



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**CURSO DE FILOSOFIA**

**BRUNA NOGUEIRA FERREIRA DE SOUSA**

**A FLUTUAÇÃO DE ÂNIMO NA *ÉTICA* DE BENEDICTUS DE  
SPINOZA**

**FORTALEZA**

**2021**

BRUNA NOGUEIRA FERREIRA DE SOUSA

A FLUTUAÇÃO DE ÂNIMO NA *ÉTICA* DE BENEDICTUS DE  
SPINOZA

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao  
Curso de Graduação em Filosofia do Instituto de  
Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará,  
como requisito parcial à obtenção do grau de  
Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora.

FORTALEZA

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- S696f Sousa, Bruna Nogueira Ferreira de.  
A flutuação de ânimo na Ética de Benedictus de Spinoza / Bruna Nogueira Ferreira de Sousa. – 2021.  
37 f.
- Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Curso de Filosofia, Fortaleza, 2021.  
Orientação: Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora.
1. Flutuação de ânimo. 2. Afeto. 3. Corpo. 4. Mente. 5. Filosofia. I. Título.

CDD 100

---

BRUNA NOGUEIRA FERREIRA DE SOUSA

A FLUTUAÇÃO DE ÂNIMO NA *ÉTICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Curso de Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do grau de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora.

Aprovada em: 07/04/2021.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Profa. Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Evanildo Costeski  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Aos meus pais, Dina e José (*in memoriam*).

À minha bisa Raimunda (*in memoriam*).

Ao Leo, pela companhia e paciência.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor Kleber Carneiro Amora, pela solicitude e orientação neste trabalho desde o momento do projeto de pesquisa.

Aos professores Evanildo Costeski e Maria Aparecida Montenegro por aceitarem compor a banca de defesa desta monografia.

Ao Programa de Educação Tutorial – PET Filosofia UFC – do qual fui bolsista, pelo incentivo à pesquisa, ao ensino e à extensão durante meu percurso acadêmico na graduação.

Aos professores Ada Kroef, Emanuel Fragoso e Luiz Manuel, pelos agenciamentos e produções de bons encontros com a Filosofia.

Aos colegas do curso de Filosofia, Lucas de Lacerda, Dinevania Jaiane, Samantha Mourão, Brenna Matias, Oscar de Queiroz, Arthur Siebra, Pedro Lima, Braiam Lima, Iago Marques, entre outros, pelos ricos momentos de produção e partilha de conhecimento.

Aos amigos que comigo se aventuraram no estudo da filosofia spinozana no Grupo de Estudos em Spinoza (GES/PET Filosofia UFC), Lucas de Lacerda, Gabriel Mitzrael, Oscar de Queiroz, Brenna Matias, Arthur Siebra, Iago Marques e tantos outros que, de passagem, contribuíram com nosso aprendizado coletivo.

Ao GT Benedictus de Spinoza da Universidade Estadual do Ceará (UECE), especialmente ao Prof. Emanuel Fragoso, Samyla Aguiar, Renata, Carlos Wagner, Henrique Lima, Adriele da Costa, entre outros, pela acolhida nas reuniões e pelo incentivo e auxílio na introdução aos estudos da filosofia de Spinoza.

A advertência de Espinosa é decisiva porque, na verdade, a flutuação do ânimo é a marca mais profunda da inconstância e fragilidade das paixões, aparecendo na definição do desejo passivo e oferecendo uma das chaves para compreendermos a servidão humana, recolhida em sua tonalidade trágica no verso de Ovídio, *video meliora proboque deteriora sequor* (“vejo o melhor e o aprovo; sigo o pior”) (CHAUI, 2016, p. 336).

## RESUMO

Na sua *Ética* (1677), Benedictus de Spinoza (1632-1677) entende o ser humano enquanto modo finito da substância única e infinita (*Deus sive Natura*), sendo constituído por dois modos finitos – corpo e mente - e tendo a capacidade de afetar e ser afetado por outros corpos de muitas maneiras. Por obra dessa capacidade, pode ocorrer a flutuação de ânimo: um estado da mente em que afetos contrários referidos a um mesmo objeto se dão de maneira simultânea. Como é possível a produção de tal estado mental? Para compreender que processos estão envolvidos na constituição da flutuação de ânimo, apresentamos a concepção spinozana da relação corpo-mente, o papel da imaginação na dinâmica afetiva humana, e finalmente, as causas que originam a flutuação de ânimo. Tal conhecimento torna-se relevante na medida em que possibilita a elaboração de métodos para reduzir os efeitos naturalmente alienantes e ambíguos dessa composição afetiva, sendo meio em vista da felicidade.

**Palavras-Chave:** Corpo. Mente. Imaginação. Afeto. Flutuação de ânimo.



## RÉSUMÉ

Dans son *Éthique* (1677), Benedictus de Spinoza (1632-1677) comprend l'être humain comme un mode fini de la substance unique et infinie (*Deus sive Natura*), étant constitué de deux autres modes finis - corps et esprit - et ayant la capacité d'affecter et d'être affecté par d'autres corps de plusieurs manières. En raison de cette capacité, des fluctuations d'âme peuvent se produire: un état d'esprit dans lequel des effets opposés liés au même objet se produisent simultanément. Comment est-il possible de produire un tel état mental? Pour comprendre quels processus sont impliqués dans la constitution de la fluctuation de l'âme, nous présentons la conception spinozane de la relation corps-esprit, le rôle de l'imagination dans la dynamique affective humaine, et enfin, les causes à l'origine de la fluctuation de l'âme. Une telle connaissance devient pertinente dans la mesure où elle permet l'élaboration de méthodes pour réduire les effets naturellement aliénants et ambigus de cette composition affective, étant un moyen en vue du bonheur.

**Mots-Clé:** Corps. Esprit. Imagination. Affection. Fluctuation de l'âme.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>2 A CONCEPÇÃO SPINOZANA DA RELAÇÃO ENTRE CORPO E MENTE .....</b>	<b>11</b>
<b>2.1 O dualismo substancial entre corpo e mente na filosofia cartesiana .....</b>	<b>12</b>
<b>2.2 A união psicofísica entre corpo e mente na filosofia spinozana .....</b>	<b>15</b>
<b>3. O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA AFETIVIDADE HUMANA .....</b>	<b>20</b>
<b>3.1 Divisão tripartite dos gêneros de conhecimento .....</b>	<b>20</b>
<b>3.2 A teoria dos afetos: a relação entre o conhecimento imaginativo e as paixões .....</b>	<b>22</b>
<b>4 A DINÂMICA CONSTITUTIVA DA FLUTUAÇÃO DE ÂNIMO .....</b>	<b>26</b>
<b>4.1 A causa accidental da flutuação de ânimo .....</b>	<b>27</b>
<b>4.2 A causa eficiente da flutuação de ânimo .....</b>	<b>29</b>
<b>4.3 A distinção de grau entre a flutuação cognitiva e a flutuação afetiva .....</b>	<b>30</b>
<b>5 CONCLUSÃO.....</b>	<b>33</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>35</b>

## 1 INTRODUÇÃO

*A Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*, considerada a obra magna do filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632 – 1677), foi escrita em latim e publicada nas *Opera Posthuma* em 1677<sup>1</sup>. O próprio título revela o objetivo que norteia o escrito, mostrando a preocupação fundamentalmente ética que orienta a totalidade de sua produção filosófica. No decorrer das suas cinco partes fica evidente sua intenção de tratar sobre as coisas que podem nos conduzir, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana e de sua beatitude<sup>2</sup>, argumentando sobre a “potência da razão, mostrando qual é o seu poder sobre os afetos e, depois, o que é a liberdade ou a beatitude da mente” (E5, pref.):

Spinoza realiza, assim, seu projeto de busca da beatitude<sup>3</sup> ou liberdade humana pelo conhecimento das causas, a partir da compreensão de que a liberdade nasce do conhecimento do vínculo que une os seres humanos a si mesmos, às outras coisas e a Deus<sup>4</sup>, termo utilizado com um sentido diferente do empregado pela tradição judaico-cristã: não se trata de afirmar Deus enquanto uma transcendência, mas como uma realidade imanente, que ao se autoproduzir produz também tudo o que existe. Assim, o conhecimento da nossa união com Deus nada mais seria do que o conhecimento intelectual de nós mesmos como partes dessa realidade autoproduzida; partes da Natureza que são integralmente submetidas, como todas as outras, às leis causais necessárias que regem o comportamento das coisas naturais; além do próprio esforço de tomar parte no dinamismo do todo do Universo.

Com isso, o pensamento de Spinoza ecoa a busca pelo livre exercício do corpo, da mente, do pensar, ou seja, da existência. Por isso sua filosofia é pautada no agir humano e nas potencialidade, e não na normatividade das regras coercitivas do dever-ser:

Na verdade, esta obra não é mais do que a descrição ou prescrição do longo e árduo percurso do ser humano em busca da sua verdadeira liberdade, pois, trata-se da passagem, ou da superação a partir do conhecimento, de um

---

<sup>1</sup> Para as citações da *Ética* utilizamos a sigla E (*Ethica ordine geometrico demonstrata*) com a indicação da parte citada em algarismos arábicos (E1, E2, E3, E4, E5) seguida das abreviações correspondentes para indicar as definições (def.), axiomas (ax.), proposições (prop.), prefácios (pref.), corolários (corol.), demonstrações (dem.), escólios (esc.) e definição dos afetos (def. af.) com seus respectivos números. Exemplo de citação: E3, prop. 17, esc. para *Ética*, Parte 3, proposição 17, escólio. Utilizamos a tradução de Tomaz Tadeu conforme indicada na bibliografia. Assim, embora não cumpramos as regras da ABNT, adotamos este modo de citação para facilitar a consulta a qualquer edição das obras de Spinoza, se cumprindo a ABNT nas citações das demais obras.

<sup>2</sup> E2, pref.

<sup>3</sup> Para Spinoza, a beatitude é um bem verdadeiro, supremo e comunicável, pelo qual a alma (*animus*) é afetada de uma felicidade eterna, contínua e suprema (SPINOZA, 2004, p. 05).

<sup>4</sup> “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (E1, def. 6). A Parte 1 da *Ética*, por si só, já indica claramente esse interesse ético ao estabelecer a imanência como ideia central de seu sistema que identifica Deus com a Natureza (*Deus sive Natura*).

estado cotidiano de submissão às paixões, ou de escravo das paixões, a um estado de felicidade contínua e suprema, ou seja, à beatitude. Esta, por sua vez, mais do que um fim a se atingir, é um fim que vale por si próprio e não a recompensa por uma ação virtuosa (FRAGOSO, 2012, p. 65).

Ao se distanciar da filosofia cartesiana, Spinoza considera que a realidade é formada por uma substância única, cujo conceito não necessita de qualquer outra coisa para sua formulação. Assim, Deus, ou Natureza, substância absolutamente infinita, é constituído por uma infinidade de atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, além de possuir uma potência infinita para autoprodução e a produção de todas as coisas, ou seja, é causa primeira e única de toda a realidade.

A filosofia spinozana referente à relação entre corpo e mente também inovou frente às formulações cartesianas e resolveu alguns problemas da tradição filosófica metafísica e moral, por exemplo, ao não hierarquizar o corpo e a mente. Além disso, tratou como uma questão de ordem natural o campo da afetividade humana, não desqualificando todas as paixões, defendendo que mesmo que existam aquelas paixões que são prejudiciais para os seres humano (os afetos tristes, como veremos), elas fazem parte da natureza humana.

A *Ética* mostra o que pode o corpo e o que pode a mente humana no esforço para tornar-se livre diante da servidão em relação às paixões, constatando que, mesmo como modos finitos de Deus, os seres humanos têm uma potência de agir e pensar para se tornarem livres, alcançando a beatitude suprema. A partir disso, esta monografia teve como finalidade investigar como é possível e quais são os processos presentes na relação entre mente e corpo que estão envolvidos na constituição da flutuação de ânimo enquanto estado mental em que afetos contrários se dão de forma simultânea, constituindo elemento importante na compreensão da servidão humana.

Para uma exposição sistemática e objetiva, esta monografia foi dividida em três capítulos com seus respectivos subtópicos. No capítulo intitulado *A concepção spinozana da relação entre corpo e mente*, abordamos a questão da relação corpo-mente através do dualismo substancial cartesiano e apresentamos a crítica spinozana como solução inovadora para o problema posto e não solucionado pelo filósofo francês. Já no capítulo *O papel da imaginação na produção da afetividade humana* determinamos o papel da imaginação na produção dos afetos, especialmente dos passivos – nos quais se inclui a flutuação do ânimo. Por fim, no capítulo intitulado *A dinâmica constitutiva da flutuação de ânimo* explicamos os processos afetivos pelos quais é produzida a flutuação de ânimo, evidenciando seu lugar no domínio da afetividade humana.

## 2 A CONCEPÇÃO SPINOZANA DA RELAÇÃO ENTRE CORPO E MENTE

As abordagens acerca do corpo e da mente – e da relação entre ambos – sempre estiveram presentes na história da filosofia. Tais formulações tomaram duas posições distintas. Por um lado, haviam aqueles que condenavam o corpo por ele ser tido como impeditivo do acesso pleno da alma ao estável, imutável, racional e nobre; além de ser considerado lugar de erro, equívoco e passividade<sup>5</sup>; devendo, desta forma, se submeter aos comandos da alma: a exemplo do platonismo<sup>6</sup>, que afirma que as realidades corpóreas são sensíveis e mutáveis, ao passo que a alma apresenta características opostas. Por outro lado, haviam os que destacavam e exaltavam sua importância, com fez Spinoza que, pela primeira vez na história da filosofia, colocou o corpo e a mente (*mens*) no mesmo patamar de igualdade<sup>7</sup> ontológica.

Antes disso, René Descartes, ao inaugurar a filosofia moderna no século XVII, expôs a problemática da relação entre corpo e alma – até então desconsiderada pela tradição filosófica – ao introduzir a separação entre o corpo e a alma e considerá-los como duas substâncias distintas, que seguem suas próprias leis e não se comunicam entre si. Com isso, o filósofo racionalista francês instituiu a independência entre a alma e o corpo<sup>8</sup>. Criticando o posicionamento de Descartes, Spinoza resolveu o problema do dualismo cartesiano ao negar que corpo e mente (*mens*)<sup>9</sup> fossem duas substâncias de naturezas distintas e considerar, na

<sup>5</sup> Descartes, na introdução do Tratado das paixões da alma, reafirma essa necessidade de que o corpo tome o papel de paciente para que a alma possa agir, o que Deleuze (2017, p. 284) classifica como visão moral do mundo, segundo a qual um sempre padece quando o outro age, não se tendo “meio algum para comparar a potência do corpo com a potência da alma; como não temos o meio de compará-las, não temos nenhuma possibilidade de avaliá-las respectivamente”, conforme o que preconiza Spinoza no escólio da proposição 13 da Parte II da Ética.

<sup>6</sup> Considerado, mesmo que não unanimemente, como um legado de Platão (Fédon, 66. a-b) que tratou o corpo como algo inferior à alma por aprisioná-la às necessidades corriqueiras e sensíveis do mundo corpóreo, impedindo-a de usufruir de toda a sua potencialidade em direção ao Bem Supremo - o conhecimento da Verdade.

<sup>7</sup> O corpo - centro das questões mecânicas no início do século XVII, mas ainda num patamar de importância inferior em relação à mente - adquire com Spinoza um aspecto ético na produção da liberdade humana partir do seu aspecto “divino” e importância ontológica e epistemológica atribuídos pelo filósofo holandês.

<sup>8</sup> Contudo, o filósofo francês não conseguiu sustentar seu argumento acerca da separação da alma e do corpo como duas substâncias de naturezas distintas e incomunicáveis, pois, assim, não conseguiria explicar o homem, visto que este é uma união de alma e corpo. Assim, para justificar a relação entre corpo e alma, o Descartes elaborou a teoria da glândula pineal.

<sup>9</sup> Spinoza utiliza o termo latino *mens* e, assim, optamos por utilizar em português o termo *mente* para traduzir tal termo latino.

verdade, ambos como modificações de dois atributos - Pensamento e Extensão - de uma única e mesma substância. Ele nega que a mente e o corpo fossem duas substâncias distintas, ao contrário, ele afirma que ambos são, na verdade, duas manifestações de uma mesma e única substância, mas sem interação causal entre elas.

Com isso, pretendemos demonstrar neste capítulo como a teoria da união psicofísica de Spinoza se coloca como uma ruptura com o dualismo substancial cartesiano. Neste sentido, apresentaremos a seguir a fundamentação teórica de conceitos ontológicos presentes na filosofia spinozana que serão indispensáveis para compreender tanto o posicionamento crítico do filósofo holandês em relação a Descartes quanto à questão da teoria dos afetos e, conseqüentemente, da flutuação de ânimo.

## 2.1 O dualismo substancial entre corpo e mente na filosofia cartesiana

Para compreender o problema da relação entre corpo e mente é necessário compreender de antemão a metafísica cartesiana. Descartes formulou uma filosofia que concebe Deus como um todo infinito, perfeito, criador de todas as coisas<sup>10</sup>. A prova racional de Descartes para a existência de Deus consiste na teoria de que a realidade objetiva constituída por nossas ideias faz com que pensemos que não somos a causa do todo:

Concluirei que, se a realidade objetiva de alguma de minhas ideias é tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim nem formal, nem eminentemente e quem por conseguinte, não posso, eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre, necessariamente, que não existo sozinho no mundo, mas que há algo que existe e que é a causa desta ideia [a ideia de Deus] (DESCARTES, 1979, p. 105).

Ao provar a existência de Deus mediante a dúvida metódica<sup>11</sup>, colocando em dúvida tudo o que considerava até então como verdadeiro, Descartes também introduziu a hipótese de um “Deus enganador” ou Gênio maligno - que sempre enganaria os homens - como medida de universalizar sua dúvida hiperbólica, de modo que nada escapasse a ela, para que pudesse, assim, estabelecer algo de claro e distinto, seguro e verdadeiro, nas ciências<sup>12</sup>. A partir disso, o critério indubitável do cogito<sup>13</sup>, instituído pela própria dúvida metódica, tornou-

<sup>10</sup> Meditações III (De Deus; que ele Existe) (DESCARTES, 1979, p. 103)

<sup>11</sup> A dúvida é, neste caso, hiperbólica, pois é sistemática e generalizante, já que Descartes eleva-a ao seu grau máximo, repelindo tudo aquilo que fosse duvidoso.

<sup>12</sup> DESCARTES, René. *Meditações*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores – 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 88-89. ----- Idem, Op. cit, pp. 88-89.

<sup>13</sup> Segundo Descartes, a única certeza que ele tinha sobre a existência de algo é que ele próprio existia, ou seja,

se responsável por tirar o sujeito cartesiano do plano onde é impedido de conferir realidade às ideias claras e distintas. Assim, se o homem que é finito, pensa e concebe a ideia do infinito, logo, este infinito seria Deus, causa primeira de todas as coisas, pois

[...] ainda que a ideia de substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita” (DESCARTES, 1979, p. 107-108).

Dessa maneira, para Descartes, Deus é considerado como uma substância infinita, eterna e independente, que contém mais realidade do que qualquer substância finita – como, por exemplo, as substâncias específicas e distintas entre si que compõem os seres humanos. Assim, na concepção cartesiana, o corpo e a mente humana são duas substâncias de naturezas diferentes, uma extensa (*res extensa*) e uma pensante (*res cogitans*):

[...] concludo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. E embora talvez (ou, antes certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e extensa, e que, de outra, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma [mente], pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta do meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele. (DESCARTES, 1979, p. 134)

No primeiro artigo da primeira parte da obra *As Paixões da Alma*, Descartes inicia a sua concepção acerca das paixões humanas e do problema corpo-mente: a paixão e a ação são uma só e mesma coisa para dois sujeitos diversos, ou seja, o agente e o paciente e, por isso, deduz-se que, uma ação no corpo corresponderia a uma paixão na alma e, inversamente, uma ação na alma corresponderia a uma paixão no corpo (DESCARTES, 1979, p. 217). No segundo artigo, Descartes distingue as funções da mente e do corpo, pois segundo ele, para conhecer as paixões da alma é necessário diferenciar as funções desta e as do corpo, pois elas são completamente distintas<sup>14</sup>. Por isso, apesar de tratar o corpo e a alma como substâncias

---

mesmo que ele considerasse todas as coisas como inexistentes, algo ele não poderia ter dúvida, a existência de si próprio, enquanto ser pensante. Mesmo que existisse um Gênio Maligno capaz de sempre enganar os homens, jamais poderia fazer com que estes não fossem nada, enquanto eles pensassem ser alguma coisa e, logo, ao examinar todas as coisas, Descartes afirma sua célebre frase “Eu sou, eu existo”, isto é, se penso, existo, ao menos enquanto penso: *cogito, ergo sum* (“penso, logo existo”).

<sup>14</sup> No quarto artigo, Descartes (1979, p. 218) elenca algumas propriedades do corpo como o calor e o movimento, e algumas propriedades da alma, como o pensamento. No Art.17, Descartes (1979, p. 224), classifica os pensamentos pertencentes à alma em dois principais gêneros: “[...] uns são as ações da alma, outros as suas paixões”.

diferentes, Descartes não nega a existência do corpo<sup>15</sup>, pois além de provar sua existência, atesta que o corpo age com relação alma:

Depois, também considero que não notamos que haja algum sujeito que atue mais imediatamente contra nossa alma do que o corpo ao qual está unida, e que, por conseguinte, devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão é comumente nele uma ação; de modo que não existe melhor caminho para chegar ao conhecimento de nossas paixões do que examinar a diferença que há entre a alma e o corpo [...] (DESCARTES, 1979, p. 217)<sup>16</sup>.

Com efeito, a filosofia cartesiana apresenta uma enorme dificuldade em explicar a interação entre duas substâncias de naturezas distintas e incomunicáveis – a *res cogitans* e a *res extensa*. Descartes não conseguiu estabelecer respostas plausíveis para o problema criado, mesmo tendo sustentado que, embora elas não possuam nada de comum entre si, as duas substâncias estão intimamente unidas no homem, interagindo por intermédio da glândula pineal<sup>17</sup>. Tal explicação deu um aspecto ainda mais confuso e contraditório a sua tentativa de explanar a relação entre o corpo e a alma. O princípio deste problema advém da incompatibilidade entre a tese do dualismo substancial e a da união substancial: Como poderia a alma causar movimentos no corpo e este provocar paixões na alma? Como duas substâncias diferentes poderiam relacionar-se se possuem essências distintas e incomunicáveis entre si?

Essa “interação causal entre realidades heterogêneas, responsável pelo movimento voluntário quando a alma comanda o corpo e pelos sentimentos quando o corpo afeta a alma, é incompreensível” (GLEIZER, 2005, p. 12). Tal interação tem como consequências “tanto o fato de o corpo ‘informado’ pela alma não ser passível de uma abordagem em termos exclusivamente físicos quanto o fato de a alma humana conter um núcleo de percepções sensíveis, dentre as quais se incluem as paixões, irredutivelmente obscuras e confusas” (GLEIZER, 2005, p. 13). Essas consequências constituem barreiras intransponíveis ao conhecimento racional do homem – uma vez o conceito de homem seria uma “mistura” substancial heterogênea - e “contraria frontalmente a primeira regra do método de Descartes, segundo o qual devemos evitar a precipitação e a prevenção e só afirmar como verdadeiro aquilo que percebemos clara e distintamente” (GLEIZER, 2005, p. 13).

A contradição da formulação cartesiana sobre a relação corpo-mente é tão

<sup>15</sup> Ao discorrer sobre o corpo e suas respectivas funções, Descartes trata-o do ponto de vista anatômico e fisiológico, uma máquina complexa e que possui funções puramente mecânicas e explicáveis segundo o modelo da física clássica. Isso porque, de acordo com Descartes, o corpo é descrito de acordo com as leis do movimento e o princípio de inércia, pensadas pelo filósofo francês como ação por contato direto ou por choque.

<sup>16</sup> Idem, Op. Cit, p. 217.

<sup>17</sup> A glândula pineal seria um órgão responsável pelos movimentos do corpo e que poderia ser movida pela alma (DESCARTES, 1979, p. 230). Tal formulação foi posteriormente alvo de críticas, principalmente de Spinoza, que considerou inaceitável a explicação da união do corpo e da mente por meio deste recurso falho.



evidente que suscita uma contundente crítica por parte de Spinoza, que posteriormente apresentou soluções para os problemas envolvendo a filosofia cartesiana, principalmente no que se refere à relação entre o corpo e a mente.

Tratando-se de um filósofo que havia firmemente se proposto nada deduzir que não fosse de princípios evidentes por si mesmos; e nada afirmar senão aquilo que percebesse clara e distintamente; e que tantas vezes censurara os escolásticos por terem querido explicar coisas obscuras por meio de qualidades ocultas; não posso, certamente, surpreender-me o bastante de que um tal filósofo admita uma hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas. Que compreende ele, afinal, por união da mente e do corpo? Que conceito claro e distinto, pergunto, tem ele de um pensamento estreitamente unido a uma certa partícula de quantidade? Gostaria muito que ele tivesse explicado essa união por sua causa próxima. Ele havia, entretanto, concebido a mente de maneira tão distinta do corpo que não pôde atribuir nenhuma causa singular nem a essa união, nem à própria mente, razão pela qual precisou recorrer à causa do universo inteiro, isto é, a Deus (E 5, pref.).

## 2.2 A união psicofísica entre corpo e mente na filosofia spinozana

No pilar ontológico da *Ética*, Spinoza afirma que na realidade há uma única substância<sup>18</sup> absolutamente infinita, causa de si e imanente ao todo, constituída por infinitos atributos (expressões infinitas e eternas da substância)<sup>19</sup>, cada um dos quais é infinito no seu gênero, identificando-a a Deus ou à Natureza (*Deus sive Natura*)<sup>20</sup>. Dessa forma, os dois únicos atributos conhecidos por nós – Extensão e Pensamento – não são substâncias finitas distintas, mas expressões heterogêneas e infinitas de uma única realidade substancial:

Ou seja, o universo material infinito e o universo mental infinito são duas expressões diferentes de uma mesma realidade. A substância divina, portanto, é um ser único que se expressa em diversas formas, ser infragmentável porém matizado, infinitamente diferenciado sem ser descontínuo, e produzindo necessariamente em si uma infinidade de coisas naturais finitas que nada mais são do que seus modos (GLEIZER, 2005, p. 18).

<sup>18</sup> “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (E1, def. 3).

<sup>19</sup> “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência” (E1, def. 4).

<sup>20</sup> Por compreender Deus de maneira imanente à Natureza, Spinoza defende o monismo da substância, segundo o qual tal realidade é autoprodutora, constituindo a si mesma e tudo que existe (modos) de tal maneira que todas os modos enquanto efeitos estariam contidas nessa realidade que, enquanto causa, permanece no seu efeito (E1, prop. 25).

Por sua vez, os modos<sup>21</sup> são as modificações (afecções) da substância, produzidos por ela e nela existentes, portanto, decorrendo necessariamente da substância divina, e sendo por ela determinados a existir e a operar de maneira definida e determinada. Dessa forma, a produção dos modos remete exclusivamente a seus respectivos atributos<sup>22</sup> – o atributo extensão produz corpos e o atributo pensamento, ideias – que são heterogêneos e autônomos na sua atividade produtiva da realidade. Com isso, toda a primeira parte da *Ética* é dedicada a descrever Deus como substância única<sup>23</sup> e absolutamente infinita<sup>24</sup>, causa livre<sup>25</sup> e imanente<sup>26</sup> à Natureza, cuja essência envolve a existência<sup>27</sup>, existindo, assim, de forma necessária<sup>28</sup>, sendo causa de si e de todas as coisas<sup>29</sup>, além de ser dotada de infinitos atributos<sup>30</sup>.

Para Spinoza, o homem é um modo finito constituído de um corpo e uma mente<sup>31</sup>, modos finitos que fazem parte, respectivamente, dos atributos extensão e pensamento da substância. A mente humana não é uma substância pensante finita, mas um modo finito do atributo pensamento, sendo determinado exclusivamente por este atributo. Assim, a mente humana é uma ideia, a saber, ideia do corpo<sup>32</sup> humano que, por sua vez, é um modo finito da extensão infinita – porção finita de matéria submetida às leis físicas que determinam o movimento e o repouso. Sendo assim, não seríamos a junção de duas substâncias (*res cogitans* e *res extensa*) metafisicamente independentes e distintas, como defendia Descartes, mas a expressão dupla de uma realidade substancial única, de uma única modificação (afecção) da substância absoluta - decorrendo dela necessariamente, sendo por ela determinado a existir e a operar de maneira definida e determinada -, pois, segundo a tese do paralelismo, a mente e o corpo são uma só e mesma coisa expressa de duas maneiras distintas<sup>33</sup>.

Portanto, contrariando a tradição filosófica do dualismo hierárquico entre mente e corpo, a mente não possuiria primazia em relação ao corpo, que é o objeto da ideia que

<sup>21</sup> “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido” (E1, def. 5)

<sup>22</sup> Spinoza demonstra que não pode haver nenhuma interação causal entre os atributos, de forma que cada um produz os seus modos de maneira completamente independente.

<sup>23</sup> E1, prop. 14.

<sup>24</sup> E1, prop. 8.

<sup>25</sup> E1, prop. 17, corol. 1.

<sup>26</sup> E1, prop. 18.

<sup>27</sup> E1, prop. 20.

<sup>28</sup> E1, prop. 11.

<sup>29</sup> E1, prop. 15.

<sup>30</sup> E1, prop. 11.

<sup>31</sup> E2, prop. 13, corol.

<sup>32</sup> O corpo é “um modo que exprime de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus enquanto considerada como coisa extensa” (E 2, def. 1).

<sup>33</sup> “[...] um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras (E 2, prop. 7, esc.).

constitui a mente humana (E2, prop. 13), pois “a mente e o corpo, são um único e mesmo indivíduo, concebido ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão” (E2, prop. 21, esc.): o que é ação no corpo também é, necessariamente, ação na mente; e o que é paixão no corpo é, necessariamente, paixão na mente. Com efeito, para compreender a natureza da mente humana, é preciso também compreender sua relação com o corpo, pois

Tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a ideia daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente (E 2, prop. 12).

A proposição 7 da Parte 2 da *Ética*, intitulada *A natureza e a ordem da mente*, estabelece que “a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas”. Assim, nem a mente determina o corpo, nem o corpo determina a mente<sup>34</sup>, pois ambos são expressões de uma única e mesma substância e possuem causalidades distintas, não sendo redutíveis uma à outra<sup>35</sup>. Spinoza exclui, assim, toda causalidade recíproca entre corpo e mente<sup>36</sup>. A relação entre esses dois modos finitos que constituem o homem toma a forma de um paralelismo<sup>37</sup>: mente e corpo são aspectos diferentes de uma mesma realidade percebida pelo homem a partir de dois dos infinitos atributos divinos, dos quais decorrem os modos que o compõem e pelos quais faz parte dessa mesma realidade<sup>38</sup>. Corpo e mente constituem uma só e mesma coisa, expressa de duas maneiras diferentes, segundo dois dos infinitos atributos divinos (E 2, prop. 7, esc.). E por isso Spinoza adverte que ninguém compreendeu adequadamente esta união, pois teríamos que conhecer primeiro a natureza do

<sup>34</sup> “[...] um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo” (E1, def. 2).

<sup>35</sup> “É dita finita em seu gênero aquela coisa que pode ser delimitada por outra de mesma natureza. P.ex., um corpo é dito finito porque concebemos outro sempre maior. Assim, um pensamento é delimitado por outro pensamento. Porém, um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo. (E 1, def. 2). A partir dessa definição de coisa finita, Spinoza demonstra que o corpo é dito finito e limitado à medida que existem outros corpos maiores – da mesma forma com relação ao pensamento - para concluir que um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo. Isto porque a mente e o corpo, enquanto dois modos finitos, fazem parte de diferentes atributos (extensão e pensamento) que são concebidos por si mesmos e, logo, um não determina e nem causa o outro.

<sup>36</sup> Invertendo o princípio cartesiano segundo o qual quando o corpo age, a alma padece, e a alma não age sem que o corpo padeça, por sua vez (DESCARTES, arts. 1 e 2, p. 217).

<sup>37</sup> “Se o paralelismo é uma doutrina original, não é porque ele nega a ação real da alma e do corpo. É porque ele inverte o princípio moral, segundo o qual as ações de um são as paixões do outro. ‘A ordem das ações e das paixões de nosso corpo vai, por natureza, de par com a ordem das ações e das paixões do espírito’ O que é paixão na alma é também paixão no corpo, o que é ação na alma é também ação no corpo. É nesse sentido que o paralelismo exclui toda eminência da alma, toda finalidade espiritual e moral, toda transcendência de um Deus que regularia uma série pela outra. [...] Perguntamos: O que pode um corpo? De quais afecções ele é capaz, tanto passivas quanto ativas? Até onde vai sua potência? Então, e somente então, poderemos saber o que pode uma alma nela mesma e qual é sua potência. Teremos os meios para “comparar” a potência da alma com a potência do corpo; teremos, então, os meios para avaliar a potência da alma considerada nela mesma.” (DELEUZE, 2017, p. 285)

<sup>38</sup> Críticas à concepção do paralelismo na filosofia spinozana são dadas por CHAUI (1999, p. 736-739) e JAQUET (2011, p. 24-32).

corpo para compreendermos a potência da mente: quanto mais o corpo age simultaneamente sobre um número maior de coisas, por exemplo, tanto mais a mente é capaz de perceber um número maior de coisas e produzir ideias<sup>39</sup>.

E é assim que encontramos ainda na segunda parte da *Ética*, especificamente no escólio do corolário da proposição 13, a dedução do que se convencionou chamar de “pequena física”<sup>40</sup>, necessária, pois, como argumenta Spinoza, não poderemos compreender adequadamente a união da mente e do corpo<sup>41</sup> e o que significa definir a mente humana como ideia de seu corpo se, antes disso, não tivermos um conhecimento adequado da natureza do corpo humano, do contrário

[...] seremos levados a supor, à maneira platônica, que a mente é uma alma que dirige o corpo, como o piloto dirige o navio; ou, à maneira aristotélica, que ela é o princípio da vida do corpo e de suas diferentes funções e ele, seu instrumento ou *organon*; ou, enfim, à maneira cartesiana, que ela é uma substância unida a uma outra de natureza diversa da sua e, visto o corpo ser, cartesianamente, um maquinismo ou composição de partes extra partes enquanto a alma é espiritualidade pensante, não se entende, afinal, porque o homem é composto de ambos, uma vez que cada um deles pode e deve ser tomado sem qualquer relação com o outro e por isso sua união só pode ser uma ideia obscura e confusa cuja explicação encontra-se no *asylum ignorantiae*, isto é, na vontade insondável de Deus” (p. 153).

O corpo humano, segundo a física de Spinoza, é um indivíduo extremamente complexo sendo composto de vários corpos, cada um dos quais é também muito composto. Por causa dessa complexidade, o corpo é apto a afetar e ser afetado de diversas maneiras pelos corpos exteriores, sendo capaz de reter essas afecções, isto é, as modificações nele causadas por essas interações. Como a ideia que constitui a mente humana será, necessariamente - pela tese do paralelismo - composta de várias ideias, elimina-se a clássica tese da simplicidade da alma. Sendo assim, a mente humana é capaz de perceber um grande número de coisas - uma capacidade proporcional à de seu corpo afetar e ser afetado por outros corpos externos – pois

<sup>39</sup> Ideia é “um conceito da mente, que a mente forma como coisa pensante” (E 2, def. 3).

<sup>40</sup> Em cujo debate o autor expõe algumas premissas sobre a natureza dos corpos, tendo como objetivo demonstrar a complexidade dos corpos. Nele lemos sobre a existência de corpos simples e corpos compostos e sobre dois ou mais corpos de grandezas iguais ou diferentes que se forem forçados a se justaporem se moverão no mesmo grau, transmitindo seus movimentos uns aos outros segundo uma proporção definida. Nesse caso, esses corpos estarão unidos e formarão juntos um só corpo composto, ou seja, outro corpo que se distingue dos demais não mais pelo movimento e pelo repouso, mas por essa proporção de movimento que lhes é própria e singular. É necessário ressaltar que esses corpos compostos são constantemente afetados e que necessitam manter essa proporção própria que os define enquanto indivíduo, por esse motivo os mesmos estão constantemente dispostos a deixar de existir, uma vez que não há como escapar das afecções nem tampouco garantir que essas afecções não alterem a sua configuração. Assim, podemos compreender que o corpo composto é uma coisa dinâmica que está sempre se modificando constantemente.

<sup>41</sup> Nas proposições 23 e 26 da Parte 2 da *Ética*, Spinoza demonstrou que a mente humana não pode conhecer a si mesma e nem percebe nenhum corpo existente em ato (corpo exterior) senão pelas ideias das afecções do corpo.

suas percepções são constituídas a partir das ideias das afecções do corpo humano<sup>42</sup>.

Além disso, a relação entre memória e imaginação também é importante no que se refere à mente ao corpo – e, mais adiante, na explicação da flutuação do ânimo - uma vez que “se o corpo humano tiver sido afetado uma vez por dois ou mais corpos em simultâneo, quando depois a mente imaginar um deles, imediatamente se recordará dos outros”(E 2, prop. 18)<sup>43</sup>. A memória é uma “[...] concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do corpo humano, a qual ocorre na mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano” (E 2, prop. 18, esc.).

---

<sup>42</sup> “[...] a mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu Corpo de múltiplas maneiras.”(E 2, prop. 14).

<sup>43</sup> Tais memórias são imagens das coisas, as afecções do corpo.

### 3 O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA PRODUÇÃO DA AFETIVIDADE HUMANA

Após analisarmos a concepção spinozana da união psicofísica entre corpo e mente, discutiremos neste capítulo o papel da imaginação no domínio da afetividade humana, apresentando a divisão tripartite que Spinoza faz dos três gêneros de conhecimento – a saber: imaginação, razão e intuição) – e o papel da imaginação na dinâmica produtiva dos afetos, especialmente no que se refere aos afetos passionais.

#### 3.1 Divisão tripartite dos gêneros de conhecimento<sup>44</sup>

Spinoza afirma a existência de três gêneros de conhecimento que, segundo Deleuze (2017, p. 323), “são também maneiras de viver, modos de existência”. O primeiro gênero de conhecimento, denominado de imaginação (*imaginatio*)<sup>45</sup>, é a representação das coisas exteriores como presentes a partir das ideias de suas imagens formadas no corpo humano. Tais imagens são afecções do nosso corpo, efeitos de sua interação com os corpos exteriores, dependendo, por isso, tanto da natureza dos corpos exteriores que nos afetam quanto da natureza e estado do nosso corpo. Por serem percebidas apenas a partir da maneira como afetam nosso corpo - isto é, tal como nos aparecem – a natureza dos corpos exteriores não podem ser conhecidos verdadeiramente pela imaginação<sup>46</sup>.

Assim, a imaginação se caracteriza por constatar os efeitos ignorando suas verdadeiras causas, sendo caracterizada – por estar separada do conhecimento das causas – como um conhecimento inadequado, mutilado, confuso, parcial. Com isso, a imaginação não

---

<sup>44</sup> Em Spinoza, os gêneros de conhecimento (*genero cognitionis*) são “partes ou, mais exatamente, graus de uma única e mesma atividade” (RAMOND, 2010, p. 29). Eles são “modos de existência na medida em que constituem os tipos de consciência e de afetos que lhes correspondem” (GOMES, 2017, p. 39).

<sup>45</sup> Ou conhecimento por experiência vaga: “Iº A partir de singulares, que nos são representados pelos sentidos de maneira mutilada, confusa e sem ordem para o intelecto [...], por esse motivo costumei chamar essas percepções de conhecimento por experiência vaga. IIº. A partir de signos, por exemplo, de que, ouvidas e lidas certas palavras, nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas pelas quais imaginamos as coisas. [opinião ou imaginação].” (E 2, prop. 40, esc. 2).

<sup>46</sup> É por este motivo que Spinoza afirma que as ideias imaginativas indicam antes o estado do corpo humano do que a natureza dos corpos exteriores, dando o exemplo do Sol: quando percebemos o Sol como um círculo próximo da Terra, essa percepção indica a maneira como nosso olho é de fato afetado pelo Sol, mas não representa a sua verdadeira dimensão ou distância.

satisfaz as condições do conhecimento verdadeiro e é a única causa da falsidade (E 2, prop. 40 e 42), mesmo sendo dotada de uma positividade ao indicar o estado atual do corpo. Isso acontece quando “com a imaginação é produzida uma inversão cognitiva da ordem da Natureza, com o efeito sendo tomado pela causa, a parte pelo todo e nossos estados subjetivos sendo projetados como propriedades objetivos das coisas” (GLEIZER, 2005, p. 25)<sup>47</sup>.

Um aspecto interessante a ser ressaltado sobre a imaginação – e que será de extrema valia para a compreensão da flutuação de ânimo – é o que Gleizer (2005) aponta como “natureza espontaneamente alucinatória” da imaginação. Como as imagens retidas pelo corpo permanecem mesmo quando suas causas exteriores não mais estão presentes, sempre que qualquer uma delas for reativada por causas internas ao corpo, sua ideia afirmará a existência de seu objeto exterior, presentificando assim um objeto ausente.

Outro aspecto importante está relacionado à ordem e concatenação das imagens corporais, que é fruto dos encontros (*occursus*) com os corpos exteriores e que marca da parcialidade e diversidade das perspectivas individuais. Tal concatenação nos aparece como contingente e fortuita porque estes encontros são determinados por uma cadeia infinita de causas finitas que nos escapa necessariamente devido os limites do nosso conhecimento. Assim, a “ordem da memória” - estabelecida por essa concatenação variável individualmente reproduzida pelas ideias imaginativas – opõem-se à “ordem do intelecto” – pela qual a mente percebe as coisas adequadamente e que é a mesma em todos os homens.

Já segundo e o terceiro gênero de conhecimento – razão<sup>48</sup> e intuição (*scientia intuitiva*),<sup>49</sup> respectivamente – são constituídos apenas por ideias adequadas, sendo verdadeiros (E 2, prop. 40) e, portanto, nos ensinam a distinguir o verdadeiro do falso. (E 2, prop. 42). As ideias da razão são ideais das propriedades comuns das coisas estão presentes tanto nas partes como no todo, sendo assim, necessariamente adequadas e comuns a todos, o que faz com que atinjamos um conhecimento universal e necessário. Com as ideias da intuição o conhecimento verdadeiro alcança a natureza íntima dos objetos pois com essas ideias “as essências singulares das coisas são inferidas a partir da ideia adequada da essência de certos atributos de Deus” (GLEIZER, 2005, p. 27)<sup>50</sup> a partir da ideia adequada das suas

<sup>47</sup> Diferente da intelecção, a imaginação é um efeito da ação de causas externas sobre nós e não nos oferece por si mesma a coisa tal como é em si mesma sendo, assim, falsa quando a tomamos como parte do intelecto: “Ignorando sua própria ignorância das causas e sua própria parcialidade, a imaginação se toma espontaneamente por um autêntico testemunho da realidade (GLEIZER, 2005, p.25).

<sup>48</sup> “IIIº. Finalmente, porque temos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas [...] [razão]” (E 2, prop. 40, esc. 2).

<sup>49</sup> Que “[...] procede da ideia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas” (E 2, prop. 40, esc. 2).

<sup>50</sup> “Por exemplo, as essências singulares de nossos corpos são conhecidas geneticamente como expressões certas

causas.

Com isso, podemos compreender que os gêneros de conhecimento (*genero cognitionis*) são “partes ou, mais exatamente, graus de uma única e mesma atividade” (RAMOND, 2010, p. 29). Os gêneros de conhecimento podem ser tidos enquanto “modos de existência na medida em que constituem os tipos de consciência e de afetos que lhes correspondem” (GOMES, 2017, p. 39).

### 3.2 A teoria dos afetos: a relação entre o conhecimento imaginativo e as paixões

Spinoza inicia a exposição de sua teoria dos afetos (*affectus*)<sup>51</sup>, a partir da definição da Parte III (*Da Origem e natureza dos Afetos*) da *Ética*: “Por afeto compreendo as afecções do corpo pelas, quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulado ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (E 3, def. 3). As afecções, neste sentido, são modificações ou alterações que os corpos e as mentes sofrem a partir dos encontros entre as coisas que são produzidos os afetos que fazem variar o *conatus*, aumentando ou diminuindo a potência de agir e de pensar dos indivíduos.

Com isso, um afeto (*affectus*) é o resultado de uma afecção (*affectio*) sobre o corpo que aumenta ou diminui sua potência de agir. Quer dizer, são modificações produzidas nos modos por efeito da ação de outros modos. Assim, podemos dizer que as modificações que os modos produzem sobre outros são chamadas de afecções e “o que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir de nosso corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe, a potência de pensar de nossa mente.” (E 3, prop. 11). Por conseguinte, podemos dizer que, as afecções do corpo correspondem aos afetos da mente.

Os afetos são, com isso, variações de potência, do *conatus* (termo latino que significa esforço), que é o esforço contínuo por perseverar na própria existência e envolve a potência de agir do corpo e a potência de pensar da mente e que varia de acordo com o encontro (*occursus*) que esse indivíduo, enquanto modo singular, tem com outros modos. Assim, todas as coisas que existem são dotadas de uma potência de agir. Tomada isoladamente, uma coisa se esforça por uma duração indefinida para perseverar no seu ser, e este esforço é sua própria essência atual.

Porém, as coisas finitas não existem de maneira isolada. Elas estão situadas no

---

e determinadas do atributo extensão” (GLEIZER, 2005, p. 27).

<sup>51</sup> “Progressivamente, os tradutores franceses chegaram a um acordo sobre a necessidade de traduzir *affectus* por ‘afeto’ (*affect*, pouco corrente no francês contemporâneo e ausente do francês do século XVII, para marcar bem a diferença (mantendo, todavia, a semelhança) com ‘afecção’ (*affectio*).” (RAMOND, 2010, p. 18).



mundo e só podem existir em relação com as outras coisas finitas com as quais interagem causalmente, favorecendo ou criando obstáculos ao pleno exercício de sua potência de agir. É em virtude dessa interdependência causal que a potência das coisas finitas – ao contrário do que ocorre com a potência da substância absoluta – se exerce sob a forma de um esforço<sup>52</sup>.

É a partir desses encontros e das afecções (capacidade de afetar e ser afetado por outros corpos) que são produzidos os afetos que fazem variar o *conatus*, aumentando ou diminuindo a potência de agir e de pensar dos indivíduos. Quando somos a causa adequada das afecções, o afeto será uma ação, então agimos; quando somos causa inadequada ou parcial, o afeto será uma paixão, então padecemos.

Uma ideia adequada é aquela que é considerada em si mesma “sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira (E 2, def. 4). Uma ideia verdadeira em nós refere-se a uma compreensão completa do assunto da ideia e, nesse sentido, “jamais poderíamos errar em nossa apreensão de que entendemos a coisa perfeitamente (WILSON, 2011, p. 166). Por sua vez, a ideia inadequada é uma ideia mutilada e confusa. Esse caráter mutilado da ideia inadequada advém da mente, pois a mesma opera produzindo um nexo de ideias que procuram explicar a totalidade da realidade, e por sermos modos determinados e finitos não conseguimos explicar de modo totalizante a realidade produzindo, assim, ideias inadequadas. Nesse sentido, as ideias são inadequadas pelo que lhes falta do assunto da ideia.

Ou seja, a mente tem ideias adequadas quando age necessariamente, mas padece quando tem ideias inadequadas (E 3, prop. 1). Para Spinoza, o corpo e a mente são modos que agem e padecem simultaneamente (*simul*), pois uma ação e uma paixão do corpo correspondem a uma ação e uma paixão na mente e vice-versa. Além disso, como demonstra Spinoza, uma paixão nunca é vencida por uma razão, mas apenas por outra paixão mais forte e contrária; e uma paixão forte só será vencida por uma ação mais forte e contrária. (E 4, prop. 7).

A partir da explicação da definição de afeto, Spinoza pontua que “assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então uma ação; em caso contrário, uma paixão” (E 3, def. 3, expl.). Os afetos que são provenientes de uma causalidade adequada são ações, e por sua vez, aqueles afetos que são provenientes de

---

<sup>52</sup> Tal esforço, o *conatus*, recebe diferentes nomes quando é referido apenas à mente ou à mente e ao corpo simultaneamente: quando referido apenas à mente chama-se vontade, quando referido à mente e ao corpo chama-se apetite. Este, por sua vez, quando acompanhado de consciência de si, chama-se desejo. Assim, o desejo é definido como a própria essência do homem, enquanto esta é determinada a realizar os atos que servem à sua conservação, colocando Spinoza como filósofo da primazia na reflexão sobre a conduta humana.

uma causalidade inadequada são paixões.

Spinoza entende por causa adequada “aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma” (E 3, def.1). A causa adequada envolve o afeto que é compreendido clara e distintamente pela própria natureza de um modo finito. Por causa inadequada ou parcial, Spinoza compreende “aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só” (E 3, def.1), quer dizer, o efeito produzido não é compreendido pela própria natureza de um determinado modo finito, mas se relaciona com referências exteriores ao corpo do modo finito que é afetado.

Dessa forma, existem afetos passivos e ativos. Quando somos a causa adequada dessa afecção esse afeto passa a ser ativo, quer dizer, uma ação (E 3, def. 3, expl.). Caso contrário, quando somos causa inadequada dessa afecção, esse afeto passa a ser passivo, quer dizer, uma paixão. Entende-se por causa adequada aquele afeto que é claro e distintamente explicado pelo indivíduo que o recebe. Por sua vez, por causa inadequada entende-se um afeto que só parcialmente é explicado pelo indivíduo em que se dá esse afeto.

Nos afetos passivos, nossa mente tende a conceber a natureza dos outros corpos juntamente com a natureza de nosso corpo. Segue-se que o corpo é afetado de modo a ser apenas causa parcial, inadequada. Por sua vez, nos afetos ativos o corpo não é causa parcial de suas ações, pois “conhece as suas próprias relações e de que forma suas relações se compõem com a de outros corpos” (MERÇON, 2009, p. 46).

Assim, ao definir os três gêneros do conhecimento, Spinoza demonstra que o primeiro gênero, o imaginativo, é o mais ineficaz para atingir a liberdade, pois nesse gênero ainda viveríamos ao acaso dos encontros, sendo passivos, uma vez que seríamos causa inadequada ou parcial das afecções que sofremos. Isso porque, ao sermos afetados formamos através da imaginação uma imagem, uma ideia inadequada, acerca do que nos causou a afecção, ou seja, recolhemos apenas os efeitos do que nos afeta, desconhecendo suas causas, pois “a afecção do nosso corpo é apenas uma imagem corporal, e a ideia de afecção, tal como ela está em nosso espírito, é uma ideia inadequada ou uma imaginação” (DELEUZE, 2017, p. 242). Além disso,

O primeiro gênero (imaginação) é constituído por todas as ideias inadequadas, pelas afecções passivas e seu encadeamento. Esse primeiro gênero corresponde, primeiramente, ao estado de natureza: percebo os objetos ao acaso dos encontros, segundo o efeito que eles têm sobre mim. Esse efeito é apenas um ‘signo’, uma ‘indicação’ variável. Esse é um conhecimento por experiência vaga; e vaga, segundo a etimologia, remete ao caráter casual dos encontros (DELEUZE, 2017, p. 323).

Os afetos, com isso, decorrem das afecções que temos nos encontros com outros modos, podendo compor ou decompor nossa existência. Quando temos um bom encontro, uma relação de composição que aumenta a nossa potência de agir e de pensar e nos faz passar a uma perfeição maior, o afeto denomina-se alegria. Já no mau encontro, uma relação de decomposição que diminui a nossa potência de agir e de pensar e nos faz passar a uma perfeição menor, o afeto denomina-se tristeza. E é a partir desses dois afetos primários, alegria e tristeza, que Spinoza deriva geometricamente vários outros afetos, inclusive a flutuação do ânimo.

A partir disso compreendemos que o que é um afeto no corpo é simultaneamente um afeto na mente. Assim, a correspondência entre a mente e o corpo se manifesta nos afetos (JAQUET, 2011). O conceito de afeto engloba as variações aumentativas e diminutivas da potência de agir de um determinado modo finito, além de referir-se tanto a afecção do corpo, como a uma modificação mental produzida através dessa afecção corporal, uma vez que a mente, por ter como objetivo de sua ideia o corpo, “forma um conceito das afecções de seu corpo” (JAQUET, 2011, p. 104). Assim, o afeto, tendo em vista sua realidade mental, envolve tanto ideias adequadas como inadequadas.

#### 4 A DINÂMICA CONSTITUTIVA DA FLUTUAÇÃO DE ÂNIMO

O filósofo francês Gilles Deleuze (1997, p.158), ao tratar da teoria da afetividade spinozana, caracterizou os afetos enquanto signos vetoriais de afectos, os dividindo em potências aumentativas, servidões diminutivas e signos ambíguos ou flutuantes. Estes últimos são o que Spinoza denominou de flutuações de ânimo (*fluctuatio animi*), que ocorrem quando “uma afecção a um só tempo aumenta e diminui nossa potência, ou nos afeta ao mesmo tempo de alegria e de tristeza”. Spinoza afirma que “o estado da mente que provém de dois afetos contrários é chamado de flutuação de ânimo e está para o afeto assim como a dúvida está para a imaginação; a flutuação de ânimo e a dúvida não diferem entre si a não ser por uma questão de grau” (E 3, prop. 17, esc.)<sup>53</sup>, relacionando a flutuação afetiva com a flutuação imaginativa, conforme será apresentado mais adiante.

Trata-se, pois, da constituição da mente que se origina de dois afetos contrários e que se dão de maneira simultânea, ou seja, variação dinâmica do *conatus* tanto para o seu aumento quanto para a sua diminuição, simultaneamente. Assim, a flutuação de ânimo constitui-se enquanto arranjo afetivo que; ao se originar de dois afetos opostos, que concorrem em mesma intensidade e de maneira simultânea na mente; produz uma dissonância afetiva geradora de conflitos internos sobre os objetos a que se refere, produzindo, conseqüentemente, perturbações no agir humano. Chauí (2005, p. 336) nos alerta que tal advertência de Spinoza em relação às flutuações de ânimo é crucial uma vez que

a flutuação do ânimo é a marca mais profunda da inconstância e fragilidade das paixões, aparecendo na definição do desejo passivo e oferecendo (na Parte IV) uma das chaves para compreendermos a servidão humana, recolhida em sua tonalidade trágica no verso de Ovídio, *video meliora proboque deteriora sequor* (“vejo o melhor e o aprovo; sigo o pior”).

<sup>53</sup> “Por que dúvida e flutuação do ânimo são o mesmo? Retomemos por um momento a experiência do menino que, pela repetição dos acontecimentos, imaginava a linha do tempo definida pela simultaneidade entre a série sucessiva dos momentos do dia e a presença de um passante determinado em cada um deles e ficara desorientado com a ruptura dessa simultaneidade que dava sentido à sequência temporal, de maneira que sua imaginação flutuara e ele duvidara dos acontecimentos tanto passados quanto futuros. Da mesma maneira também o ânimo flutua sob a ação de afetos contrários simultâneos e essa flutuação afetiva é mais intensa do que a cognitiva, pois poderá desencadear efeitos cognitivos, isto é, a contrariedade dos afetos atuará sobre a dúvida quanto aos acontecimentos” (CHAUI, 2016, p. 335). Essa oscilação está para a vida afetiva como a dúvida está para a vida cognitiva, onde a mente oscila entre afirmações contrárias sem ser capaz de chegar a alguma conclusão. Com o fenômeno da flutuação do ânimo surge a inconstância, a irresolução, a divisão interior.

Segundo Silva (2008), a partir de uma leitura deleuzeana, a flutuação do ânimo ocorre devido à variação do esforço do indivíduo de perseverar na sua própria existência, ou seja, pela variação do *conatus*, em seu duplo aspecto: tanto mecânico, para manter a relação de movimento e de repouso que o indivíduo; quanto dinâmico, para aumentar sua potência de agir. Tal variação conativa levaria à transitividade dos afetos passionais e da própria consciência.

Partindo exclusivamente das leis que regem a imaginação, Spinoza deduz toda a linhagem das paixões objetais derivadas da alegria e da tristeza – incluindo aí a flutuação de ânimo -, havendo tantos tipos de afetos quantos ferem os tipos de objetos, e, além disso, esses tipos recebem variações em função das particularidades de seus respectivos indivíduos. Assim, no escólio da terceira parte da *Ética*, além de estabelecer uma relação de proporcionalidade entre flutuação de ânimo e dúvida, Spinoza explica a flutuação de ânimo a partir de duas causas: uma acidental e a outra eficiente.

#### **4.1 A causa por acidente da flutuação do ânimo**

Como já vimos anteriormente, as ideias imaginativas se encadeiam segundo a “ordem da memória”, isto é, segundo a ordem para nós fortuita das afecções de nosso corpo. Assim, quando nosso corpo é afetado ao mesmo tempo por dois corpos, sempre que a mente imaginar um deles se lembrará imediatamente do outro. Suponhamos, no entanto, que o primeiro corpo produza em nós uma afecção afetivamente neutra, enquanto o segundo produza um afeto triste. No futuro, sempre que a mente imaginar o primeiro corpo ela será automaticamente levada a imaginar o segundo e, portanto, a se entristecer. Dessa forma, nessa situação hipotética, o primeiro corpo será causa por acidente de nossa tristeza.

Com efeito, as associações estabelecidas entre as ideias imaginativas são desprovidas para nós de qualquer necessidade intrínseca, sendo derivadas da mera justaposição espaço-temporal existente entre as imagens dos objetos que nos afetam, assim como dos diversos traços de semelhança sensíveis existentes entre elas. É por isso que Spinoza nos explica como pode acontecer que “amemos ou odiemos certas coisas sem qualquer causa conhecida por nós, mas apenas por simpatia (como se diz) ou por antipatia”.

Essas associações por semelhança e contiguidade permitem que qualquer coisa inicialmente indiferente possa se tornar por acidente objeto de amor ou de ódio, e que não importa quem possa desejar o que quer que seja. Com isso, nossas paixões estão submetidas ao mecanismo associativo que reproduz na mente a justaposição espaço-temporal e à fusão

das imagens corporais, se deslocando continuamente e circulando sobre um vasto campo de objetos<sup>54</sup>, nos colocando numa situação de escravos passionais diante da nossa situação no mundo.

Contudo, não são estas as únicas consequências da transferência afetiva e associação de imagens: uma outra, mais complexa, é também causada por elas porque, ao imaginarmos que uma coisa que costuma nos afetar de tristeza tem algo semelhante a outra que, com a mesma intensidade, costuma nos afetar de alegria, “nós a odiaremos e, ao mesmo tempo, a amaremos” (E 3, prop. 17). “Assim, o efeito de uma semelhança e da transferência afetiva entre imagens que produzem afetos contrários simultâneos será uma situação que percorre toda a vida passional: a flutuação do ânimo (*fluctuatio animi*)” (CHAUI, 2016, p. 335), isto é, uma ambivalência afetiva na qual nós oscilamos entre afetos contrários referidos a um mesmo objeto.

Assim, a flutuação de ânimo, enquanto estado mental em que afetos contrários se dão de forma simultânea, é uma composição afetiva constituída a partir da relação entre corpo e mente mediada pela imaginação. Spinoza busca explicar que a flutuação de ânimo é um efeito de associação de imagens e de transferência afetiva que produz afetos que são contrários e vivenciados em simultâneo: “Se imaginamos que uma coisa que habitualmente nos afeta de um afeto de tristeza tem algo de semelhante com outra que habitualmente nos afeta de um afeto de alegria igualmente grande, nós a odiaremos e, ao mesmo tempo, a amaremos” (E3, prop. 17).

Isso acontece porque um mesmo objeto - por um princípio de associação de imagens e de transferência afetiva - pode ser causa por si de alegria e, em virtude de sua semelhança com uma coisa que habitualmente nos causa tristeza, ser causa por acidente de tristeza. Ela, portanto, será ao mesmo tempo objeto de ódio e de amor, pois estes afetos contrários não se anulam mutuamente, mas coabitam de forma conflitante em nós. Essa seria uma primeira explicação da origem da flutuação de ânimo, em que a causa seria por acidente.

Nesse sentido, a imaginação opera de maneira “alucinatória” ao representar um objeto ausente como presente em virtude de um traço de semelhança com o objeto que ora o afeta, entrando em confronto com as ideias produzidas pela presença desse objeto. Isso acontece porque a imaginação opera uma inversão cognitiva da ordem do real uma vez que as marcas imagéticas registradas no corpo persistem mesmo quando suas causas exteriores não mais existem e sempre que qualquer delas for reativada por causas internas ao corpo, como a

---

<sup>54</sup> “Por isso são dadas tantas espécies de alegria, tristeza, amor, ódio etc. quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados” (E 3, prop. 56, dem.).

associação de imagens por semelhança, sua ideia afirmará a existência de seu objeto exterior, tornando presente, dessa forma, um objeto ausente.

#### 4.2. A causa eficiente da flutuação de ânimo

Todavia, uma segunda explicação para a flutuação do ânimo é possível: a flutuação do ânimo não se limitaria aos casos do surgimento acidental de um afeto. Spinoza admite, ainda no escólio da proposição 17 da terceira parte da *Ética*, que a flutuação do ânimo se origina com maior frequência de um único objeto que é causa eficiente de ambos os afetos contrários, e não por acidente: não há como negar que “as flutuações do ânimo provenham, na maioria das vezes, de um objeto que é causa eficiente tanto de um quanto de outro daqueles afetos [contrários]” (E 3, prop. 17, esc.). Isso se explicaria a partir da complexidade da composição corporal: o corpo humano é composto por múltiplas partes dotadas de naturezas diversas, de forma que “pode ser afetado de muitas e diferentes maneiras por um só e mesmo corpo e, inversamente, uma vez que uma só e mesma coisa pode ser afetada de muitas maneiras, poderá igualmente afetar de muitas maneiras uma só e mesma parte do corpo” (E 3, prop. 17, esc.), o que, paralelamente, levaria a mente a produzir ideias ambíguas sobre o que acontece no corpo<sup>55</sup>, produzindo o que comundo o que Chauí (2016, p. 636) denominou de “sistema das afecções corporais”.

Spinoza explica que esse estado mental se dá em virtude de um mesmo corpo ter a capacidade de ser afetado de muitas maneiras por um único ou mais objetos, conforme o axioma 1 do lema 3 da proposição 13 da segunda parte da *Ética*<sup>56</sup> e o postulado 3, também da proposição 13 da segunda parte, que afirma que: “os indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras”. Simultaneamente, a mente é capaz de perceber muitas coisas, sendo tanto mais apta quanto mais seu corpo for capaz de ser afetado de múltiplas maneiras (E2, prop. 14).

<sup>55</sup> Chauí (2016, p. 405) afirma que Spinoza introduz “o conceito de contrário para se referir a um tipo determinado de ideias, os afetos, que aumentam ou diminuem a potência da mente e a de seu corpo: é exatamente enquanto aumento ou diminuição que os afetos são contrários, dando a simultaneidade origem à flutuação do ânimo. A causa da contrariedade afetiva encontra-se no que denominamos o sistema das afecções, isto é, na variação contínua das afecções corporais e de suas ideias porque diferentes partes de um corpo podem ser afetadas da mesma maneira pelas partes de um outro, ou vice-versa, as mesmas partes de um corpo podem ser afetadas de maneiras diferentes por vários corpos exteriores”.

<sup>56</sup> “Todas as maneiras pelas quais um corpo qualquer é afetado por outro seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que o afeta. Assim, um só e mesmo corpo, em razão da diferença de natureza dos corpos que o movem, é movido de diferentes maneiras, e, inversamente, corpos diferentes são movidos de diferentes maneiras por um só e mesmo corpo” (E3, prop.13, lema1, ax.1).

A partir dessa explicação é possível compreender que um mesmo objeto exterior pode afetar positivamente uma ou mais partes nossas e negativamente outras, o que, paralelamente, levaria a mente a produzir ideias ambíguas sobre o que acontece no corpo. Assim, o mesmo objeto pode ser causa eficiente em nós de múltiplos e contrários afetos que se dão de maneira simultânea<sup>57</sup> dependendo das partes de nosso corpo afetadas por ele, seja a um só tempo, seja em outras circunstâncias<sup>58</sup>:

Dessa maneira, algo acariciante a uma parte de nosso corpo pode, simultaneamente, ser dolorosa a uma outra; ou uma coisa acariciante a uma parte de nosso corpo pode, noutras circunstâncias, ser-lhe causa de dor; e as imagens dessas coisas serão, simultaneamente ou em variadas circunstâncias, causas, a uma só vez, de alegria e tristeza na mente, que pende para essa imagem ao lhe ter aversão, amando-a ao odiá-la (CHAUI, 206, 335-336).

### 4.3 A distinção de grau entre a flutuação cognitiva e a flutuação afetiva

Spinoza afirma que “o estado da mente que provém de dois afetos contrários é chamado de flutuação de ânimo e está para o afeto assim como a dúvida está para a imaginação; a flutuação de ânimo e a dúvida não diferem entre si a não ser por uma questão de grau” (E 3, prop. 17, esc.) Aqui, o filósofo estabelece uma relação de proporcionalidade entre a flutuação do ânimo e a dúvida (*dubitatio*) ao evocar o exemplo do menino no escólio da proposição 44 da segunda parte da *Ética*:

Suponhamos, pois, um menino que pela primeira vez ontem pela manhã tenha visto Pedro, ao meio dia Paulo e ao entardecer Simeão, e que hoje de novo pela manhã tenha visto Pedro. Pela Proposição 18 desta parte é patente que tão logo veja a luz matutina, imaginará o sol percorrendo a mesma parte do céu que no dia anterior, ou seja, um dia inteiro, e simultaneamente com o amanhecer imaginará Pedro, com o meio-dia Paulo e com o entardecer Simeão, isto é, imaginará a existência de Paulo e de Simeão com relação ao tempo futuro; e pelo contrário, se ao entardecer vir Simeão, relacionará

<sup>57</sup> “[...] deduzi essas flutuações de ânimo de dois tipos de causas: no caso de um dos afetos em questão, de uma causa por si mesma e, no do outro, de uma causa por acidente. Assim procedi porque, dessa maneira, elas podiam ser mais facilmente deduzidas das prop. prec., e não porque negue que as flutuações de ânimo provenham, na maioria das vezes, de um objeto que é causa eficiente tanto de um quanto de outro daqueles afetos. Pois o corpo humano [...] é composto de um grande número de indivíduos de natureza diferente e pode, portanto [...], ser afetado de muitas e diferentes maneiras por um só e mesmo corpo e, inversamente, uma vez que uma só e mesma coisa pode ser afetada de muitas maneiras, poderá igualmente afetar de muitas e diferentes maneiras uma só e mesma parte do corpo. Por isso tudo, podemos facilmente conceber que um só e mesmo objeto pode ser causa de muitos e conflitantes afetos” (E III, prop. 17, esc.).

<sup>58</sup> “Na passionalidade, essa multiplicidade variável das afecções corporais e de suas ideias explica a presença simultânea de afetos contrários. Donde a definição da paixão do ânimo como uma ideia confusa e a demonstração da variação do desejo num mesmo homem conforme a das condições de seu corpo, dos corpos exteriores e de sua mente, dando origem à pluralidade de desejos simultâneos, não raro opostos, que arrastam um homem de diversas maneiras e ele já ‘não sabe para onde voltar-se’” (CHAUI, 2016, p. 405).



Paulo e Pedro ao tempo passado, a saber, imaginando-os simultaneamente com o tempo passado; e isto com tanto mais constância quanto com mais frequência os tenha visto nessa ordem. Porque, se acontece alguma vez de num outro entardecer ver Jacó em lugar de Simeão, então no dia seguinte imaginará com o entardecer ora Simeão, ora Jacó, mas não a ambos em simultâneo; pois supõe-se que viu no período da tarde só um deles, não ambos em simultâneo. E assim a sua imaginação flutuará e com o futuro entardecer imaginará ora um, ora outro, isto é, não contemplará nenhum certamente, mas ambos contingentemente como futuros. E esta flutuação da imaginação será a mesma se for a imaginação das coisas que contemplamos da mesma maneira com relação ao tempo passado ou ao presente, e conseqüentemente imaginaremos como contingentes as coisas relacionadas tanto ao tempo presente quanto ao passado ou o futuro (E2, prop. 44, esc.).

Spinoza faz uma aproximação entre a flutuação do ânimo e a flutuação da imaginação, a qual conduz o indivíduo a uma dúvida, levando-o a contemplar como contingentes – isto é, fora da ordem - as afecções, independente do tempo presente, passado ou futuro associado à sua ocorrência. Por isso, quando o menino percebe que a regularidade entre os passantes foi quebrada, a sua imaginação flutua a ponto de colocar em dúvida tanto os acontecimentos passados quanto os futuros, concebendo, assim, presente, passado e futuro como contingentes<sup>59</sup>. Enquanto houver dúvida, não é possível contemplar nenhum acontecimento com certeza, apenas contingentemente, e a imaginação flutuará até que se esteja certo da ocorrência do acontecimento.

Ou seja, tanto a flutuação de ânimo como a dúvida se constituem a partir do surgimento de imagens e afecções contrárias entre si, não havendo uma diferença de natureza entre elas, mas apenas uma diferença de grau ou intensidade, conforme uma maior ou menor flutuação. Assim, tais constituições mentais fazem com que o indivíduo hesite em relação a qual ação ou ideia deve tomar, permanecendo impotente diante das amarras passionais. Segundo Chauí (2016, p. 335), “o ânimo flutua sob a ação de afetos contrários simultâneos e essa flutuação afetiva é mais intensa do que a cognitiva, pois poderá desencadear efeitos cognitivos, isto é, a contrariedade dos afetos atuará sobre a dúvida quanto aos acontecimentos”.

A flutuação do ânimo e a dúvida participam da geração de um conjunto de afetos

---

<sup>59</sup> “Por que dúvida e flutuação do ânimo são o mesmo? Retomemos por um momento a experiência do menino que, pela repetição dos acontecimentos, imaginava a linha do tempo definida pela simultaneidade entre a série sucessiva dos momentos do dia e a presença de um passante determinado em cada um deles e ficara desorientado com a ruptura dessa simultaneidade que dava sentido à sequência temporal, de maneira que sua imaginação flutuara e ele duvidara dos acontecimentos tanto passados quanto futuros. Da mesma maneira também o ânimo flutua sob a ação de afetos contrários simultâneos e essa flutuação afetiva é mais intensa do que a cognitiva, pois poderá desencadear efeitos cognitivos, isto é, a contrariedade dos afetos atuará sobre a dúvida quanto aos acontecimentos” (CHAUI, 2016, p. 335). Essa oscilação está para a vida afetiva como a dúvida está para a vida cognitiva, onde a mente oscila entre afirmações contrárias sem ser capaz de chegar a alguma conclusão. Com o fenômeno da flutuação do ânimo surge a inconstância, a irresolução, a divisão interior.

passivos alegres e tristes, conforme é possível verificar no escólio 2 da proposição 18 da terceira parte da *Ética*:

Pelo que acaba de ser dito, compreendemos o que é a esperança, o medo, a segurança, o desespero, o gáudio e a decepção. Efetivamente, a esperança nada mais é do que uma alegria instável, surgida da imagem de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos dúvida. O medo, por outro lado, é uma tristeza instável, surgida igualmente da imagem de uma coisa duvidosa. Se, desses afetos, excluirmos a dúvida, a esperança torna-se segurança e o medo, desespero, quer dizer, uma alegria ou uma tristeza surgida da imagem de uma coisa que temíamos ou de uma coisa que esperávamos. O gáudio, por sua vez, é uma alegria surgida da imagem de uma coisa passada de cuja realização tínhamos dúvida. Finalmente, a decepção é uma tristeza que se opõe ao gáudio.

No sistema esperança-medo, o esforço do indivíduo de perseverar na própria existência, ou seja, o *conatus*, varia simultaneamente para o mais e para o menos, aumentando e diminuindo sua potência de agir ao mesmo tempo, uma vez que a dúvida, quer sobre o passado, quer sobre o futuro, está na gênese dessas duas paixões, indicando a contingência dos acontecimentos que as envolvem. Spinoza explica que não há esperança sem medo, nem medo sem esperança (E3, def. dos afetos). Quem é afetado de esperança, e tem dúvida sobre a realização de uma coisa, imagina algo que exclui a existência da coisa futura e, portanto, entristece-se, tendo medo de que a coisa não se realize. Já quem tem medo (tem dúvida sobre a realização de algo que odeia) também imagina algo que exclui a existência dessa coisa e, portanto, se alegra, tendo esperança de que essa coisa não se realize. Por isso, conforme nos aponta Chauí (2016, p. 338-339).

[...] essas paixões são complementares e uma não surge sem a presença da outra: tristeza e alegria inconstantes, medo e esperança são expressões máximas de nossa finitude e de nossa relação com a contingência, tempo descontínuo, imprevisível e incerto, encontros acidentais na ordem comum da Natureza.

Contudo, quando imaginamos uma coisa passada ou futura, de ocorrência contingente, que origina afetos inconstantes como a esperança e o medo, nosso corpo pode ser afetado por afetos que excluam a existência dessa coisa, eliminando a dúvida, transformando a esperança em segurança e o medo em desespero. A segurança é alegria e o desespero é a tristeza, ambos originados da ideia de uma coisa futura ou passada da qual foi suprimida a causa da dúvida, cessando, assim a flutuação do ânimo. Já o júbilo é a alegria e o remorso é a tristeza, somados à ideia de uma coisa passada que ocorreu contra toda esperança, ou seja, de cuja ocorrência duvidávamos e que faz com que o ânimo não flutue mais.

## 5 CONCLUSÃO

Concluimos que, por um princípio de associação de imagens e de transferência afetiva, um mesmo objeto pode ser causa por si de alegria e, em virtude de sua semelhança com uma coisa que habitualmente causa tristeza, ser causa por acidente de tristeza, por exemplo. Contudo, um mesmo objeto pode ser causa eficiente de afetos numerosos, contrários e simultâneos pelo fato do corpo ser composto de múltiplas partes dotadas de naturezas diversas, de forma que um mesmo objeto pode afetar de várias maneiras essas partes, o que, paralelamente, levaria a mente a produzir ideias ambíguas sobre o que acontece no corpo.

A partir disso, essa composição afetiva ambivalente envolve tanto a complexidade e potência do corpo de ser afetado de muitas maneiras, como a capacidade da mente de perceber e ter ideias dessas afecções, evidenciando assim sua natureza complexa e sua intrínseca dinâmica com a relação entre corpo e mente. Com efeito, a flutuação do ânimo decorre dessas variações de potência (afetos), ou seja, das variações do esforço do indivíduo de perseverar na existência (*conatus*), sendo uma situação que percorre toda a vida passional, conforme indica Chauí (2016, p. 334-335).

No entanto, as formulações de Spinoza sobre a flutuação de ânimo empreendidas na Parte 3 da *Ética (A origem e a natureza dos afetos)* não deve ser entendido como um estudo que possui o fim em si mesmo, e sim como um meio para compreender e alcançar a beatitude<sup>60</sup>. Tal conhecimento torna-se relevante na medida em que possibilita a elaboração de métodos para reduzir os efeitos naturalmente alienantes e ambíguos dessa composição afetiva, sendo meio em vista da felicidade.

Ao compreendermos a flutuação de ânimo como produtora de conflitos internos a respeito do objeto a que se refere - a partir da concorrência de dois afetos opostos em mesma intensidade e de maneira simultânea na mente - podemos deduzir que tal situação antagônica perturba a ação ou a tomada de decisão por parte do indivíduo. Ou seja, há uma oposição interna de juízos e interesses com relação ao objeto que gera o choque de forças contrárias no indivíduo, o que prejudica diretamente as suas ações com relação a tal objeto. Ao se externalizar no agir da vida ética, o conflito interno tem grande chance de retroalimentar o mecanismo de produção de desequilíbrio destrutivo das forças que compõem o sistema social.

Com isso, nos propomos apresentar uma reflexão que nos permitisse compreender os mecanismos afetivos sobre os quais estamos submetidos. Tal conhecimento pode ser

---

<sup>60</sup> Suprema liberdade, felicidade do ser humano (E IV, Apêndice).

utilizado como ferramenta ética de regulação do agir humano no sentido de nos tornarmos cada vez mais potentes e livres. Isso só é possível a partir do momento em que o agir humano, guiado pela produção de encontros que aumentem a potência de agir e de pensar, esteja também atento aos engodos produzidos pela flutuação do ânimo e demais paixões tristes, afetos que nos tornam impotentes e submetidos a todo tipo de servidão ao diminuir nossa potência de agir e de pensar.

## REFERÊNCIAS

- CHAUI, Marilena. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**, volume I: Imanência. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CHAUI, Marilena. **Espinosa: Uma Filosofia da Liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.
- CHAUI, Marilena. **Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CHAUI, Marilena. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**, volume II: Liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- DELEUZE, Gilles. Spinoza e as três “Éticas”. In: DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa: Filosofia Prática**. Tradução Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza**. Tradução: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evelina Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Junior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza: EdUECE, 2009.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o problema da expressão**. Tradução GT Deleuze – 12. Coordenação: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DESCARTES. René. **As Paixões da Alma**. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores – 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DESCARTES. René. **Discurso do Método**. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores – 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979. 128
- DESCARTES. René. **Meditações**. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores – 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DESCARTES. René. **Objecções e Respostas**. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores – 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. Uma introdução à *Ética* de Benedictus de Spinoza. **Kalagatos** - Revista de Filosofia. Fortaleza, v. 9 n. 17, p. 63-95, Inverno 2012.
- GLEIZER, Marcos André. **Espinosa e a afetividade humana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- JAQUET, Chantal. **A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

MERÇON, Juliana. **Aprendizado ético-afetivo**: uma leitura spinozana da educação. Campinas-SP: Editora Alínea, 2009.

RAMOND, Charles. **Vocabulário de Espinosa**. Tradução: Claudio Beliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SILVA, Valéria. Loturco da. Flutuação do ânimo em Espinosa: uma leitura deleuzeana. **Cadernos Espinosanos**, (18), 11-38, 2008.

SPINOZA, Benedictus de. Pensamentos Metafísicos, Tratado da Correção do Intelecto, Ética, Tratado Político e Correspondências, In: \_\_\_\_\_. **Espinosa**. Seleção de textos de Marilena Chauí; traduções por Marilena Chauí et al. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3ª ed. bilíngue Latim-Português. Tradução e notas de Tomaz Tadeu - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.