpos, segundo suas relações características convenham ou desconvenham. (Deleuze, 1993: 8)

A natureza do corpo humano é dada como o objeto da ideia que constitui a mente humana, e assim, como visto até agora, possui características próprias e que se distinguem do funcionamento e da composição da mente da qual ele é objeto. Os corpos são coisas singulares, um indivíduo é formado por vários corpos (E2P13 Lema 4). Dos indivíduos que compõem o corpo humanos, alguns são fluídos, outros moles e outros duros (E2P13 Postulado2), e toda forma de afeto corpóreo, se dá dentro e por causa destas formas. O afeto do corpo é também um afeto na mente, e a série de regras e leis que se aplicam exclusivamente aos corpos jamais irá se aplicar à série de regras e leis que se aplicam apenas a mente humana. É por isso que considerar esses dois fatores recorrentes da composição humana sob as mesmas diretrizes, pode resultar em uma compreensão deturpada da conceptibilidade do naturalismo espinosista. São dois traços que compõem a natureza humana e que não podem ser confundidos, apesar de eles serem um a ideia e o outro o objeto dessa ideia, como veremos a seguir, cada um pode conter uma forma de realidade própria.

### 2.1.3 A relação mente e corpo a partir da tese de que a mente é a ideia do corpo (E2P13)

O conhecimento da unidade substancial e de suas implicações é um dos conhecimentos que pode “nos conduzir, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana e da beatitude suprema” (E2 Prefácio). A noção de que a mente e o corpo são, em certo sentido, uma e a mesma coisa compete igualmente a esse entendimento. Essa unificação de entidades permite a efetivação de um discurso que acaba por possibilitar uma abordagem tanto mental quanto física da realidade humana e é com base nesta garantia que Espinosa solidifica suas proposições e a partir daí: “constitui a última peça a ser introduzida na composição da teoria da união da alma e do corpo, tal como Espinosa a apresenta na *Ética*. Sua função é, portanto, essencial: trata-se de determinar o objeto da ideia que constitui a essência da alma humana, precisando, assim, o que é o homem” (Levy, 1998: 152).

Como já visto, a origem desse sistema ontológico apresentado por Espinosa é a Substância (Deus ou a Natureza). Que tem como caráter constituinte, necessário e essencial de

sua estrutura lógica a causa de si (E1D1 e 3) e acomoda em seu conceito a causa de tudo mais que existe. Tudo aquilo que não causa a si mesmo, é causado pela substância. A substância é a única detentora legítima desta propriedade. Essa é a primeira regra geral apresentada pelo esquema geométrico de Espinosa e corresponde igualmente à unificação entre os atributos de extensão e pensamento. O **atributo** é aquilo que “o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (E1D4) e o **modo** é constituído pelas “afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido” (E1D5).

Essa é uma distinção que possui consequências que permeiam a constituição das noções extensas, diferenciando-as das noções que vêm do pensamento e das ideias que o compõem e desta forma, essas duas características pretendem estabelecer uma condição única de existência<sup>27</sup>, mas que pode ser satisfatoriamente compreendida conforme esses dois modos.

Sendo o intelecto divino, detentor da essência e existência de tudo que se segue de sua causa, tanto as ideias quanto os corpos, devem ser conhecidos necessariamente por Deus. É assim que a mente humana passa a ser uma parte constituinte do intelecto divino, e divide essencialmente a sua existência com a de todas as outras coisas no mundo. A mente humana é parte do intelecto de Deus e todas as ideias que compõem essa mente<sup>28</sup> pertencem integralmente a esse conhecimento divino. A noção de que toda ideia possui um objeto, ou um ideato, se mantém e novamente a mente humana é definida em termos de uma ideia no intelecto divino que tem como seu objeto o corpo humano<sup>29</sup>.

Após esse resumo, apresento então, novamente a perspectiva de Chantal Jaquet (2013). Que pode ser de grande valia no esclarecimento da aplicabilidade teórica empreendida por este esquema:

... Para Espinosa toda coisa possui uma essência formal, que exprime sua realidade, e uma essência objetiva, que é a ideia dessa coisa. A essência objetiva de uma coisa, nada é, pois, nada outro que a ideia dessa coisa, e se distingue da essência formal, que visa à coisa em sua realidade material ou sua forma (p. 23).

A extensão dos conceitos de essência formal e objetiva (TCI §35) exercem suas referências pela mesma via que os conceitos de pensamento e extensão, pelo menos nesta

---

<sup>27</sup> Cf. E1P5 corolário: “A essência do homem é constituída por certos modos dos atributos de Deus”.

<sup>28</sup> Cf. E2P15: “A ideia que constitui o ser formal da mente humana não é simples, mas composta de muitas ideias”.

<sup>29</sup> Cf. E2P15dem: “A ideia que constitui o ser formal da mente humana é a ideia do corpo”.

teoria. Tanto a essência formal quanto a essência objetiva de algo, referem-se a duas formas pelas quais as coisas se expressam e não pretendem fixar ponto em um distanciamento de natureza numérica. Espinosa garante que “o ser formal das coisas, que não são modos do pensamento, não resulta da natureza divina pelo fato de que ela conheceu primeiro as coisas. Mas as coisas ideadas seguem-se e deduzem-se dos seus atributos respectivos da mesma maneira e com a mesma necessidade” (E2P6 cor.). Mesmo que o intelecto divino tenha um conhecimento do ser formal de todas as coisas, ainda assim, o que existe como modo do pensamento não tem o poder de determinar o que é na extensão. Inclusive, o intelecto divino que, enquanto compõe a natureza de Deus é causa eficiente das coisas (E1P25), não pode, enquanto intelecto, determinar algo na extensão. Tais coordenadas, ou informações, são transmitidas apenas entre seus respectivos atributos. Ou seja, o que determina a mente a agir só pode ser um modo do pensamento, assim como o que determina o corpo a agir é algo que existe apenas enquanto modo da extensão.

A oposição entre físico e mental, aceito por muitas culturas e comumente defendido por pensadores anteriores a Espinosa, revela-se, nesta perspectiva, uma ilusão gerada por uma percepção inadequada da realidade. Nessa, o intelecto é pensado como sendo determinado por influências sensoriais e corporais. Esse ‘aprisionamento’, apesar de ser uma condição que se resguarda em uma existência extensa e limitada, é capaz de perpetuar no intelecto impressões que acabam por competir internamente de acordo com suas adequações ou não com a realidade, e que podem interferir negativamente em um entendimento das relações causais conforme de fato existem na natureza.

O grau de complexidade e de adequação das ideias que habitam o intelecto humano é o fator principal a ser contemplado em uma teorização acerca das efetivas causas de aumento ou diminuição na potência de agir de um indivíduo. O formato de avaliação destas ideias assumidas por Espinosa leva em consideração, além das adequações destas com a realidade, as suas reais consequências ao caráter afetivo dos homens. A mente possui internamente uma capacidade de pensar que é aumentada de acordo com a natureza das ideias que a compõem. Enquanto o corpo é dotado de uma capacidade de afetar e ser afetado que pode igualmente ser alterada. Os reflexos destas mudanças podem ser atribuídos simultaneamente a mente e ao corpo, no caso do corpo: “quanto mais o corpo torna-se capaz de ser afetado, tanto mais a mente torna-se capaz de perceber” (E4P38d). Uma vez instaurada essa característica, o



empenho que se segue é na compreensão das causas que alteram diretamente a potência de agir do corpo e da mente.

A nossa alma, quanto a certas coisas age (é ativa), mas quanto a outras, sofre (é passiva), isto é, enquanto tem ideias adequadas, é necessariamente ativa em certas coisas; mas, enquanto tem ideias inadequadas, é necessariamente passiva em certas coisas. Demonstração: As ideias de uma alma humana qualquer são umas adequadas, outras, ao contrário, mutiladas e confusas. Mas as ideias que existem adequadas na alma de alguém existem adequadas em Deus, enquanto ele constitui a essência dessa alma, e as que existem inadequadas na alma existem adequadas em Deus, não enquanto ele constitui a essência dessa alma somente, mas enquanto ele contém em si, ao mesmo tempo, as almas de outras coisas. (E3P1)

Espinosa clarifica questões sobre a atividade e passividade da alma humana e sobre a permanência do pensamento humano como constituinte do intelecto divino. A totalidade de Deus e a garantia de que todas as ideias existem em Deus não impossibilita que o intelecto humano possua ideias inadequadas<sup>30</sup> e não há, igualmente, diante disso, nenhum comprometimento à composição perfeita que integra o intelecto divino<sup>31</sup>. Desta forma, o fato de o intelecto humano ser parte do intelecto divino não o isenta dos seus próprios enganos e inadequações. A atividade e passividade da mente humana constituem uma espécie de reflexo que depende diretamente da natureza das ideias que a compõem, instaurando assim qualidades especificamente humanas.

É justamente na maneira como as ideias se conectam ou são conectadas, ou na forma conveniente às suas ‘origens’ corporais que se emendam os principais desvios referentes a um conhecimento adequado do mundo, e isso gera a o que Espinosa chama de passividade da alma. Apesar desta ligação essencial entre corpo e alma, deve haver uma significativa primazia do intelecto sobre o que é corpóreo para que se tenha a possibilidade de um desenvolvimento ético. No entanto não se trata de uma tarefa simples. Como veremos, a magnitude afetiva das paixões é capaz de exercer uma força significativamente superior àquela cuja origem é puramente intelectual.

---

<sup>30</sup> Cf. E2P48esc: "Por ideias, compreendo não as imagens, como as que se formam no fundo do olho ou, se preferirem, no cérebro, mas os conceitos do pensamento". Uma ideia adequada é um conceito do pensamento que é formado pela razão, o que acaba por torná-lo, conseqüentemente, verdadeiro.

<sup>31</sup> Cf. E1P17 esc: "... a verdade e a essência formal das coisas são como são porque existem tais quais objetivamente no intelecto de Deus. ”

É mediante um estudo das afecções e os afetos gerados por elas que Espinosa irá estender suas considerações sobre a ambição de uma reconfiguração do que é dado e sentido, assim como daquilo que deve ser compreendido neste enfrentamento. Espinosa contempla uma estrutura afetiva que é detentora de uma ciência tão exata quanto qualquer outra disciplina que pretende analisar uma física de corpos, p.ex. Ele considera que as ações e os apetites humanos são capazes de nos apresentar limites muito bem demarcados, que correspondem a um sistema de funcionamento específico o qual podemos conhecer clara e distintamente: “não há nenhum afeto do qual não possamos formar um conceito claro e distinto” (E5P4).

No entanto, segundo alguns comentadores, existem meandros constitutivos de alguns componentes necessários dessa dimensão humana que parecem fugir a forma destas leis universais. Se correta, tal possibilidade de interpretação pode trazer um enfraquecimento do naturalismo espinosista, que defende, justamente, essa homogeneidade das regras que se aplicam necessariamente a tudo aquilo que existe na natureza. Se existe uma lei, como a imperatividade do esforço na autopreservação, que não se aplica a todos os humanos, a igualdade entre todos os seres na natureza proposta pelo esquema da *Ética*, estaria, no mínimo, ameaçada.

## 2.2 A TEORIA DO *CONATUS* E SUA RELAÇÃO COM A AUTOPRESERVAÇÃO ESSENCIAL (E3P4-E3P9)

A teoria do *conatus* é a base sobre a qual toda a teoria dos afetos é edificada na *Ética*. O *esforço* que gera as definições afetivas para Espinosa é também o que define a essência atual das coisas, ou de cada indivíduo: "cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser" (E3P6). A perseverança age com o intuito interno de resistência que tem como objetivo garantir a própria existência, negar o que possa ser contrário a ela e perpetuar aquilo que colabore com ela. Essas coordenadas são centrais na forma como Espinosa define os afetos e na forma como a natureza das coisas é determinada:

Da essência dada de uma coisa qualquer se seguem necessariamente certas consequências. Além disso, as coisas não podem se não fazer aquilo que necessariamente se segue de sua natureza determinada. Por isso, a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, quer sozinha, quer em conjunto com outras, ela age ou se esforça por perseverar em seu ser, nada mais é do que sua essência dada ou atual. (E3P7 dem)

Uma força que persiste em um empenho de auto sobrevivência e que acompanha a necessidade de um aprimoramento do conhecimento sobre si e sobre o mundo. É aqui que a teoria epistemológica e a teoria dos afetos se encontram na obra espinosista. A saída primordial de Espinosa, ao mesmo tempo em que sanciona a necessidade de um desenvolvimento racional que dê conta de um aprimoramento afetivo, deixa de lado considerações especiais sobre a natureza positiva ou negativa dos indivíduos em questão. A sobrevivência é colocada como objetivo geral, tornando irrelevante, neste momento, certas noções relativas ao caráter particular de cada um destes indivíduos. Segundo essa visão, todos, veja bem, **todos os seres existentes**, sejam eles conscientes disso ou não, possuem essencialmente uma necessidade de auto-preservar em seu ser e na sua existência. O que se altera neste esquema é que alguns daqueles dotados de consciência e de diferentes capacidades cognitivas, acabam, por vezes, recaindo em erros ou enganos devido a uma conexão confusa que provém de uma forma é constitutiva do seu ser. No caso dos seres humanos, essa causa advém da faculdade imaginativa. Entretanto, que esse esforço de auto-preservação envolva contrariedade não é vista como uma possibilidade constitutiva desse esquema.

### 2.2.1 O *conatus* no estudo dos afetos: Os traços afetivos que concernem a teoria do *conatus* em Espinosa – A crítica de Della Rocca

A influente crítica à teoria dos afetos de Espinosa feita por Michael Della Rocca (1996), pretende pôr em questão a efetividade e a abrangência do conceito de *conatus* na *Ética*. Mesmo em se tratando de um conceito que compõe o cerne da teoria afetiva na *Ética*, existem algumas questões interpretativas que, segundo o intérprete, implicariam na falsidade da proposição E3P6<sup>32</sup>. O crítico concentra seus esforços na análise conceitual das implicações práticas que envolvem essa proposição: o fato de que pessoas se suicidam. Della Rocca insiste em uma posição onde o naturalismo proposto por Espinosa não se sustenta ao ser confrontado com certas situações factuais. Isso se dá, de acordo com essa interpretação, devido ao recurso do conceito de *esforço* (*conatus*).

A consideração de que a noção de esforço se aplica apenas ao atributo extensão é a base do argumento construído por Della Rocca na tentativa de desestabilizar o naturalismo

---

<sup>32</sup> Cf. E3P6: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por preservar em seu ser”.

espinosista. Nesta seção, pretendo demonstrar porque as razões levantadas pelo comentador não se seguem diretamente da teoria edificada ao logo da *Ética*.

A crítica de Della Rocca é um tipo de leitura que pretende demonstrar que os conceitos psicológicos empregados por Espinosa não se adequam à estrutura metafísica que os antecede e sustenta. Tal crítica retoma uma análise dos termos envolvidos em E3P6 com base em uma possível interferência cartesiana. Nesta perspectiva, a linha de significados que podem ser atribuídos à noção de esforço não é composta igualmente por aspectos corpóreos e mentais: “é importante perceber no começo que esse termo (*conatus*) por si mesmo não traz quaisquer implicações genuinamente psicológicas” e que essa seria uma consequência direta do que o intérprete chama de “panpsiquismo espinosista”<sup>33</sup>. Della Rocca pretende demonstrar com esse estudo que o *esforço*, na definição espinosista, não carrega em si implicações psicológicas. A estrutura montada pelo comentador se baseia em uma atribuição do *conatus* pela teoria espinosista à todas as coisas em geral, não limitando a capacidade de perseverar no ser a uma característica estritamente mental.<sup>34</sup>

Porém, no caminho escolhido pelo comentador para avançar em seu argumento, está a apropriação de uma equivalência que não é resultante diretamente do texto encontrado na *Ética*. Ele se equivale da noção de esforço cartesiana para afirmar que o esforço, conforme descrito por Espinosa, se restringiria a um caráter extenso das coisas, e acaba por atribuir ao esforço espinosista um caráter temporal que não é aceito pelo autor da *Ética*. Della Rocca cita o esforço cartesiano<sup>35</sup>, o iguala ao espinosista, e conclui:

O que x se esforça por fazer é parcialmente uma função do que seu estado é em certo momento. Por exemplo, os glóbulos se esforçam para se mover em certa direção somente por causa de sua posição e movimento no instante. Isso

---

<sup>33</sup> Della Rocca. 1996: "Pode-se dizer que pedras e mesas esforçam-se tanto quanto cães e seres humanos. Espinoza, é claro, é um panpsiquista - para ele cada coisa é animada em certo grau (E2P13)" (248; tradução minha).

<sup>34</sup> Tal interpretação encontra apoio textual na definição de mente encontrada na *Ética* (E2P13esc.), que não restringe a propriedade de ter mente à capacidade de esforçar-se. Coisas singulares reproduzem um esforço que é contido na sua autopreservação mesmo sendo animadas em diferentes graus e nem sempre providas de uma faculdade cognitiva pensante.

<sup>35</sup> "Quando eu digo que os glóbulos do segundo elemento se esforçam (*conari*) por mover-se para longe dos centros em torno dos quais revolvem, não se deve pensar com isso que implico que eles têm algum pensamento de que esse esforço (*conatus*) procede." *Princípios da Filosofia*, 3: 56; Descartes, 1985: I: 259.

mostra que um dado objeto pode esforçar-se para diferentes coisas em diferentes momentos.<sup>36</sup>

É com base nesta consequência que o crítico passa a construir todo restante de seu argumento, sem considerar uma importante evidência sobre uma propriedade do esforço espinosista que não é compartilhada com a noção cartesiana: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por preservar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido” (E3P8). Aqui a equivalência pretendida pelo crítico não se completa. Ou seja, a forma como esses dois autores modernos utilizam o conceito de esforço não pode ser, ao menos por essa perspectiva, igualada. Por mais que a origem do termo utilizado por Espinosa esteja em teorias físicas do movimento, e que haja alguma espécie de esforço em perseverar no próprio ser que não envolva aspectos mentais, isso não implica que a noção de esforço empregada por Descartes seja utilizada da mesma forma por Espinosa. O que o naturalismo acarreta à teoria espinosista é que todas as coisas na natureza, independentemente da propriedade de terem mentes, se comportam da mesma maneira. Mas isso não requer e nem é avaliado diante de uma exclusividade extensa do *conatus*.

É devido à avaliação exclusivamente sobre os aspectos extensos do esforço de perseverar no próprio ser, que Della Rocca, com o exemplo do suicídio, concretiza sua crítica. Afirmando haver a possibilidade de um esforço físico, que vai contra essa auto preservação. O exemplo do suicídio<sup>37</sup>, uma crítica recorrente à teoria espinosista, pretende afetar justamente essa hegemonia da aplicabilidade do *conatus*. No entanto, a noção de esforço conforme atribuída pelo comentador a quem efetua a própria execução, não contempla plenamente as prerrogativas espinosistas. O isolamento do esforço apenas em seu aspecto físico, quando analisado sob a perspectiva humana, ignora as implicações mentais sobre a ação realizada, por isso, os exemplos de Della Rocca para negar que os seres humanos vivam sob as mesmas leis da natureza, não são adequados e não refletem uma consequência extraída da obra de Espinosa. Não é parte constituinte necessariamente ou não está na “natureza dos homens”, tirar a própria vida.

O crítico sustenta em sua avaliação, apoiado na noção de esforço exclusivamente extenso, que há exemplos factuais de coisas que podem vir a deixar de existir por fatores que

---

<sup>36</sup> Cf. Della Rocca 1996: 249.

<sup>37</sup> *Idem*: 279.

lhes são internos, e não externos como pretende Espinosa<sup>38</sup>. Ele adapta a afirmação de que (a) nenhuma coisa **tem** em si algo por meio do qual possa ser destruída, para (b) na medida em que consideramos apenas a própria coisa e não as causas exteriores, não podemos encontrar nela nada que possa destruí-la<sup>39</sup>, de modo a desqualificar a forma como Espinosa caracteriza o *conatus* enquanto essência atual das coisas (E3P7).

Della Rocca utiliza o exemplo da vela que, graças a propriedades que lhe são próprias, se autodestrói se for acesa<sup>40</sup>. Apesar da causa de a combustão da vela não estar contida nela mesma, há algo que está na sua essência, que a destrói. O que implica em considerar que existam fatores internos a vela que podem ser considerados autodestrutivos<sup>41</sup>.

O exemplo da vela tem por finalidade explorar a existência de coisas cujo *conatus* não pode ser considerado um constituinte de sua essência atual. Esse entendimento contribui para a noção de que o esforço em perseverar no próprio ser não é uma exclusividade da essência da mente ou dos corpos humanos, mas apesar disso, concentra em seu princípio algo que define a essência de todas as coisas, o entendimento da essência atual das coisas. Mesmo sem essa exclusividade, esta é uma característica que irá transformar os meios de compreensão teórica pelos quais uma teoria afetiva pode ser desenvolvida. É com base neste esforço e nos diferentes graus de habilidades de que os homens dispõem para alcançar um sucesso maior diante desse objetivo que se desenharão as diretrizes afetivas.

O próprio Della Rocca reconhece que o problema relevante da forma como Espinosa constrói e utiliza o conceito de *conatus* na *Ética* se limita a uma falta de definição quanto a efetividade desta potência em se auto preservar.

Penso que é possível ver sentido em um indivíduo que na maior parte das circunstâncias não consegue esforçar-se para aumentar sua potência de agir e na verdade não consegue esforçar-se para impedir uma diminuição dela. Enquanto o indivíduo é tal que, em geral, ele se esforça para se auto preservar, isto é, esforça-se para impedir uma *completa eliminação* de sua

---

<sup>38</sup> Cf. E3P6 demonstração: “e nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual possa ser destruída, ou seja, que retire a sua essência; pelo contrário, ela se opõe a tudo que possa retirar sua existência. E esforça-se tanto quanto pode e está em si, por preservar seu ser.”

<sup>39</sup> Della Rocca 1996: 261.

<sup>40</sup> A meu ver o conceito de destruição precisa ser melhor esclarecido, já que podemos considerar que a há um diferente modo de ver o que se destrói, p.ex. que aquilo que ocorre seria apenas uma mudança de estado da cera, que constitui, também, uma forma de ser da coisa.

<sup>41</sup> Cf. Della Rocca 1996: “...há evidências de que Espinoza tomava essa afirmação (E3P6) como implicativa da negação da possibilidade de autodestruição” (269; tradução minha)

potência de agir e mesmo que, em geral, ele não consegue esforçar-se para impedir uma diminuição dessa mesma potência. (Della Rocca. 1996, p. 279)

O *conatus*, e o tipo de esforço que ele define implicam em um deslocamento teórico que envolve a definição e o direcionamento dos afetos e do desejo. No entanto, o intelecto humano, na presença de um tipo de variação, seja ela positiva ou negativa, não garante que os indivíduos que são movidos por certos afetos irão ter sucesso em identificar e lidar com as coisas que de fato aumentam ou diminuem sua potência de agir. Da mesma maneira, a conceptibilidade do que preserva essa existência pode ser comprometida por fatores externos. Diante da possibilidade de haver um erro na qualificação das coisas que ameaçam a sua existência, é possível também que ocorra uma aproximação intencional de algo que, na verdade, deveria ser afastado.

Da mesma forma, a “decisão” pela autodestruição não pode ser considerada uma ação propriamente dita. Uma vez que definição do *conatus* implica em uma ação, ou em um esforço preponderante em se auto preservar, cuja negativa seria uma ação que resultaria em algo que destrua a si próprio, a definição, composta pela afirmação de que ninguém tem em si uma propriedade autodestrutiva, e sendo a paixão algo que implica em uma passividade, o ato do suicídio não se encaixaria adequadamente nestas prerrogativas. Vejamos o que diz Ulysses Pinheiro sobre a Carta 23 escrita por Espinosa e o uso peculiar que ele faz do verbo “negligenciar”, quando aplicado ao contexto do suicídio (que segundo ele, se refere muito mais a uma imprudência própria de alguns homens do que à “ação deliberada de tirar a própria vida):

O oposto do homem virtuoso é, portanto, aquele que é “impotente” frente a causas externas pelas quais é derrotado. “Negligenciar” sua utilidade própria não significa não procurar, ou lhe ser indiferente, nem buscar seu oposto, [...]; o verbo não designa, pois uma disposição para agir (a saber, a indiferença com relação a deus próprio bem estar ou nos casos mais extremos, o desejo de se autodestruir) que possa ser explicada pela essência do indivíduo. Entretanto, Espinosa parece admitir, no mesmo movimento, uma certa realidade para o fenômeno do suicídio – e, de fato, ele não nega a existência do ato de alguém se suicidar, mas sim a explicação desse ato a partir de um desejo de se suicidar que decorresse da própria essência do agente. (Pinheiro, 2008: 222)

É importante destacar, que, como visto, não se trata aqui de uma forma de agir que possa ser categorizada como totalmente passiva, já que essa não é uma noção que se encaixe

adequadamente nos moldes afetivos da teoria espinosista. O ponto central é que, a noção de *conatus* como apresentada: “e nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual possa ser destruída, ou seja, que retire a sua essência; pelo contrário, ela se opõe a tudo que possa retirar sua existência. E esforça-se tanto quanto pode e está em si, por preservar seu ser.” (E3P6 demonstração), a restrição imposta por Espinosa se refere a inexistência de uma propriedade que seja essencialmente contrária a existência deste ser. Para que não possa ser atribuído a um homem essa necessidade, esse homem precisaria “ter em si mesmo algo” (*in se habet*), que contrariasse a sua própria existência. O que parece não ser um caso contemplado pelo exemplo do suicídio. A intenção do suicídio é algo que pode ser, de certa forma, desenvolvido ao longo do tempo. Essa não é uma característica essencial ou primordial destes indivíduos. Apesar de a essência destes seres, ser ela mesma, parte de um caráter que constitui todas as suas ações, sejam elas internas ou externas:

A utilização dos três termos (‘volição’, ‘ação’ e ‘apetite’) na explicação da crença no livre-arbítrio encontra, pois, seu fundamento na redução dos conceitos a que eles se referem ao conceito de *conatus*, que é a própria essência das coisas singulares, enquanto é compreendida como um princípio ativo. Se um ser é determinado a agir, quer ele seja ou não determinado por causas exteriores, sua essência é sempre uma das causas de sua ação e deve necessariamente ser levada em consideração na explicação da ação. (Lia Levy, 1998: 133)

Conforme citação acima, essa é uma condição que **faz parte** das causas das ações humanas, no entanto, não as compõem **integralmente**. A essência compõe a ação, porém não sua em sua totalidade no caso do suicídio. A essência do indivíduo deve ser sempre considerada na descrição das causas de uma ação como componente necessário, no entanto, não é um fator, ele mesmo suficiente dessa ação. O que leva, também, a uma preservação do *conatus* como preponderante de acordo com os critérios especificados por E3P6, que implicam a não essencialidade ou não ter em si, este caráter.

Veja-se aqui que Espinosa aceita que certas ações comportam mais de uma causa que não apenas a essência destes indivíduos. Essa parte da teoria, assim como vemos a seguir com os afetos, é composta de forma complexa e requer mais do que apenas um critério de determinação. As variantes que originam uma ação, resultam igualmente em um caráter que deve ser visto como sendo composto no reconhecimento destes critérios.



Uma outra passagem que evidencia essa diferença dos indivíduos segundo Espinosa está na sua definição de desejo, que se coloca também na diferenciação que o autor faz na descrição das diferentes formas pelas quais um indivíduo pode ser afetado:

Todos os afetos estão relacionados ao desejo, à alegria ou à tristeza. Ora o desejo é a própria natureza ou essência de cada um. Portanto o desejo de um indivíduo discrepa do desejo de um outro, tanto quanto a natureza ou essência de um difere da essência do outro. Além disso, a alegria e a tristeza são paixões pelas quais a potência de cada um - ou seja, seu esforço por perseverar no seu ser - é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada. Ora, por esforço por perseverar em seu ser, enquanto esse esforço está referido ao mesmo tempo a mente e ao corpo, compreendemos o apetite e o desejo. Portanto, a alegria e a tristeza são o próprio desejo ou apetite, enquanto ele é aumentado ou diminuído, estimulado ou refreado por causas exteriores, isto é, a própria natureza de cada um. (E3P57 Demonstração)<sup>42</sup>

Há uma imensa variabilidade de indivíduos, que se diferem inclusive em suas essências, no entanto, essa variação é sempre contemplada como algo que difere nas discrepâncias sobre uma potência de agir, ou seja, um *conatus* que permanece como existente em todos eles.

Neste capítulo, foram expostas distintas perspectivas pelas quais podem ser compreendidas as relações essenciais em uma teoria afetiva no que diz respeito a mente e ao corpo. Pensamento e extensão. A malha de proposições, assim como os preceitos teóricos que regem estas noções exploram características centrais da obra de Espinosa. Desde as ilusões sobre a possibilidade de uma inter-relação entre os atributos, até as formas do entendimento, assim como a impossibilidade de haver algo na natureza de um ser que se empenhe em sua autodestruição. As qualidades técnicas do discurso espinosista refletem de forma direta em suas críticas, mostrando sua mobilidade ao tratar de questões afetivas. Vejamos agora como se desenredam e se relacionam todos esses conceitos aplicados de acordo com cada uma de suas definições e como os preceitos vistos até agora se encaixam nestas diretrizes.

---

<sup>42</sup> É importante ressaltar aqui que essa passagem faz referência exclusivamente “aos afetos enquanto estão referidos ao homem enquanto **padece**”. Grifo meu. Cf. E3P57esc.

## CAPÍTULO 3: A TEORIA DOS AFETOS EM ESPINOZA

Esse capítulo tem como finalidade a realização de um estudo da afetividade e da exposição dos critérios que determinam seu funcionamento. Diante da intenção de avaliar as capacidades da mente e o poder do intelecto sobre o poder dos afetos, os aspectos práticos desta teoria correspondem a um importante avanço nestas questões. As habilidades desenvolvidas pelo intelecto podem emergir também de experiências, positivas ou negativas e seus resultados, assim como as capacidades de reconhecimento e avaliação com relação aos eventos afetivos. A intenção agora é desvendar algumas questões específicas sobre a afetividade humana, principalmente sobre suas articulações conceituais, avaliando os critérios que são envolvidos em sua constituição, tanto de uma perspectiva interna quanto externa.

### 3.1 AFETOS, AÇÕES E PAIXÕES

Conforme dito, as paixões são, para Espinosa, um certo tipo de afeto, e, quanto tais, devem ser compreendidos pelas noções de esforço (*conatus*) e de variação na potência de agir. Considerando que há nos seres humanos, como em todos os modos finito existentes em ato, um esforço que gera e orienta suas ações de modo a perseverar em seu próprio ser, afetos ativos e passivos podem ser descritos, em último caso, como diferentes variações que interferem nessa perseverança. Esses dois conceitos são definidos em relação ao aumento e à diminuição da potência em agir e classificados de acordo com a origem destas alterações. Em um resumo preciso, temos uma descrição de como se “comporta” o conceito de afeto nesta estrutura:

O termo afeto (*affectus*) exprime a transição (*transitio*) de um estado a outro, tanto no corpo afetado, como no corpo afetante. Essa transição pode ser benéfica ou maléfica para o corpo afetado, o que se define pelo aumento, no primeiro caso, ou diminuição, no segundo, da potência de agir do corpo. Mas os afetos, apesar de serem ideias – já que as afecções (*affectio*) são modificações que ocorrem no corpo e na mente –, não devem ser entendidos como representações de objeto, pois exprimem as transições de potência entre um estado e outro. Os afetos são, portanto, potência em processo de variação; ser afetado é passar a uma perfeição maior (alegria) ou menor (tristeza) do que a do estado anterior. Essa transição, além de não envolver necessariamente a consciência da mesma, exprime a variação da potência de agir do corpo. (Marques, 2012: 15)

O conceito de afeto se refere a toda e qualquer alteração, tanto positiva quanto negativa desta potência, enquanto as paixões se referem a uma classificação que ordena posteriormente esse afeto de acordo com sua ocorrência passiva diante da realidade, e requer em seu estatuto uma forma inadequada de conhecimento.

Aqui se evidencia a compreensão de que não é qualquer alteração da mente e do corpo que pode ser vista legitimamente como uma **ação** propriamente dita, mas sim um afeto. O conceito de “ação”, por sua vez, é definido na *Ética* especificamente de maneira oposta à paixão:

Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é, quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente **por ela só**. Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa se não parcial. (E3D2 grifo meu)

O vocabulário espinosista toma aqui uma forma condicionada, onde apesar de configurar os afetos em geral como resultados de um aumento ou diminuição na potência de agir, concomitantemente um afeto só é ativo, ou seja, compõe uma ação propriamente dita, de acordo com os termos estipulados.

O que parece determinar o significado de ‘ação’ nesta teoria é sua associação direta com o conjunto {ideia adequada mais aumento na potência de agir}. Para que um afeto seja dito ativo, ele deve resultar ou ter como causa uma ideia adequada. A mente age somente quando afetada por ideias adequadas e essas ideias também são causalmente responsáveis pelo aumento na potência de agir deste indivíduo. É em uma capacidade da mente humana em identificar e ser a causa adequada de seus próprios afetos que se coloca a diferença entre as paixões e os afetos ativos. Para elucidar as noções de ideia adequada e inadequada, e a relação destas com o conceito de ação, introduzo aqui uma breve apresentação dos critérios epistemológicos que compõem tais concepções.

### 3.1.1. Breve apresentação dos gêneros de conhecimento

A construção da concepção de Espinosa sobre a mente humana e seu funcionamento pode ser contemplada em seus escritos anteriores<sup>43</sup> à *Ética*. No *Tratado da Correção do Intelecto*, pode-se ver que esse tema já se encontra no centro do interesse contemplado pela pesquisa do autor moderno. Os gêneros de conhecimento são descritos em termos de percepções e noções universais, e sobre os mecanismos pelos quais o intelecto forma essas perspectivas. São elas:

(i) Das coisas singulares que os sentidos representam mutiladas, confusas e sem ordem à inteligência; por esta razão tomei o hábito de chamar a essas percepções conhecimento pela experiência vaga;

(ii) Dos sinais, por exemplo, do fato de termos ouvido ou lido certas palavras, nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas pelas quais imaginamos as coisas. Para o futuro, chamarei a essas duas maneiras de considerar as coisas: conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação;

(iii) Finalmente, do fato de termos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas. A este gênero darei o nome de razão e conhecimento de segundo gênero.

Além destes dois gêneros de conhecimento, há ainda um terceiro, como mostrarei a seguir, a que chamaremos de ciência intuitiva. Este gênero de conhecimento procede da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas. (E2P40 esc. 2)

A compreensão destes três princípios pelos quais o intelecto humano ordena suas ideias se faz necessário devido à sustentação que fazem a teoria afetiva de Espinosa. Esta é uma primeira distinção que oferece os critérios pelos quais os “produtos” do conhecimento humano podem ser entendidos nesta teoria. É nesta configuração que repousa a diferenciação entre o conhecimento daquilo que afeta um indivíduo e de suas causas reais ou ilusórias. É de acordo com essas três formas que serão identificados e categorizados os afetos.

As paixões são reservadas a um conhecimento imaginativo enganam-se com relação as suas causas, e fazem com que seus afetos sejam frutos de uma passividade onde o

---

<sup>43</sup> São elas o *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar* e o *Tratado da correção do intelecto*.

entendimento não desempenha um poder de ação sobre o que é sentido ou feito com relação a esse afeto. A razão tem em seu poder o controle das ações perante os afetos, em sua totalidade, no entanto, não é necessária a consolidação deste poder. É pelo tipo de conhecimento obtido pelos critérios da razão, que as ações feitas perante os afetos se alteram em concordância com o entendimento adequado das causas das coisas. No entanto, é importante destacar aqui algo sobre as propriedades do conhecimento verdadeiro:

O conhecimento verdadeiro, enquanto tal, não tem nenhuma virtude terapêutica. Ele não pode agir senão sendo apto a produzir afetos que nos permitam resolver certas lógicas afetivas, as do conhecimento parcial, mutilado, confuso. Até a última proposição, Spinoza mantém essa ideia: o que nos salvará, não é o vão esforço, nascido talvez do conhecimento claro de nossos impedimentos, para nos livrar de nossos maus afetos; mas o gozo de certa forma de afetividade, que então nos dará a força de experimentar menos aquela que não faz nossa felicidade. (Pascal Sévérac, 2009: 17)

Mesmo o conhecimento verdadeiro não sendo ele mesmo, suficiente no que diz respeito a uma “virtude terapêutica” como menciona Sévérac, a Razão, por seus meios, é quem oferece ao intelecto uma espécie de combustível, que se efetiva também, através de ideias verdadeiras: “Tudo aquilo pelo qual, em virtude da razão, nós nos esforçamos, não é senão compreender; e a mente, enquanto utiliza a razão, não julga ser-lhe útil senão aquilo que conduz ao compreender” (E4P26). Mesmo que o conhecimento verdadeiro não seja ele mesmo responsável exclusivamente por essa possibilidade de um aprimoramento intelectual, ele é parte constituinte do sistema que a realiza.

Por último, como o tipo de conhecimento superior ao qual o intelecto humano pode ou deveria poder chegar está o conhecimento intuitivo. Que conserva ao intelecto sua forma mais efetiva de contemplação do conhecimento do amor a Deus e sua plenitude enquanto unidade. O conhecimento intuitivo se dá através do conhecimento das coisas pela essência delas. Um tipo de conhecimento tão especial, que transcende a adequação do conhecimento pelas causas, e se instaura como um modo de conhecer que é supremo e conhece aquilo que é a essência das coisas.

Cada um destes tipos de conhecimento se fará presente e toda teoria afetiva humana conforme encontra-se na Ética. O conhecimento de primeiro gênero, ou a Imaginação, que trata das imagens das coisas será a raiz constituinte das paixões. O conhecimento obtido pela Razão resulta em afetos ativos, conforta a mente com um tipo de conhecimento sobre os

eventos que leva a alma a uma busca da causa verdadeira de sua potência de agir. Enquanto o terceiro gênero ou a Intuição, revela a superioridade do conhecimento das coisas pela essência, afeta com o amor a Deus e o entendimento de sua totalidade, sendo ele a própria virtude. Desse terceiro gênero provém a maior satisfação da mente pode existir (E5P27) e o esforço por conhecer as coisas por esse gênero, como dito antes, provém da Razão (E5P28). A tríade epistêmica de capacidades do intelecto humano, respondem diretamente as formas de afeto as quais esse intelecto é capaz de ser afetado, e compõe de maneira conjunta esse intelecto.

### 3.1.2 Imaginação e ideia de afeção

Sendo a origem do conteúdo que constitui a mente humana, enquanto ela imagina, referente a aspectos sensoriais e corpóreos, é importante esclarecer como se dá o envolvimento do que Espinosa caracteriza como imaginação nesta perspectiva. Nesta seção pretendo apresentar os pontos importantes a serem diferenciados entre dois conceitos que envolvem essa noção na *Ética*: imaginação e ideia de afeção.

Na segunda parte da *Ética*, mais especificamente na proposição 17, é possível encontrar um dado importante sobre como a mente processa e lida com o conteúdo presenciado por ela imaginativamente: “se o corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de algum corpo exterior, a mente humana considerará esse corpo” de duas formas:

- (1) Em ato;
- (2) Como algo que lhe está presente;

Em seguida, Espinosa esclarece que: “A mente poderá considerar como presentes, ainda que não existam nem estejam presentes, aqueles corpos exteriores pelos quais o corpo humano foi uma vez afetado” (E2P17c).

Ao unirmos essas duas concepções sobre como a mente considera a ocorrência de uma afeção corporal, é possível perceber que a ligação entre a capacidade imaginativa e a ideia da afeção corporal é ser suficiente para que a mente forme uma primeira ideia sobre a forma com que o corpo é afetado. Entretanto, não é necessário que se preserve esse contato para que a mente continue considerando algo como presente. A ideia produzida pelo contato perdura independentemente da presença do objeto em questão, o que torna a ideia de afeção e a

imaginação aspectos distintos da composição humana. A capacidade sensitiva ou sensorial é uma característica corpórea, a imaginação uma faculdade do entendimento, e ideia de afecção é o algo como o produto destas duas funções.

A ideia da afecção, sendo o único meio pelo qual a mente humana conhece seu corpo<sup>44</sup>, possui, além disso, a capacidade de produzir na mente um certo tipo de 'efeito', que persiste mesmo que o objeto deste afeto “não exista nem esteja presente”:

Daqui em diante, e para manter os termos habituais, chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora eles não restituam as figuras das coisas. E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina (E2P17 esc.).

Parece possível retirar dessa passagem que imaginação e 'imagens das coisas' não se referem à mesma coisa para Espinosa. A imaginação, enquanto é definida em termos de **quando a mente considera** os objetos externos dessa maneira, se refere a um momento no tempo em que a mente avalia e considera as coisas de tal e tal forma. A imaginação parece ser uma forma de atividade da mente, um modo de processar e principalmente de considerar as coisas no mundo (como estando presentes embora não restituam as figuras das coisas). A mente se fixa em certas observações de objetos que um dia foram presentes, e por isso, acaba por não possuir garantia nenhuma. O erro da imaginação<sup>45</sup> se resguarda em considerar uma sensação isolada como algo permanente e infinito e é neste ponto que se tornam mais evidentes as distinções teóricas entre imaginação e a imagem das coisas.

No entanto, na definição das noções que se encaixam em uma qualidade imaginativa da mente, há, ainda, uma segunda forma pela qual Espinosa afirma que a mente imagina:

A partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos coisas. (E2P40esc2)

---

<sup>44</sup> Cf. E2P19: " A mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado."

<sup>45</sup> Cf. E2P17 escólio: "Aqui, para começar a indicar o que é erro, gostaria que observassem que as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contém nenhum erro; ou seja, a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes."

É visto que a primeira definição oferecida nesta proposição<sup>46</sup> se encaixa sem grandes prejuízos nas questões até agora avaliadas sobre as imagens das coisas e a imaginação em si. Mas e a segunda, que faz referência a signos e recordações, quais são as implicações específicas destes termos?

Mesmo levando em consideração que se tratam igualmente de imagens das coisas, essas são definições que contam com um desenho mais detalhado da abrangência pela qual percorre a atividade da mente enquanto ela imagina. Por de traz dessa capacidade, identifica-se uma competência que fica ao cargo da imaginação composta por um traço deveras significativo: *a memória* (E2P18).

A memória aqui é definida em termos de imaginação e ocorrência temporal. Os termos utilizados por Espinosa relatam uma dupla afecção que se dá simultaneamente de modo que a mente passa a imaginar esses dois corpos de forma simultânea. Mesmo que em outra ocasião eles não se encontrem apresentados desta maneira. A memória é “uma certa concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano” (E2P18). Essa concatenação, por sua vez, Espinosa esclarece não ser explicativa da natureza das coisas, mas apenas algo que se organiza de acordo com as afecções do corpo humano. Novamente, o que diferencia os traços imaginativos da mente, daqueles que são racionais é uma distinção que vai além da mera aparência dos objetos ou das capacidades perceptivas dos seres humanos. Tudo o que se associa de certa forma a imaginação é relacionada a uma percepção inadequada da natureza. Cabe a razão conceber adequadamente essa realidade.

A mente que imagina um corpo qualquer é o 'resultado' de um arranjo corporal determinado: "o corpo humano é afetado e arranjado pelos traços de um corpo exterior da mesma maneira pela qual ele foi afetado quando algumas partes foram impelidas por esse mesmo corpo exterior. Mas o corpo foi arranjado de tal maneira que a mente imaginou os dois corpos ao mesmo tempo. Portanto agora ela imaginará igualmente ambos ao mesmo tempo". Isso é o que Espinosa chama de memória. A marca deixada por afecções que se seguem temporalmente e são associadas de maneira conjunta pela mente que as percebe.

Graças à memória, aos modos de perceber as coisas e a imagens pelas quais a mente é levada a entender as coisas no mundo, esses traços que constituem a imaginação fazem com

---

<sup>46</sup> Cf. E2P40esc: "a partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto. Por isso passarei a chamar essas percepções de conhecimento originado pela experiência."



que o intelecto humano não perceba adequadamente a ordem correta dos acontecimentos no mundo.

O próprio Espinosa<sup>47</sup> dedica boa parte do final da segunda parte da *Ética* ao destaque das diferenças entre as ideias das coisas e as imagens que se tem delas. Segundo o autor, muitos confundem imagens, palavras e ideias e, por isso, tal diferenciação se faz necessária:

- (1) Ideias não são imagens.
- (2) Ideias enquanto ideias envolvem ou uma afirmação ou uma negação.
- (3) Ideias são um modo do pensamento, e não podem envolver o conceito de extensão.
- (4) Ideias não consistem nem na imagem das coisas, nem nas palavras.

Diante destas colocações ficam claros os traços essenciais que diferem os conceitos de ideia e imagem, que apesar de constituírem em conjunto a afetividade humana, possuem entre si a barreira metafísica dos atributos. O que é extenso não pode ser pensamento e o que é pensamento não pode ser entendido através de pressupostos da extensão, o entrecruzamento desses dois aspectos trata-se de uma ficção fabricada<sup>48</sup> pelo próprio intelecto humano. Assim a definição espinosista de imaginação é estabelecida diretamente em razão de seu caráter inadequado. O erro vem sempre da imaginação e toda “ação” ou atitude gerada por uma paixão é sempre articulada passivamente pelo intelecto humano, não podendo assim, de forma alguma, ser chamada **ação**.

### 3.2. A ANATOMIA DAS PAIXÕES

Toda inadequação, engano ou erro acaba por se associar, nesta teoria, a uma percepção imaginativa do intelecto humano<sup>49</sup>. Em se tratando de seus conflitos subjetivos, o que Espinosa identifica como um obstáculo para uma vida feliz, ‘livre’ e racionalmente acordada, é um tipo de afeto que distrai e desencaminha os indivíduos que estão sob o seu poder: as paixões. Essa forma da afetividade humana transforma o indivíduo em servo e remete a uma vida que não comporta um controle efetivo de suas atividades e sentimentos. As paixões aqui contrastam com uma forma de vida ativa e identificam o que, de acordo com essa perspectiva, é algo que deve ser constantemente combatido.

---

<sup>47</sup> Cf. E2P49esc: "Começo assim advertindo os leitores para que distingam cuidadosamente entre, por um lado, a ideia ou o conceito da mente e por outro lado, as imagens das coisas que imaginamos."

<sup>48</sup> Noção utilizada pelo próprio Espinoza ao descrever a origem desses enganos. (E2P49esc).

<sup>49</sup> Cf. E2P41: "O conhecimento de primeiro gênero é a única causa de falsidade."

Relacionar afetos com diferentes formas de ser afetado e capacidades de alteração, é uma das características da teoria espinosista. Em diversos aspectos, essa marca se altera e é passível de análises sobre os diferentes casos em que essa implicação gera algum desconforto. Sobre essa questão, Michael LeBuffe (2010), constrói uma análise esclarecedora sobre as nuances dos afetos que são chamados de paixões. Assim como sobre concepção do *conatus* a composição da ação e passividade da mente humana.

Se é possível ter acesso às configurações corporais dos seres humanos de uma forma detalhada<sup>50</sup>, não parece ser disposto da mesma clareza o entendimento sobre os sentimentos e governança que regem ou impedem a regência sobre certas atitudes e pensamentos. A comunhão essencial que Espinosa dedica ao corpo e a mente comporta uma diferença sucinta no que diz respeito ao conhecimento das relações que são internas a cada um deles. Apesar de dedicar uma breve parte de sua obra à física dos corpos, a maior parte da *Ética* é destinada a obter uma descrição sobre a relação afetiva que esses indivíduos extensos sustentam com o mundo. É dentro desta estrutura, segundo a interpretação feita por LeBuffe (2010: 188) que encontramos aquilo que define quem nós somos, e tal definição encontra seu curso em um conhecimento sobre os infortúnios das paixões e a compreensão sobre as suas especificidades.

É possível perceber que a maioria destes afetos possui uma considerável “reação” corporal que é desenvolvida com aparência simultânea àquilo que ocorre no pensamento. Se o afeto é a raiva, o sangue ao mesmo tempo se agita e as mãos suam. São concomitantes as ideias e sensações responsáveis por esses afetos, eles são a mesma coisa, percebida de maneira composta. Apesar das motivações poderem se alterar de acordo com cada indivíduo e objeto, os estados destes afetos são definidos sempre com relação a uma avaliação subjetiva.

Espinosa, ao invés de correr os riscos de uma teoria afetiva determinada, assume a evidente variabilidade dentre os afetos, e reconhece que essa é uma atribuição das diferentes formas de ser que pertence aos seres humanos. Há inclusive a determinação de que um mesmo objeto pode ser fonte de amor e ódio em um mesmo indivíduo em momentos diferentes<sup>51</sup>. Nesta estrutura, LeBuffe identifica esses fatores como determinantes das paixões, fazendo delas (as paixões) uma relação entre objeto e essência, uma ‘mistura’ de estados do mundo com os estados dos indivíduos. As paixões podem ser estados de consciência, mas eles

---

<sup>50</sup> Cf. E2P13esc.

<sup>51</sup> Cf. E3P51: “Homens diferentes podem ser afetados diferentemente por um só e mesmo objeto, e um só e mesmo homem pode, em momentos diferentes, ser afetado diferentemente por um só e mesmo objeto”.

são compostos igualmente por uma parcela de eventos corporais que dão sentido as experiências proporcionadas. Elas são determinadas por esses estados que agem juntamente do corpo com base em sentimentos específicos. Cada paixão é única e gera um esforço em perseverar no ser que também é único. O que altera isso são as circunstâncias específicas em que cada um se encontra e a capacidade de entendimento destes. Essa relatividade implica em uma variabilidade de ocorrências que não interfere na definição das paixões. Mesmo assim, Espinosa dedica uma grande parte do terceiro livro da *Ética* na descrição e definição dos aspectos destes afetos que são comuns a todos.

A narrativa, que varia dentre definições particulares e coletivas, quando referente aos afetos é sempre colocada diante de uma perspectiva única e singular. Espinosa denomina: **a** raiva, **o** ódio, **a** inveja, **o** amor, **a** alegria. Esses afetos e os outros descritos são definidos e respeitam uma mesma linearidade quanto as suas causas e efeitos, sempre. Ou seja, há tanto uma relatividade no emprego destes afetos quanto uma singularidade no que diz respeito à forma como essa natureza se manifesta. Há algo em comum que se refere a todos os homens de uma mesma maneira e que se preserva apesar das particularidades envolvidas nas diferentes experiências destes indivíduos. Há uma consideração destas perspectivas individuais que se diferenciam unicamente por um motivo: os corpos. É o caráter corpóreo que ligado a alma como seu objeto causa essa variabilidade de afirmações quanto ao que pode ou não colaborar com a continuidade de um ser na extensão. A individualidade vem em forma de experiência que se distingue entre um homem e outro pela exclusividade de percepção de seu corpo. Este é um aspecto que delimita o entendimento à uma percepção limitada da realidade, que se esgota em um ponto determinado do espaço tempo. O que confere a esse entendimento uma coleção específica de memórias e sensações prévias que irão constituir o ser de cada indivíduo separadamente é o seu caráter extenso.

A alma humana é a ideia de seu corpo, o seu objeto é o corpo e é também o corpo e sua forma limitada na extensão que define a totalidade e a relatividade no que se refere às paixões. É por isso que as paixões são frutos de uma faculdade imaginativa, elas, por definição, dependem de dados sensíveis e “nascem” deles. As ideias imaginativas são a fonte de representações que envolvem sensibilidade e relatos do mundo externo e da forma como ele afeta os seres humanos corporalmente. Esses modos são uma variação da forma de perceber do primeiro gênero de conhecimento. As paixões, são sempre passivas e determinadas por causas externas. O recorte aqui é feito em um ser cuja existência é limitada

espaço temporalmente e tal característica é quem define as pretensões e debilidades que são ligadas diretamente a essa condição de existência.

### 3.2.1 Paixão alegre: da impossibilidade da inadequação na ação e sua constituição totalmente passiva

A expressão “ação triste” é uma contradição em termos para Espinosa e o objetivo nesta seção será expor os motivos pelos quais essa contradição se segue. A análise pretende esclarecer a função exercida por esses conceitos na *Ética*, tomados em separado e conjuntamente. O suporte a essa análise consiste no exame dos conceitos de alegria e tristeza, bem como do funcionamento de seus mecanismos principais. A análise do conceito de **ação**, que parece envolver algo mais do que a adequação da ideia, concentra na elucidação do modo como se relacionam esses conceitos, formando um ponto chave deste trabalho.

Assim como todos os acontecimentos no mundo, “os afetos considerados em si mesmos seguem na mesma necessidade e virtude da natureza das quais seguem as outras coisas singulares” (E3 Prefácio). A estrutura dos afetos é instaurada partindo desse princípio e seu alicerce define-se pelas noções de alegria, tristeza e desejo. Independentemente da composição das ideias pelas quais uma mente é formada, há algo que não se altera em todos os seres, “a mente se esforça por perseverar em seu ser por uma duração indefinida e está consciente desse esforço” (E3P9). Essa afirmação é estabelecida como uma especificação do *conatus* quando apreciado pela perspectiva humana e traz consigo as noções espinosistas de **vontade** e **apetite**. A consciência do esforço descrito na passagem, quando referido apenas à mente, chama-se **vontade** e, quando referido simultaneamente à mente e ao corpo, é designado como **apetite**. Agora vem a parte mais importante desta definição: “o desejo é o apetite juntamente com a consciência que se tem dele” (E3P9esc.): esta é uma das principais características da forma humana de ser, o **desejo**, ou seja, a consciência de um esforço de autopreservação que é referido ao mesmo tempo a mente e ao corpo.

A vontade é compreendida também em termos de volições e intelecto<sup>52</sup>: “A vontade e o intelecto nada mais são do que as próprias volições e ideias singulares. Ora, uma volição singular e uma ideia singular são uma só e mesma coisa. Logo, a vontade e o intelecto são uma só e mesma coisa” (E2P40d). Talvez essa seja uma das principais características da constituição metafísica da *Ética*. A volição que uma ideia “carrega” em si e a ideia, ela

---

<sup>52</sup> Cf. E2P49c: “A vontade e o intelecto são uma e a mesma coisa”.

mesma, são identificadas; não há distinção entre a vontade e o intelecto, porque volições são expressão da potência das ideias que compõem a mente. Por isso, os “impulsos” ou as “ações” que se originam destas ideias contêm necessariamente em si o traço próprio do indivíduo que compõem.

Algumas formas de conceber a afetividade humana supõem a distinção entre intelecto e vontade. É como se a vontade tivesse uma constituição distinta do intelecto, algo moral ou de outra natureza, onde o impulso gerado por uma vontade pudesse ser ele mesmo controlado por algo distinto. Isso sem considerar as origens dessa vontade ou a utilidade ou intencionalidade envolvidos<sup>53</sup>. Essa combinação de aspectos modulares da forma do entendimento humano comporta o que pode ser chamado da estrutura primordial desse ser e da teoria dos afetos que essa obra pretende concretizar.

A perfeição ou realidade<sup>54</sup> assumida na sequência destas proposições como um aspecto da mente é o que irá constituir a permissão de Espinosa para que existam paixões alegres. A **alegria**, termo referido acima como essencial a essa noção é o nome que Espinosa dá a esse aumento de perfeição. Em se tratando de um termo calcado em uma noção mista do ser humano, que envolve o pensamento e a extensão deste indivíduo, Espinosa esclarece que “por alegria compreenderei, daqui por diante, uma **paixão** pela qual a mente passa a uma perfeição maior” (E3P11esc.). Sendo assim, dado que a mente passa uma perfeição maior, e a alegria envolve o caráter extenso desse indivíduo, a alegria passa a ser uma constituinte da paixão. É uma paixão, que aumenta a perfeição ou realidade do indivíduo, o que difere em si, do aumento na potência de agir deste, porém, não gera uma ação da mesma forma que a ideia adequada gera.

Para entender melhor as implicações destes termos: aumento de perfeição e aumento de potência de agir, é preciso igualmente entender a relação entre os conceitos de ação e alegria. A mente age apenas quando tem ideias adequadas e padece quando tem ideias inadequadas, e a alegria, nesse contexto, se refere apenas ao aumento da perfeição dessa mente, o que não implica, ao menos diretamente, em um aumento na potência de agir

---

<sup>53</sup> Sobre a intencionalidade da ação humana ver: Marcos André Gleizer (2006).

<sup>54</sup> Cf. E4Pref: “Portanto, a perfeição e a imperfeição são, na realidade, apenas modos de pensar, isto é, noções que temos o hábito de inventar, por compararmos entre si indivíduos da mesma espécie ou do mesmo gênero. Foi por esta razão que disse, anteriormente (def. 6 P.2), que por realidade e perfeição compreendia a mesma coisa. Pois temos o hábito de reduzir todos os indivíduos da natureza a um único gênero, que dizemos ser o gênero supremo, ou seja, à noção de ente, que pertence, sem exceção, a todos os indivíduos da natureza”. É o que o próprio Espinosa faz ao descrever a alegria e a tristeza com relação ao emprego destes termos.

propriamente dita. Essas duas noções devem ser entendidas distintamente como compostas por diferentes capacidades ou efeitos.

Espinosa descreve o conceito de ação de forma suficientemente clara nas definições da terceira parte da *Ética*: “Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é, quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só” (E3D2). A maneira sucinta que estabelece o conceito é aplicada diretamente na proposição inicial desta parte da *Ética*, diante da qual não restarão dúvidas sobre a necessidade de se excluir toda noção de ação que possa ser associada a uma paixão, isso, sob qualquer aspecto. O que acaba por distanciar, de certa forma, as noções de aumento de potência de agir e aumento da perfeição ou realidade:

As ideias que são adequadas na mente de alguém, são adequadas em Deus, enquanto este constitui a essência dessa mente. E também aquelas que são inadequadas na mente de alguém são adequadas na mente de Deus, não enquanto Deus contém em si apenas a essência dessa mente, mas também enquanto contém, ao mesmo tempo, as mentes das outras coisas. Além disso, de uma ideia deve necessariamente seguir-se algum efeito, do qual Deus é a causa adequada, não enquanto é infinito, mas enquanto é considerado afetado dessa dada ideia. Mas desse efeito do qual Deus é a causa, enquanto ele é afetado de uma ideia que é adequada na mente de alguém, essa mesma mente é a causa adequada. Logo, a nossa mente, quando tem ideias adequadas, necessariamente age. Em segundo lugar, de tudo que necessariamente se segue de uma ideia que é adequada em Deus, não enquanto ele contém apenas a mente de um homem, mas enquanto contém, ao mesmo tempo que a mente desse homem, as mentes das outras coisas, a mente desse homem não é causa adequada, mas parcial. Por isso, quando a mente tem ideias inadequadas, necessariamente padece. (E3P1d)

É essa ligação com o intelecto divino que torna uma ‘ação’ da mente efetivamente uma ação nesses termos. A ‘ação’ que resulta em uma atividade da alma propriamente dita deve ter sua causa exclusivamente no intelecto humano. Ou seja, aquilo que afeta externamente apenas tem como resultado uma espécie um tipo de ação que é passiva em sua origem por ocorrer de uma forma exclusivamente determinada pelo intelecto.

Diante destas evidências, qualquer associação entre paixão e ação, não se encaixa nas prerrogativas estipuladas por Espinosa, sendo que, de alguma forma, a paixão alegre, mesmo aumentando a perfeição de um indivíduo, sempre carregará consigo a marca inadequada e principalmente **passiva** da sensibilidade. Em E3P11, a justificação da definição de alegria esclarece que se uma coisa aumenta ou diminui a potência de agir do corpo, a ideia dessa

coisa irá aumentar ou diminuir a potência de agir de pensar da mente. Ao menos não em um sentido que comporta a noção desta ação que é proveniente exclusivamente de ideias adequadas.

O que ainda ratifica a implicação entre os conceitos de potência de agir e o de perfeição, é que em E3P11 Espinosa qualifica o seu entendimento sobre o aumento ou diminuição de potência de **agir**, enquanto no escólio da mesma proposição ele passa a utilizar a noção de aumento ou diminuição de **perfeição**. É difícil avaliar as consequências de uma identificação ou aproximação entre esses conceitos, pois, no que se refere à perfeição, esse conceito é tomado a partir de uma perspectiva do entendimento da mente humana. É um modo de pensar<sup>55</sup> que define o que é perfeição ou não, enquanto o conceito de potência de agir parece carregar em si uma independência maior deste modo de perceber.

A noção de perfeição (que é igualada a de realidade), parece referir mais a um princípio do entendimento, pelo qual ele responde e acordo com o qual ele age, do que a uma percepção deste entendimento sobre as coisas no mundo. A perfeição pode ser aumentada por uma ideia inadequada, a potência de agir também. No entanto, essa relação será estabelecida, novamente, de acordo com o *conatus* deste indivíduo.

Outra vez, de acordo com a definição de ação (*actio*) no prefácio da parte 3, trata-se de algo ocorre exclusivamente diante da presença de ideias adequadas, “quando em nós ou fora de nós sucede algo de que somos causa adequada, isto é, quando de nossa natureza se segue algo, em nós ou fora de nós, que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só” (E3D2), quando somos causa parcial, padecemos. O que se pode dizer é que, a potência de agir é também definida em termos de aumento e diminuição de perfeição. Ela é igualmente associada à ação, mas não pode ser dita uma ação propriamente dita, pois ambos os conceitos colaboram ou estão designados a um aumento de ideias adequadas que compõem a mente humana.

Para uma melhor compreensão do envolvimento desta análise de conceitos com a efetivação deles na Ética, ou a forma como eles funcionam na teoria, é importante que se esclareça, primeiramente, de que maneira a estrutura atribuída por Espinosa ao desejo humano, compõe com a alegria e a tristeza a tríade primária dos afetos na *Ética*.

---

<sup>55</sup> Cf. E4Pref.

### 3.2.2. O desejo na anatomia dos afetos: crítica de Della Rocca II

Sendo a alegria e a tristeza definidas por Espinosa em termos de **passagem** de uma perfeição maior a uma menor<sup>56</sup>, o desejo, por sua vez, assume uma composição distinta dentre os afetos primários. O desejo<sup>57</sup> *é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira* (E3 Definições dos afetos 1). A compreensão do desejo se desloca das outras duas definições sob a alcunha de ser nomeada a 'própria essência do homem'. A busca que move diante dos afetos é o desejo.

Compreendo, aqui, portanto, pelo nome de desejo todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir. (E3 Definições dos Afetos: 1 Explicação)

É em termos de totalidade dos impulsos e propensões a fazer algo que o desejo é colocado também como constituinte da essência dos indivíduos humana. O desejo é a reação aos afetos de alegria e tristeza, e concorda com as volições por eles apresentadas. Devido a sua proximidade teórica e conceitual com o *conatus*, a crítica de Della Rocca, exposta no segundo capítulo desta dissertação, acaba por se estender diretamente ao conceito de desejo e seu uso na teoria espinosista. Por isso, apresento novamente alguns pontos pertinentes ao tema sob a perspectiva deste comentador.

Como visto anteriormente, a característica que guia a análise feita por Della Rocca no argumento do suicídio é a intenção do autor em revisitar e analisar todo o discurso da *Ética* diante da perspectiva de seu naturalismo e suas possíveis falhas. As alegações do intérprete competem a forma como Espinosa se propõe a tratar dos afetos e à definição de alegria e tristeza enquanto alterações na potência de agir. Para Della Rocca, a potência de agir de um indivíduo só pode ser aumentada ou diminuída de acordo com as crenças que ele possui. Essa visão ignora o fato de que a potência de agir pode ser aumentada por uma ideia inadequada da qual não se tem um entendimento sobre aquilo que, na realidade, é a causa verdadeira desta alteração (caso da paixão alegre). Della Rocca afirma que “então os princípios que governam

---

<sup>56</sup> Cf. E3P11esc e definições dos afetos 2 e 3 ao final dessa mesma parte.

<sup>57</sup> Cf. E4P9esc: “...entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens enquanto estão conscientes de seu apetite. Pode-se oferecer a seguinte definição: o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem.”



o desejo ou o esforço humano devem ser os mesmos que os princípios que governam o esforço das coisas em geral”, e não considera, ao menos explicitamente em seu texto, que a capacidade humana no ato de entender e de lidar com as coisas no mundo, é, em geral, um tanto distinta dos demais animais<sup>58</sup> e das outras coisas que existem no mundo. Tal interpretação traz uma compreensão do conceito de *conatus* como uma reação, cuja causa e efeito são exclusivamente extensos. Della Rocca limita sua busca por uma homogeneidade que acaba por não competir às diretrizes internas da mente humana nesta teoria, principalmente no que diz respeito à sua natureza afetiva.

O que, nesse sistema, guia a mente humana em uma escolha pode ser alterado de acordo com o que ela *crê*<sup>59</sup> ser a *causa* de sua potência de agir; porém, a necessidade de consciência da alteração de potência em si, como pretende Della Rocca, não parece se seguir tão facilmente dos escritos espinosistas. Segundo essa crítica, sentir alegria ou tristeza parece não dizer respeito a um aumento ou diminuição de potência, mas à crença sobre a existência mesma dessa alteração. O comentador iguala o aumento de potência que é causado por uma ideia inadequada ao aumento de potência gerado por ideias adequadas. O exemplo do qual ele lança mão para simular situações de aumento e diminuição de potência de agir, com o qual pretende ilustrar o problema da teoria espinosista considera um quadro bem específico onde as evidências oferecidas se referem exclusivamente a questões extensas da “ação”:

Considere Bill um prisioneiro acorrentado. Se as correntes são removidas, a potência de Bill de agir aumentará: ele será então capaz de se mover de um lugar a outro mais rapidamente e sem assistência. Mas, intuitivamente, esse aumento na potência alegria ou será acompanhado de alegria somente se Bill estiver ciente de que as correntes foram removidas e do aumento em sua potência. Se Bill equivocadamente acredita que ele ainda está acorrentado, então permanecerá triste ou ao menos não experimentará a alegria. De maneira semelhante, se Bill permanecer acorrentado, mas equivocadamente acreditar que as correntes foram removidas, parece que ele sentirá a alegria, muito embora não tenha havido um aumento em sua potência de agir. Ele meramente *acha* que houve um aumento. (Della Rocca, 1996: 285)

Primeiramente, trata-se de um equívoco admitir que haja alegria sem aumento de potência de agir, dado que se tratam de um mesmo evento, sob alcunhas distintas. Em

---

<sup>58</sup> Cf. E4P37 escólio 1: " Eles (os animais) não concordam em natureza, conosco, e seus afetos são diferentes, em natureza, dos afetos humanos."

<sup>59</sup> Na definição de Arrependimento, Espinoza menciona uma situação onde a tristeza é associada a uma ação que “acreditamos ter praticado por uma livre decisão da mente” (E3Definições dos Afetos 27). A crença sobre a natureza da ação praticada nem sempre é verdadeira.

segundo lugar, juntamente com afirmação apresentada anteriormente a esse exemplo por Della Rocca<sup>60</sup>, (de que os seres humanos que cometem suicídio parecem claramente falsificar a alegação de que todos os seres humanos se esforçam para se auto preservar), o exemplo acima iguala os conceitos de potência de agir e ação propriamente dita, não considerando as diferentes possibilidades de emprego que esses conceitos possuem. O conceito de potência de agir é considerado analogamente a uma situação que limita o corpo ao movimento, traços que compreendem uma natureza extensa do indivíduo em questão, e apenas a esse aspecto, não se referindo, novamente, a potência de pensar da mente.

Aparentemente tal confusão pode ser esclarecida pela distinção oferecida por Espinosa entre imagem e ideia. Os conceitos compostos essencialmente por atributos extensos ou do pensamento não podem ser interpostos em questões que envolvem seus atributos 'opostos', ou, características de outro atributo que não o que lhe compete.

No caso deste exemplo, o que está sendo igualado inadequadamente são os conceitos de ação, ou potência de agir e movimento. Como o próprio Espinosa esclarece: "aqueles que confundem as palavras com a ideia, ou com a própria afirmação que a ideia envolve, julgam que podem querer o contrário do que sentem quando, apenas por meio de palavras afirmam ou negam alguma coisa contrariamente ao que **sentem**" (E2P49 escólio). A potência de agir que é descrita e utilizada ao longo da *Ética* parece ter mais a forma de algo que 'sentimos' do que algo do qual precisamos ter uma consciência determinada e clara. Enquanto o movimento só pode ser atribuído a aspectos extensos da realidade.

Assim como os conceitos de alegria e tristeza, que são a passagem de uma perfeição maior a menor e vice-versa e não precisam necessariamente ser estados conscientes, apesar de poderem ser ligados a causas externas pela imaginação, a alegria e a tristeza não precisam estar ligados a consciência destas alterações, apenas a 'sensação', como visto na citação acima.

Um dos objetivos da *Ética* é justamente solucionar esse tipo de confusão e alienação dos bens afetivos a causas que são externas ao nosso próprio intelecto. A causa dos afetos, uma vez determinada pelo entendimento de forma 'independente' de fatores que são externos a ele, como as correntes, por exemplo, é o objetivo que guia o autor moderno na sua descrição sobre a natureza dos afetos humanos. O objetivo é que se tenha um meio pelo qual a única causa de aumento ou diminuição da potência de agir de um indivíduo seja o seu próprio

---

<sup>60</sup> Cf. Della Rocca 1996: " os casos em que os seres humanos cometem suicídio parecem claramente falsificar a alegação de que todos os seres humanos se esforçam para se auto-preservar" (279; tradução minha).

intelecto. A total independência dos aspectos que são exteriores ao intelecto humano é o mais alto grau de satisfação atingido pela teoria ética de Espinosa. As consequências dessa forma de 'liberdade' acarretam em um ser do qual a mente que o constitui é composta exclusivamente por ideias adequadas, o levando ao conhecimento de Deus e a beatitude.

Entretanto, como visto, os obstáculos afetivos que se interpõem a esse objetivo são compostos por variações na perspectiva individual acerca das causas desses afetos, e por isso é importante que se tenha uma noção de como se comportam e qual a origem desses afetos humanos. A potência de agir espinosista se refere mais a caráter interno de estímulo a pensar e agir, do que na efetivação de uma ação extensa. Uma espécie de força interna que é impulsionada de acordo com a potência de agir do corpo (extensão) e a composição das ideias do intelecto (pensamento). Este princípio, quando analisado sobre a perspectiva do entendimento humano é capaz de gerar múltiplas formas de afeto.

### 3.2.3. Os afetos primários e os dois tipos de ação encontrados na *Ética*

A teoria dos afetos é desenvolvida na *Ética* a partir de três afetos primários, os quais, de acordo com variações quanto às causas e a perspectiva adotada pelo indivíduo diante das circunstâncias, também se alteram. Espinosa reconhece “apenas três afetos primitivos ou primários, a saber, **a alegria, a tristeza e o desejo**” (E3 Definições dos Afetos 4 explicação).

Amor e ódio são "espécies" de alegria e tristeza, que tomam essa forma quando associadas a um objeto. O amor é uma alegria acompanhada de uma causa exterior e o ódio uma tristeza acompanhada igualmente da ideia de uma causa exterior<sup>61</sup>. Ou seja, devido a essa ligação direta com a causa exterior, amor e ódio se colocam exclusivamente sobre a alcunha das paixões. A maneira com Espinosa pensa a relação mente e corpo se reflete diretamente na constituição do caráter afetivo humano. Todas as combinações que são exemplificadas pelo autor, aparecem como referidas a esses três afetos primários.

Uma vez definidas as reações que constituem a alegria, a tristeza e o desejo, as ligações conceituais que são integradas oferecem definições específicas sobre as variações pelas quais esses afetos podem ser contemplados em uma realidade de perspectiva humana. Espinosa inaugura na *Ética*, ao final da terceira parte da obra, uma série de qualificações inerentes à diversidade destas ocorrências. A passagem de uma perfeição menor a uma maior, a alegria, pode ser qualificada tanto de acordo com a sua causa externa quanto interna,

---

<sup>61</sup> Cf. E3P30dem.

enquanto a passagem de uma perfeição maior a uma menor, a tristeza, é sempre consequência de uma relação causal que mantém critérios externos em sua origem. Todos os afetos são categorizados de acordo com essas condições. Por exemplo, o gáudio, é uma alegria acompanhada da ideia de uma coisa passada que se realizou contrariamente ao esperado, enquanto a decepção é uma tristeza acompanhada da ideia de uma coisa passada que se realizou contrariamente ao esperado<sup>62</sup>.

É na forma como se conectam no intelecto humano as reações de aumento ou diminuição de potência de agir, juntamente com as ideias que integram a mente e suas constituintes que Espinosa vai tratar especificamente a composição dos afetos. Mesmo sem ser possível determinar o número total de afetos pelos quais podemos ser atingidos, há uma descrição detalhada alguns deles na *Ética*, um quadro colocado da seguinte maneira e que pode ajudar a entender o mecanismo categorial de suas formas:

Desejo	Alegria	Tristeza
<p>Gratidão</p> <p>Emulação – Benevolência</p> <p>Ira – vingança – Crueldade</p> <p>Temor - Audácia – Covardia</p> <p>Pavor - Cortesia – Ambição</p> <p>Gula– Embriaguez – Avareza</p> <p>Luxúria</p>	<p><b>Amor</b> – Atração – Adoração</p> <p>Escárnio – Esperança –</p> <p>Segurança – Gáudio –</p> <p>Reconhecimento –</p> <p>Consideração – Misericórdia</p> <p>Satisfação – Soberba</p> <p>Glória</p>	<p><b>Ódio</b> – Aversão – Medo</p> <p>Desespero – Decepção</p> <p>Comiseração – Indignação</p> <p>Desconsideração – Inveja</p> <p>Humildade - Arrependimento</p> <p>Rebaixamento – Vergonha</p>

A compreensão destas relações mostra como a dimensão afetiva de um indivíduo se altera de acordo com as condições de conhecimento e pelo caráter das ideias pelas quais suas mentes são constituídas. A partir do momento em que o mesmo objeto pode ser causa de afetos totalmente opostos em um mesmo indivíduo sob circunstâncias diferentes, fica claro que a raiz determinante dessa natureza se encontra em uma qualidade intelectual e subjetiva. Talvez, aqui, a sensação que se tem, é de que devido a essa avaliação subjetiva do bem e do

<sup>62</sup> Cf. E3 Definições dos Afetos 16 e 17.

mal, questões sobre virtude e idoneidade de caráter não se encaixariam na perspectiva espinosista sobre questões éticas.

Veja-se que a “glória é uma alegria acompanhada pela ideia de alguma ação nossa que imaginávamos ser elogiada pelos outros”, e a “vergonha é uma tristeza acompanhada da ideia de alguma ação nossa que imaginamos ser desaprovada pelos outros” (E3 Definições dos Afetos, 30 e 31). As diferentes avaliações e ideias é que irão contribuir para a determinação de qual o tipo de afeto que estará presente em determinado momento. O que situa essas diferenças são os meios pelos quais o intelecto humano adquire suas ideias e as interpõem. Se há algum erro nessa composição, ele é referido à natureza imaginativa deste indivíduo e não compete em uma natureza que contraria quaisquer de suas necessidades de auto-preservação. Não é da essência humana ou de qualquer outro ser na natureza ir contra sua preservação. Mesmo em se tratando de uma forma de entendimento que dispõe de capacidades aparentemente mais elevadas, ou, que são no mínimo distintas de outros animais. O intelecto humano capta a natureza ao seu redor de uma forma peculiar e limitada, o que lhe atribui certo risco interpretativo. É evidente para Espinosa que “somos agitados pelas causas exteriores de muitas maneiras e que, como ondas do mar agitadas por ventos contrários, somos jogados de um lado para outro, ignorantes de nossa sorte e de nosso destino” (E3P59). O que Espinosa poderia alegar ao exemplo do suicídio, portanto, é que essa seria uma circunstância tal que o indivíduo em questão está sendo ‘agitado por causas exteriores’ e é ‘ignorante de seu próprio destino’. Apesar de a ‘ação’ mecanicamente avaliada, do braço que circunda a morte do próprio corpo, a integralidade deste indivíduo não pode ser dita ativa, logo, a atribuição dessa **ação**<sup>63</sup> propriamente dita, não pode ser vinculada a esse exemplo.

Uma outra passagem em que autor da *Ética* utiliza também a noção de ação, que pode ter alguma importância neste esclarecimento é demonstração alternativa dada por Espinosa à proposição 59 da quarta parte:

Diz-se que uma ação [*actio*] é má apenas enquanto surge por sermos afetados de ódio ou de algum afeto mau. Ora, nenhuma ação, considerada em si só, é boa ou má. Em vez disso, uma só e mesma ação [*actio*] é ora boa, ora má. Logo, podemos ser conduzidos pela razão (pela prop. 19<sup>64</sup>) a essa mesma

---

<sup>63</sup> Do latim *agere*, termo utilizado por Espinoza na definição de ação na terceira parte (E2D3).

<sup>64</sup> Cf. E4P19: “Cada um necessariamente apetece ou rejeita, pelas leis de sua natureza, aquilo que julga ser bom ou mau”. Ou seja, o que determina a ação em direção a algo ou à sua repulsa, é o julgamento que se faz dela individual e subjetivamente.

ação [*actionem*] que é, no momento, má, ou seja, que surge de um afeto mau. C.Q.D (E4P59 Dem. alternativa)

Explica-se isso mais claramente com um exemplo. A ação [*actio*] de golpear, enquanto fisicamente considerada, e se nos limitássemos a observar que o homem levanta o braço, cerra o punho e move, com força, todo o braço para baixo, é uma virtude que se concebe por causa da estrutura do corpo humano. Agora, se um homem, levado pela ira ou pelo ódio, é determinado a cerrar o punho ou a mover o braço, isso ocorre, como mostramos na segunda parte, porque só uma e mesma ação pode estar associada às mais diversas imagens de coisas. Podemos, assim, ser determinados a uma só e mesma ação, tanto por causa de imagens de coisas que concebemos confusamente, quanto por imagens de coisas que conhecemos clara e distintamente. É, pois, evidente que, se os homens pudessem ser conduzidos pela razão, todo desejo que surge de um afeto que é uma paixão seria ineficaz. (E4P59 esc)

Assim como atitudes que não descrevem a natureza ou essência de algo, o suicídio revela uma possibilidade que não implica por si só uma mudança na forma de ser destes modos e pode ser um importante exemplo que revela as diferentes aplicações da noção de ação na *Ética*. Suas variantes em latim<sup>65</sup>, *agere*<sup>66</sup> e *actio*, parecem ser usadas para designar dimensões distintas do conceito de ação: o primeiro, seu teor metafísico e a sua concordância com a adequação de ideia pela qual é instaurada; o segundo, as atividades empreendidas e analisadas de um ponto de vista prático, temporal, e limitado, mas não exclusivamente extenso.

---

<sup>65</sup> No latim, os termos *agere* e *actio* podem vir a ser termos utilizados como forma de abrigar diferenças, já que o número de casos aos quais são associados em diferentes línguas latinas é bastante vasto. Vejamos algumas formas dessas associações: “-*Agere*, verbo, levantar-se diante de si, fazer. [...] Desarte, *agere*, levar adiante, oposto, de início, a *ducere*, guiar [...] Usa-se de modo absoluto com o significado de <<dirigir-se para>>, <<avançar>> [...] A este valor absoluto prendem-se, assim mesmo, age, ora, vamos! [...] O sentido de <<levar para frente>> recomendava *agere* para expressar a atividade em seu exercício contínuo de tua atividade. [...] *Agere* é essencialmente durativo, [...] *Agere* diz-se da atividade que se expande, se desdobra: *facere*, de coisa que se faz: daí *agere vitam*, passar a vida[...]. Na terminologia teatral, *agere* significou <<representar do início ao fim>>, <<desempenhar um papel>> [ação de uma peça, divisão da mesma, *actio*]. (Magne, 1952: 169 a 172); -*Actio*, Acção, acto, declamação; *actio*, are, tr., advogar muitas vezes [causas][...] *actio*, oris, m., o que move, o que faz, agente, actor. *Actus*, quer dizer <<marcha>>, <<movimento>>, <<impulso>>[...] *Actio*, significa <<atividade>>, <<modo de proceder>>, <<ação>>. Tanto no sentido abstrato quanto no concreto[...]. Do port. acção deriva acionar, inação; ação oratória é o conjunto dos gestos e a declamação do orador; [...] a ação dramática é o desenrolar dos acontecimentos. (Magne, 1952: 63, 174, 175).

<sup>66</sup> Em E3P19 Espinoza também usa o termo latim “*agendi*”, para se referir exclusivamente à potência de agir **do corpo**.

Se isso for correto, *agere* enfatizaria a constância ligada à noção de durabilidade<sup>67</sup>: algo que se desenrola em uma mesma noção de continuidade, não tomado exclusivamente. *Actio*, enfatizaria as noções de movimento e impulso, gestos e partes, que, de acordo com o seu uso no teatr, é visto como o todo desta relação. O *agere* designaria uma espécie de conjuntos de *actios*, uma composição gramatical que deve também ser levada em conta nas aplicações oferecidas pela *Ética*.

Desta forma, o exemplo do suicídio, mais uma vez, parece expor um caso onde a potência de agir ou o *conatus*, são comprometidos de tal forma que colocam em risco a sobrevivência deste indivíduo. Não se trata da ausência desse *conatus* ou de algo que é contrário a ele, mas sim, algo que resulta em um ‘enfraquecimento’ desta potência. Os diferentes modos pelos quais homens em geral vêm a ‘desistir’ de lutar pela sua própria sobrevivência podem ser vistos de perspectivas variadas, onde não necessariamente há uma ação [*actio*] envolvida. Existem casos onde a negação em se continuar se estabelece de tal forma que alcança uma passividade total, onde o indivíduo quase não age [*agere*] mais, havendo assim uma imposição de um estado passivo sobre ou diante do ativo. O próprio Espinosa esclarece que se a razão ocupar um lugar maior no reconhecimento que esse intelecto faz da realidade e no conhecimento das causas verdadeiras daquilo que aumenta sua potência de agir, este indivíduo estará a salvo de quaisquer impulsos que possam vir a ser contrários à sua existência:

Como a razão não exige nada que seja contra a natureza, ela exige que cada qual ame a si próprio; que busque o que lhe seja útil, mas efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição; e, mais geralmente, que cada qual se esforce em conservar, tanto quanto está em si, o seu ser. [...] além disso, uma vez que a virtude não consiste se não em agir [*agere*] pelas leis da própria natureza, e que ninguém se esforça por conservar o seu ser senão pelas leis de sua natureza, segue-se: 1. Que o fundamento da virtude é esse esforço por conservar o próprio ser e que a felicidade consiste em o homem poder conservá-lo. 2. Que a virtude deve ser apetecida por si mesma, não existindo nenhuma outra coisa que lhe seja preferível ou que seja mais útil e por cuja causa ela deveria ser apetecida. 3. Finalmente, que aqueles que se suicidam têm o ânimo impotente e estão inteiramente dominados por causas exteriores e contrárias a sua natureza. (E418esc.)

---

<sup>67</sup> Essa noção expressa um sentido mais restrito, sem implicar em questões metafísicas como vemos em Espinosa, aqui, a noção de duração é aplicada para dar ênfase ao caráter prolongado desta ação.

Se houvesse uma ação que fosse contrária a essa sobrevivência, aí teríamos um enfraquecimento do naturalismo conforme aplicado pela teoria espinosista. No entanto, a ação [agere], referente a esta forma de agir nunca é contrária ao *conatus*, e continua tendo em si a característica essencial de se opor a “tudo que possa ameaçar a sua existência”.

#### 3.2.4. Os princípios regentes dos afetos

Os limites que determinam o comportamento humano, conforme descrito pela teoria afetiva desenvolvida na *Ética*, não podem ser entendidos exclusivamente sob uma perspectiva acidental ou mecanicista. Apesar da constituição necessária e imperativa do *conatus*, o posicionamento positivo ou negativo, a busca pelo que colabora com a sobrevivência e afastamento daquilo que se parece com uma ameaça, existem outros aspectos que compõem esse modelo afetivo da figura humana e que devem ser igualmente considerados. Por exemplo, a natureza judicativa e a improbabilidade de os juízos feitos serem em sua totalidade legítimos e nascidos via conhecimento adequado; a validade objetiva daquilo que é conhecido imaginativamente, entre outros aspectos, revelam existência de princípios distintos que atuam igualmente neste intelecto.

Aqui entram as qualidades do intelecto humano que compõem a natureza de seu entendimento, e que, juntamente com esses critérios expostos sobre a afetividade, oferecem uma visão mais clara sobre as nuances envolvidas nas reações que se dão entre as ideias do intelecto e que representam uma série de particularidades do comportamento humano. Estas formas, ou meios de identificação, são interligados mentalmente por *fundamentos da vida passional nas relações inter-humanas*<sup>68</sup>. Nenhum deles se sobrepõe ao outro, e como veremos a seguir e nos exemplos, essas são relações de reconhecimento mútuo facilmente identificadas na prática afetiva dos seres humanos. São eles:

- 1- O princípio da Simultaneidade ou Contiguidade (E3P14);
- 2- O princípio da Associação ou Semelhança (E3P16);
- 3- O princípio da Imitação afetiva (E3P27);

O tecido de proposições que compõem estes princípios é integrado fundamentalmente pelas proposições 14, 16 e 27 da terceira parte da *Ética*. A maneira como elas se entrelaçam

---

<sup>68</sup> Moreau, & Matheron (1970): 150.



cria uma base de apoio para quase todas as afirmações subsequentes acerca do comportamento humano e as razões pelas quais se ergue uma realidade relativamente afetiva, limitada e que pode ser compreendida de uma perspectiva individual. Se analisarmos uma equação matemática pelas relações entre seus termos, tais relações poderiam ser vistas como exercendo aproximadamente algo como a função dispositiva destes princípios. Características cruciais são reveladas se tomarmos o intelecto sob uma perspectiva interna e avaliarmos a natureza como algumas relações são formadas. Por isso, é possível entender que esses três princípios expõem o resultado de uma análise sobre propriedades intrínsecas do sistema que compõe a afetividade humana. O primeiro destes princípios, seguindo a ordem exegética determinada pela *Ética* é o da Simultaneidade, representado originariamente pela seguinte proposição:

Se a mente foi, uma vez, simultaneamente afetada de dois afetos, sempre que mais tarde, for afetada de um deles, ela também será afetada do outro. (E3P14)

Demonstração: Se o corpo humano foi simultaneamente afetado, uma vez, por dois corpos, sempre que, mais tarde, a mente imaginar um deles, em seguida se recordará também do outro (pela prop. 18 da parte 2)<sup>69</sup>. Ora, as imaginações da mente são mais indicadoras dos afetos de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores. Logo, se um corpo foi, uma vez, simultaneamente afetado de dois afetos, e, portanto, também a mente (veja-se def.3), sempre que, mais tarde, esta última for afetada de um deles, será também afetada do outro. C.Q.D.

A indicação afetiva do nosso corpo é dada pela imaginação, o intelecto, que possui um princípio interno de relação destes afetos, os organiza de acordo com uma ordem que é temporalmente determinada. A noção de simultaneidade implica em um caráter de raiz temporal e extenso da realidade. Esse atrativo constituído imaginativamente é quem ordena e trata as ideias da imaginação, associando e ligando-as em quanto dura este intelecto e sua relação com esse corpo<sup>70</sup>. Um exemplo desse funcionamento são os diferentes casos de traumas que podem ser reconhecidos individualmente entre os homens. É comum que um determinado acontecimento possa ser capaz de gerar uma série de "eventos afetivos", sem que

---

<sup>69</sup> Que é o mesmo princípio só que referido apenas ao corpo; Cf. E2P18 "Se o corpo humano foi, uma vez, afetado, simultaneamente, por dois, ou mais corpos, sempre que, mais tarde, a mente imaginar um desses corpos, imediatamente se recordará também dos outros".

<sup>70</sup> Cf. E5P23: "A mente humana não pode ser absolutamente destruída com o corpo, mas dela permanece algo que é eterno"

esses sejam necessários ou repercutam nos demais indivíduos que não possuem a mesma percepção acerca deste acontecimento. “Eu tenho medo de bananeira”, algo que nunca vi refletido em outras pessoas, mas que no meu intelecto se dá devido a um momento exato de minha existência, onde fui picada por uma abelha enquanto brincava perto de uma bananeira. A dor da picada e a memória da figura das folhas da bananeira estão de alguma forma ligadas no meu intelecto de maneira tal que mesmo depois de adquirir o conhecimento de que não são todas as bananeiras que têm colmeias, ou que não foi a bananeira em si a responsável pela dor da picada, o medo permanece. Sendo o medo “uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida”<sup>71</sup>, a minha tristeza (diminuição de potência) quando vejo uma bananeira ainda é resultante de uma dúvida quanto à possibilidade de que haja alguma abelha nas folhas **desta** bananeira. Uma ligação que permanece e se dá pelo princípio da Simultaneidade.

No escólio 2 de E3P18, Espinosa esclarece que o medo só se torna desespero quando deste afeto excluimos a dúvida, ou seja, quando ocorre a certeza de que de fato há uma abelha **nesta** bananeira. As questões aqui envolvidas se referem a uma simultaneidade no acontecimento das coisas, que pode, desta forma, ser determinante na ordenação afetiva de um indivíduo e ditando como esse indivíduo reage a certos acontecimentos. Algo que reflete na constituição destes afetos de forma independente em cada homem. A memória “traz” como que juntas as duas (ou mais) coisas pelas quais o corpo foi afetado um dia, assim como o afeto gerado que também é lembrado e vivido juntamente com a ocasião que parece se repetir.

O segundo princípio de identificação que rege também a vida afetiva humana é o da Associação, ou Semelhança. Uma forma de critério associativo que recorre a pontos que aparecem ao intelecto como sendo comuns ou semelhantes entre duas coisas distintas: “Simplesmente por imaginarmos que uma coisa tem algo semelhante com um objeto que habitualmente afeta a mente de alegria ou de tristeza, ainda que aquilo pelo qual a coisa se assemelha ao objeto não seja a causa eficiente desses afetos, amaremos, ainda assim, aquela coisa ou a odiaremos” (E3P16). Duas faces, a de um amigo íntimo e querido e a de um ator a cuja a imagem somos comumente expostos, podem ter um mesmo efeito, mesmo sem que exista uma ligação extrínseca à essa semelhança no intelecto. Uma aparência semelhante a algo que me causa alegria pode ter o mesmo efeito sem que seja, diretamente ou originariamente, a causa deste aumento de potência. As semelhanças encontradas em

---

<sup>71</sup> Cf. E3Definição dos Afetos 13.

determinadas realidades têm suas formas de alguma maneira associadas, ligando assim, igualmente, o afeto por elas causadas.

O terceiro princípio é chamado de Princípio da Imitação Afetiva. Um princípio através do qual o entendimento sobre certos fenômenos que são essenciais à conduta humana e a vida em sociedade pode ser compreendido. Dentre as consequências deste princípio, pode estar contida uma carga ética e moral muito maior do que aquelas que acompanham os princípios anteriormente mencionados. Basta que se identifique um ser como **semelhante**<sup>72</sup> a si, para que esse princípio tome forma e se sustente intelectualmente. A representatividade deste princípio pode vista como uma qualidade humana significativamente aliada a um teor ético desta obra. Juntamente com um desenvolvimento epistêmico, a humanidade e o conhecimento de terceiro gênero, levam a uma noção de bem comum. Uma noção que ao ser entendida em sua essência pode ser vista como uma implicação deste princípio. A unidade substancial e o amor intelectual a Deus oferecem justamente um entendimento dessa semelhança conforme ocorre entre todas as coisas no mundo.

A dor que se sente ao olhar um ferimento de outrem, a tristeza experimentada ao ver o que é amado triste ou terminado, o cuidado com o outro, e por vezes também com os animais que reconhecemos como semelhante, são características comportamentais que evidenciam como experienciamos ordinariamente esse terceiro princípio. A imitação afetiva gerada a partir de um reconhecimento no outro ou o entendimento de que há algo que é compartilhado entre a sua existência e a de outro ser ou indivíduo, é um princípio, também, em última análise, de reconhecimento das coisas no mundo.

A aparência de muitos animais que se assemelham de alguma forma aos humanos, o formato da cabeça, os dedos, as mãos, e principalmente os olhos, onde muitos humanos se vêem refletidos, são características que determinam em grande parte de quais animais haverá ou não alguma proximidade. O vegetariano, por exemplo, encontra na identificação com os animais comumente explorados razões suficientes para evitar uma dor ou sofrimento que ele pensa ser semelhante ao seu. Para quem se vê refletido nestes outros seres, não há possibilidade de se sentir confortável diante de tantas e diferentes formas de crueldade e geração de dor.

Esse princípio, assim como os outros, é imprescindível e dá forma a uma grande e importante parte da constituição humana. Uma vez de posse de desta tríade normativa,

---

<sup>72</sup> É como se fosse um princípio derivado do da semelhança, pois ele precisa desse mecanismo para ser como é.

Espinosa finalmente dispõe integralmente a completude de sua descrição sobre o funcionamento e as a constituição da afetividade no que diz respeito a dimensão humana. Os traços que limitam a forma como o entendimento humano lida com as afecções é que compõem, basicamente, estes princípios. Tais critérios são capazes de expressar uma regulamentação que define alguns dos aspetos pelos quais esse intelecto, enquanto comprometido por uma série de preceitos ontológicos e imaginativos, e representações particulares, lida com a realidade.

### 3.3 A QUALIDADE AFETIVA HUMANA: CONSIDERAÇÕES SOBRE A NOÇÃO DE AÇÃO HUMANA SOB UMA PERSPECTIVA TELEOLÓGICA.

Avaliar o sistema de ações humanas de forma isolada, ou em conjunto com outros fatores, pode trazer consequências positivas para o entendimento geral da teoria de Espinosa. Um debate sobre a possibilidade de uma interpretação teleológica acerca da ação humana na *Ética*, traz luz a uma importante questão sobre as condições textuais disponíveis para essa determinação. Trata-se de uma iniciativa que versa sobre o entendimento da intencionalidade da ação humana e sua relação ou não com a ausência de vontade da natureza divina. Um debate que ainda não dispõe de um acordo.

Organizando os lados deste, temos no mínimo dois posicionamentos, sendo um deles bifurcado<sup>73</sup>:

1. Martial Gueroult e Jonathan Bennett<sup>74</sup> defendem a ausência total da visão teleológica da ação humana e de todos os entes finitos na *Ética*. De acordo com estes intérpretes, em razão das colocações do Apêndice da primeira parte da *Ética*, Espinosa critica radicalmente a teoria finalista. Assim como a natureza divina é desprovida deste aspecto, a ação humana acaba impossibilitada de possuir tal natureza.
2. E. Curley (1990), que contesta a posição de Bennett alegando que a ausência de aplicabilidade de noções teleológicas à natureza divina não impede necessariamente a exclusão destas quando referida exclusivamente à natureza humana.

2.1. Don Garrett (1999) afirma ser possível a interpretação finalista não somente para a ação humana, mas também para a de todos os entes finitos. Para Garrett, não há

---

<sup>73</sup>Sigo aqui a forma de organização exposta por Marcos André Gleizer (2006).

<sup>74</sup>A posição de Bennett é apresentada nas seguintes obras: Bennett (1984, cap. 9); Bennett (1990) e Bennett (2001, cap. 11).

na teoria espinosista afirmações que excluam essa possibilidade'; ao contrário, dada a aplicabilidade do *conatus* a todos os entes, o mesmo ocorreria com a finalidade da ação desses entes.

Não pretendo me comprometer ainda nenhum destes posicionamentos, sob pena de não ser justa com as evidências envolvidas no debate e de não conseguir ainda as expor com a devida dedicação. Apenas cito tais colocações com a intenção de expor a dificuldade que se mantém diante deste pensamento e esclarecer que, a noção de entes finitos, em especial os humanos, agem em vista de um fim, não é uma noção que possa ser extraída naturalmente da *Ética*.

Em E3P56, há uma série de posicionamentos que podem trazer algum tipo de esclarecimentos a essas questões. No escólio desta proposição, Espinosa se compromete com algo que ele mesmo chama de “*potência de ânimo*”, ao se referir à **temperança, a sobriedade e a castidade**. Conforme a definição destes termos, que é negatizada colocando-se apenas que não se tratam nem de afetos, nem de paixões, mas de uma “*potência de ânimo*” que regula afetos que são comumente colocados em oposição a esses: a luxúria, a lubricidade e a castidade. Essa potência para conter certos afetos, que, por sua vez, não configura nenhum afeto propriamente dito, remete a algo que pode ser entendido como um caráter (ou disposição) regulador da mente humana?

Esse aspecto regulador se refere justamente à demanda de equilíbrio. É o descontrole e o desajuste dos afetos, tanto positiva quanto negativamente, que revelam os riscos mais relevantes à preservação e ao desenvolvimento do intelecto humano. Um caráter regulador pretende, mais do que qualquer outro, manter uma estabilidade diante de afetos que em certas circunstâncias, não podem ser impedidos. A fixação de um ponto correto de adequação é um tipo de capacidade da alma humana que visa justamente um desenvolvimento ético e epistêmico. Ao conjugar essas duas condições, ética e epistemológica, e condicionar ambos aprimoramentos em uma dimensão legitimamente humana, Espinosa exerce um modelo característico de seu plano filosófico. São os passos:

- I- Conhecer exatamente a nossa natureza, que desejamos aperfeiçoar, e, ao mesmo tempo saber da natureza das coisas tanto quanto for necessário.
- II- Daí deduzir corretamente as diferenças, concordâncias e oposições das coisas.

- III- Conceber corretamente o que podem sofrer ou não.
- IV- Conferir isso com a natureza e a potência do homem. Assim parecerá facilmente a suma perfeição a que o homem pode chegar.<sup>75</sup>

Esse continua sendo o método para se investigar a verdade que descreve os meios dos quais dispomos para alcançá-la. Quanto melhor e mais completo o entendimento sobre a natureza, mais perto do conhecimento de Deus se chega. Os efeitos pretendidos por Espinosa na *Ética* requerem um esforço que resulte em um avanço sobre todas essas questões, envolvendo em seu núcleo a teoria dos afetos.

Aumentar nossa potência é expandir nosso território de ação no mundo e caminhar em direção a uma independência maior em relação ao ambiente – o que não significa diminuir as relações com a exterioridade, mas sim o contrário –, pois apenas quando somos a causa interna de nossos afetos aumentamos nossa potência de agir. As relações que mantemos com os outros corpos podem nos beneficiar ou aprisionar nossa expansão e, no segundo caso, reagiremos aos encontros ao invés de agirmos sobre eles. A ética de Espinosa não se separa do conceito de potência, que se refere ao poder de afetar e de ser afetado que a substância e seus modos possuem, mesmo que em proporções distintas. A substância tem uma potência absoluta e infinita de afetação, enquanto que os modos variam, isto é, sofrem transições, e são estas que chamamos de afetos. (Marques, 2012:16)

As “técnicas” para que se tenha um controle afetivo só podem ser aprimoradas diante do estabelecimento de um entendimento igualmente superior sobre as causas, e para isso, a presença preponderante no intelecto deve ser de ideias adequadas de terceiro gênero. Uma vez prejudicada essa instância, as consequências últimas desta passividade se encerram em sua própria instabilidade.

---

<sup>75</sup> TCI §25.

## CONCLUSÃO

Para Espinosa:

É totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar nosso ser, e que vivamos de maneira que não tenhamos nenhuma troca com as coisas que estão fora de nós<sup>76</sup>. Se além disso levarmos em consideração a nossa mente, certamente o nosso intelecto seria mais imperfeito se a mente existisse sozinha e não compreendesse nada além dela própria. Existem, pois, muitas coisas, fora de nós, que nos são úteis e que, por isso, devem ser apetecidas. Dentre elas, não se pode cogitar nenhuma outra melhor do que aquelas que estão inteiramente de acordo com a nossa natureza. Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um indivíduo duas vezes mais potente do que cada um deles considerado separadamente. Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos. Disso se segue que os homens que se regem pela razão, isto é, os homens que buscam, sob a condução da razão, o que lhe é útil, nada mais apetecem para si que não desejem também para os outros e são, por isso, justos, confiáveis e leais (E4P18esc).

Diante das perspectivas afetivas e metafísicas envolvidas já expostas, é importante notar aqui a relevância dada pelo autor da *Ética* à vida em sociedade e às relações perante o mundo exterior. A perspectiva extensa da realidade que se percebe imaginativa e corporalmente, apesar de limitada e inadequada, faz parte de algo crucial ao conhecimento e à forma de existência humana. Sem essa perspectiva, o conhecimento da mente se tornaria, ele mesmo, limitado. O conhecimento que dá em uma constituição ao mesmo tempo na extensão e no pensamento, é superior, segundo Espinosa, a um conhecimento que pode ser obtido por uma existência exclusivamente mental. Diante dessa forma de compreensão está o reconhecimento da importância que um relacionamento com coisas exteriores tem com o aumento da nossa própria perfeição e devem-se considerar também as premissas que devem ser satisfeitas, no envolvimento do entendimento humano sobre essa realidade.

A causa das ações e a conexão causal entre os acontecimentos no mundo, bem como o conhecimento destes, são a chave mestra para o acesso a beatitude. Achar que a mente é capaz

---

<sup>76</sup> Cf., em particular, E4P-P4.

de algum controle corporal e que as ações do corpo são ‘determinadas livremente’ pela mente é uma ilusão que emerge justamente da falta de um conhecimento legítimo sobre as causas verdadeiras destes acontecimentos. Acreditar que quaisquer movimentos do corpo, como falar ou calar, correr ou ficar, deitar ou levantar, sejam decisões determinadas pela mente, segundo Espinosa, é o mesmo que “sonhar de olhos abertos” (E3P2esc.). Tais ilusões cerceiam o entendimento humano e levam a crenças gerais que ocorrem em todos os indivíduos humanos da mesma forma. Um intelecto que é parte de um todo maior possui limitações quando se tenta compreendê-lo em relação a esse todo. Essas ilusões são resultado da própria natureza do intelecto destes indivíduos.

Essa abordagem oferece um importante subsídio que auxilia a compreensão destes tipos de conhecimento e suas implicações no entendimento de uma natureza afetiva. A afirmação desse conhecimento repousa sobre um autojulgamento baseado em uma sensação. A ideia de que há alguma ‘liberdade’ nas ações próprias de cada indivíduo é fruto de uma ilusão, assim como as noções de contingência e tempo por exemplo, cada um destes afetos ou modos de perceber o mundo residem em um dos tipos de conhecimento e é isso que eles são, em última análise: diferentes formas de que o intelecto dispõe para entender seu universo.

A consciência da ação e a ignorância da causa real dessa ação ocorrem de tal forma que podem estabelecer ou produzir evidências perceptíveis pela imaginação. Todos os conteúdos representativos podem ser apreendidos tanto por um tipo de conhecimento quanto de outro, sendo a afetividade igualmente direcionadas desta forma.

Buscar uma forma de ascensão exclusivamente individual faz parte também de uma inadequação do intelecto humano ao ver e entender as relações causais que o cercam no mundo. A perspectiva individual passa por uma posse de ideias que são inadequadas e que compõem o intelecto humano no lugar de ideias que poderiam ser adequadas. A única forma de evitar que tais ideias tomem esse lugar no intelecto humano é exercer um controle efetivo sobre as paixões que confundem a mente.

O pensamento espinosista, exposto pela *Ética*, mantém seu compromisso com o naturalismo assumido pelo segundo livro, sem que os predicados essenciais à forma da natureza humana e do todo se percam. É humano tentar reagir o quanto tiver em sua capacidade. Interno a essa natureza, há apenas o *conatus* que corresponde à sua essência enquanto potência de autopreservação. O restante é externo, mas não menos importante e



representativo. É uma teoria composta, que possui uma lei que impera por tudo aquilo que é extensão e pensamento.

Para que se avaliem as condições de uma ação qualquer é preciso também que se determine o conceito de esforço aplicado por E3P6 que, conforme definido em E3P7, é colocado sob a noção de “potência de uma coisa qualquer, quer em conjunto com outras, que sozinha, ela age ou se esforça por agir” (E3P7dem), juntamente com definição a seguir de que tal esforço “não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido” (E3P8) e o *conatus* o conceito que integra o naturalismo espinosista,

Mesmo sem explicar exatamente a composição da noção de *conatus* por ele empregada, Espinosa, ao longo de sua exposição sobre os afetos dá conta de esclarecer aspectos que são exclusivos da forma de vida e experiência humana, e que, apesar de parecerem ser contrários a um *conatus* necessariamente orientado para a autopreservação, não o são. Existem aspectos específicos da composição da realidade humana para Espinosa, porém nenhum deles é contrário às leis que regem todas as coisas na natureza.

Os afetos conforme descritos pela *Ética* fazem parte de um processo irreversível que compõe inevitavelmente a natureza humana. Uma vez afetada por alguma ideia, a alma representante atua, ela mesma, como critério normativo deste afeto. Ela calcula de acordo com suas capacidades, avalia de acordo experiências prévias, e classifica de acordo com a positividade ou negatividade sentida na sua própria potência de agir. Essas formas de associação e classificação são compostas e possuem infinitas possibilidades permitindo que os afetos tenham ligações não óbvias e heterogêneas, isentando esse sistema de quaisquer limites entre o que pode e não ser sentido pelo homem em relação às coisas no mundo. Por essas razões se explicam a amplitude de possibilidades afetivas no que diz respeito aos seres humanos. A busca pela auto-sobrevivência e a complexidade que envolve o sistema afetivo deste intelecto, assim como a natureza de suas ideias, é o que irá garantir ou não o seu sucesso: “Torna-se com isso, evidente o quanto vale o sábio e o quanto ele é superior ao ignorante, que se deixa levar apenas pelo apetite lúbrico. Pois o ignorante, além de ser agitado, de muitas maneiras, pelas causas exteriores, e de nunca gozar da verdadeira satisfação do ânimo, vive, ainda, quase inconsciente de si mesmo, de Deus e das coisas, e tão logo deixa de padecer, deixa também de ser.” (E5P42)

O fracasso do conhecimento sobre a afetividade e suas formas leva ao fracasso da existência. Espinosa encerra sua obra com a constatação da gravidade em torno do não

controle da mente sobre os afetos, e assume igualmente a sua dificuldade. A preciosidade envolvida pelo conhecimento da afetividade humana colabora diretamente com essas características: o conhecimento daquilo que verdadeiramente nos traz felicidade.

## BIBLIOGRAFIA

- ALANEN, Lilli. "Spinoza on passions and self-knowledge: The case of pride". In: Pickavé & Shapiro (Eds.) *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford University Press, 2012, p. 234-254.
- BALTER, Michael. "Why settle down? The mystery of communities". *Science*, v. 282, n. 5393, 1998: 1442-1442.
- BARTUSCHAT, Wolfgang. *Espinosa. Introdução*. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- BENNETT, Jonathan. "Spinoza and teleology: A reply to Curley". In: P.-F. Moreau (org.) *Spinoza, issues and directions Spinoza: Issues and Directions : The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*. Leiden: Brill, 1990, p. 53-57.
- BENNETT, Jonathan. *A Study of Spinoza's Ethics*. Cambridge University Press. 1984.
- BENNETT, Jonathan. *Learning From Six Philosophers: Volume 2: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*. 2001.
- BOÉCIO, Anicius M. Torquatus Severinus. *A consolação da filosofia*. Trad. Wilian Lí, São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BROAD, Charlie Dunbar. *Five types of ethical theory*. Routledge, 2014.
- CARDOSO, Sérgio *et al.* *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Editora Companhia das Letras 1987.
- CHAUÍ, Marilena. *"A nervura do real." Imanência e liberdade em Espinosa* vol. I. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1999.
- CHAUÍ, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.
- CHAUÍ, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2011.
- CURLEY, Edwin M. *Behind The Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton University Press, 1988.
- CURLEY, Edwin. "Spinoza's Moral Philosophy." In: Grene, Marjorie (ed.) *Spinoza: A Collection of Critical Essays*. Anchor Books, 1973. p. 363-65.

- CURLEY, Edwin. "On Bennett's Spinoza: The issue of teleology". In P.-F. Moreau (org.) *Spinoza, issues and directions Spinoza: Issues and Directions : The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*. Leiden: Brill, 1990.
- DAMASIO, Antonio R. *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. Editora Companhia das Letras, 2004.
- DAVIDSON, Donald. *Spinoza's Causal Theory of the Affects*. 1999.
- DELBOS, Victor. *O espinosismo. Curso preferido na Sorbonne em 1912-1913*. São Paulo: Discurso, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.
- DELLA ROCCA, Michael. "Espinosa's metaphysical psychology". In: *The Cambridge Companion to Espinosa*, p. 192-266, 1996.
- DESCARTES, R. *As paixões da alma*. Trad. J. Guinsburg & B. Prado Jr. Col. "Os Pensadores", 2ª ed. São Paulo: Abril, 1979.
- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Tradução J. Guinsburg; Bento Prado Jr. Coleção "Os Pensadores", 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Edição de Charles Adam e Paul Tannery. 12 vols. Paris: J. Vrin, 1964–1976.
- ESPINOSA, B. de. *Ética, demonstrada em ordem geométrica*. Trad. Grupo de Estudos do séc. XVII–USP, coordenação de Marilena Chauí. São Paulo: EDUSP, 2015.
- ESPINOSA, B. de. *Ética*. Coleção "Os Pensadores", 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- ESPINOSA, B. de. *Opera*. Edição Carl Gebhardt. 4vols. Heidelberg: Carl Winters, 1925.
- ESPINOSA, B. de. *Tratado da Reforma do Intelecto*. Coleção "Os Pensadores", 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- GARRET, Don (ed.). *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996

- GARRET, Don “Spinoza’s Theory of *Scientia Intuitiva*”. In: Tom Sorrell, G.A.J. Rogers, and Jill Kraye (eds.). *Scientia in Early Modern Philosophy*, Springer, 2009: 99-116
- GARRET, Don. “Spinoza's ethical theory”. In: GARRET, Don (ed.). *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 267-314, 1996.
- GARRETT, Don. “Teleology in Spinoza and early modern rationalism”. In: *New Essays on the Rationalists*, p. 310-36, 1999.
- GATENS, Moira; LLOYD, Genevieve. *Collective imaginings: Spinoza, past and present*. Psychology Press, 1999.
- GAUKROGER, S. (2006). “Knowledge, Evidence and Method”. In D Rutherford (ed.), *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 39-66.
- GLEIZER, M. A. (2005). *Espinosa e a afetividade humana* (Vol. 53). Zahar.
- GLEIZER, M. A. “Considerações sobre o conceito de certeza em Espinosa”. *Kriterion*, v. {XXXIX} (9), p. 158-175, 1998.
- GLEIZER, M. A. “Espinosa e a idéia-quadro cartesiana”. *Analytica*, v. 3, n. 1, 1998.
- GLEIZER, M. A. Considerações sobre o problema da verdade em Espinosa”. *Discurso*, v. 24, p. 129-145, 1994.
- GLEIZER, M. A. *Verdade e Certeza em Espinosa*. Coleção “Philosophia”. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- GLEIZER, Marcos André. “Primeiras considerações sobre o problema da explicação teleológica da ação humana em Espinosa”. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, p. 163-198, 2006.
- GUEROULT, Martial. *Spinoza*. 2 vols. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.
- HAMPSHIRE, Stuart. *Spinoza*. Madrid: Alianza, 1999.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. 1ª Edição. 2003.
- HODDER, Ian; HUTSON, Scott. *Reading the past: current approaches to interpretation in archaeology*. Cambridge University Press, 2003.

- HÜBNER, Karolina. Essence as power, or Spinoza on heartbreak. *Journal of History of Philosophy* (forthcoming)
- HUENEMANN, Charles. “Spinoza and prime matter”. *Journal of the History of Philosophy*, v. 42, n. 1, p. 21-32, 2004.
- HUENEMANN, Charlie. *Interpretando Espinosa. Ensaaios Críticos*. Madras, 2010.
- JAMES, Susan. *Passion and action: The emotions in seventeenth-century philosophy*. Oxford University Press, 1997.
- JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Ed. Autêntica, 2013.
- KISNER, Matthew J. “Spinoza’s Virtuous Passions”. *The Review of Metaphysics*, v. 61, n. 4, p. 759-783, 2008.
- KISNER, Matthew J.; YOUPA, Andrew (Ed.). *Essays on Spinoza’s Ethical Theory*. Oxford University Press Oxford, 2014.
- KOISTINEN, Olli. *The Cambridge Companion to Espinosa's Ethics*. Cambridge University Press, 2009.
- LEBUFFE, Michael. “The Anatomy of the Passions”. In: *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, p. 188, 2009.
- LEBUFFE, Michael. *From bondage to freedom: Spinoza on human excellence*. Oxford University Press, 2009.
- LEVY, Lia. “Afetividade e Fluxo de Consciência: uma hipótese de inspiração espinosista”. *Cadernos de Filosofia Campinas*, v. 18, p. 121-146, 2008.
- LEVY, Lia. “Conhecimento humano e ideia de afecção na Ética de Espinosa”. *Analytica*. Rio de Janeiro, RJ. Vol. 17, n. 2 (2013), f. 221-247, 2013.
- LEVY, Lia. *O autômato espiritual. A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*, Porto Alegre & L&PM, 1999.
- LEWIS-WILLIAMS, David; PEARCE, David. *Inside the Neolithic mind: Consciousness, cosmos, and the realm of the gods*. Thames & Hudson, 2005.

- MAGNE, Augusto. *Dicionário etimológico da língua latina: famílias de palavras e derivações vernáculas* (Volume I). Rio de Janeiro: INL, 1952.
- MARQUES, Mariana Ribeiro. Afeto e sensorialidade no pensamento de B. Espinosa,
- MARSHALL, Eugene. *The Spiritual Automaton: Spinoza's Science of the Mind*. Oxford University Press, 2013.
- MARTINS, André. *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- MATHERON, A. "Spinoza and Euclidean Arithmetic: The Example of the Fourth Proportional". In: GRENE, M.; NAILS, D. (Eds.). *Spinoza and the Sciences*, p. 125-150, 1986.
- MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Editions de Minuit 1970.
- MLODINOW, Leonard. *De primatas a astronautas. A Jornada do Homem em Busca do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.
- MOREAU, Pierre-François. *Espinosa e o espinosismo*. Porto: Europa-América, 2004.
- NADLER, Steven (Ed.). *A Companion to Early Modern Philosophy*. John Wiley & Sons, 2008.
- NADLER, Steven M. *Espinosa. Vida e obra*. Porto: Europa-América, 2003.
- NADLER, Steven. *Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- NASCIMENTO, Marlo do. "Boécio e a consolação da filosofia: considerações acerca da virtude". *Intuitio*, v. 9, n. 1, p. 68-81, 2016.
- NEGRI, Antonio *et al.* *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Editora 34, 1993.
- PINHEIRO, U. "Ideia e asserção na teoria da mente de Espinosa". *Analytica*, v. 3, n. 2, p. 101-127, 1998.
- REMMELZWAAL, Christiaan. *Spinoza on Emotion and Akrasia*. 2015. Tese de Doutorado. Université de Neuchâtel.
- REZENDE, C. N. "Os perigos da razão segundo Espinosa. A inadequação do terceiro modo de perceber". *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v. 14, n. 1, p. 59-118, 2004.

- ROSENTHAL, Michael A. Tolerance as a Virtue in Spinoza's *Ethics*. *Journal of the History of Philosophy*, v. 39, n. 4, p. 535-557, 2003.
- S. Freud e D. W. Winnicott. Rio de Janeiro. 2012.
- SCHMITTER, Amy M "17th and 18th Century Theories of Emotions", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/emotions-17th18th/>.
- SÉVÉRAC, Pascal. *Conhecimento e afetividade em Spinoza. O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*, p. 17-58, 2009.
- SHAPIRO, Lisa (Ed.). *Emotion and cognitive life in medieval and early modern philosophy*. Oxford University Press 2012.
- SHAPIRO, Lisa. "How We Experience the World: Passionate Perception in Descartes and Spinoza". In: *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, p. 193-216, 2012.
- STEINBERG, Justin. "Affect, Desire, and Judgement in Spinoza's Account of Motivation" *British Journal for the History of Philosophy*, p. 1-21, 2015.
- TEIXEIRA, Lívio. *A Doutrina dos Modos de Percepção e o Conceito de Abstração na Filosofia de Espinosa*. Reedição. São Paulo: UNESP, 2002.
- TEIXEIRA, Lívio. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Editora Nacional. SP. 1966.
- VILJANEN, Valtteri. *Spinoza's geometry of power*. Cambridge University Press, 2011.
- WILSON, Margaret D. "Spinoza's Theory of Knowledge". In: GARRET, Don (ed.). *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 89-141.
- ZINGANO, Marco. *Estudos de ética antiga*. Discurso Editorial, 2007.