



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RENATA DE OLIVEIRA SILVA

A ESTABILIDADE DE ÂNIMO NA OBRA ÉTICA, DE BENEDICTUS DE SPINOZA

FORTALEZA

2021

RENATA DE OLIVEIRA SILVA

A ESTABILIDADE DE ÂNIMO NA OBRA ÉTICA, DE BENEDICTUS DE SPINOZA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte - ICA da Universidade Federal do Ceará - UFC, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald

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)

D32e

Silva, Renata de Oliveira.

A estabilidade de ânimo na obra ética, de Benedictus de Spinoza / Renata de Oliveira Silva –
2021.
94 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2021.
Orientação: Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd.

1. Spinoza. 2. Ética. 3. Ontologia. 4. Estabilidade de ânimo. I. Título.

CDD 100

RENATA DE OLIVEIRA SILVA

A ESTABILIDADE DE ÂNIMO NA OBRA ÉTICA, DE BENEDICTUS DE SPINOZA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte - ICA da Universidade Federal do Ceará - UFC, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 27/07/2021

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

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

Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Aos que se empenham à tranquilidade de ânimo.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais: pela vida e por me concederem a educação que eu precisava ter para me tornar o que sou hoje. E mesmo em meio a tantas dificuldades, deram o melhor que podiam para os seus filhos serem independentes e íntegros, minha gratidão e amor.

Aos meus irmãos: por sempre me motivarem aos estudos e me incentivarem a buscar melhores condições de vida.

Ao meu companheiro: pela completude, apoio, paciência e companheirismo de anos.

Ao professor Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd: pela autonomia no desenvolvimento desta pesquisa, atenção, incentivo e orientação ao longo dos dois anos em que nos conhecemos.

Aos professores Kleber Carneiro Amora e Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, por aceitarem compor a banca de qualificação e defesa.

À secretaria da coordenação de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte – ICA da Universidade Federal do Ceará – UFC: pelo apreço, atenção, interesse e profissionalismo demonstrados ao longo de nossa relação acadêmica.

Aos amigos do Mestrado: Rosângela Arcanjo, que se tornou uma amiga para a vida, Maressa, Leandro, Fernando, Valdir, Felipe, Lucas e outros.

Às amigas da Graduação e da vida: Luciana Silva, Ana Paula Freitas e Suziane Aquino, que sempre foram as melhores companhias nos momentos alegres e tristes.

Ao Grupo de estudo GT Benedictus de Spinoza da Universidade Estadual do Ceará – UECE: formado por colegas como Prof. Emanuel Angelo, Henrique Lima, Samyla Aguiar, Maria Martins, Jocilene Matias, Adriele da Costa, Carlos Wagner, Brena Silva, Karine Vieira, Juliana Barros, Bruna Nogueira e outros pela introdução aos estudos de Spinoza e pelo incentivo à minha pesquisa desde a graduação.

Aos professores do curso, de Filosofia, da Universidade Federal do Ceará (UFC), em especial, àqueles que eu tive o prazer de frequentar as suas aulas durante o curso de Mestrado: Prof. José Gabriel Trindade, Prof. José Olinda e Profa. Maria Aparecida.

Aos professores do curso, de Filosofia, da Universidade Estadual do Ceará (UECE): por terem contribuído com a minha formação acadêmica, durante quatro anos de graduação, em especial: Profa. Eliana Paiva, Prof. Gadanha, Prof. Auto Filho e Prof. João Bosco.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

RESUMO

A ontologia do filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677) na obra *Ética*, é constituída pelas noções de substância (Deus), atributos e modos. A substância é autoprodutora e produtora de todas as coisas, ela se manifesta através de dois de seus infinitos atributos: o pensamento e a extensão e de dois de seus infinitos modos: mente e corpo. Sendo assim, o ser humano é um modo finito de Deus, constituído por mente e corpo. Com isso, ele é determinado, por Deus, a operar de uma maneira certa e determinada e está sujeito a afetos, os quais diminuem a sua potência de agir e pensar, podendo ser um servo deles, além de ser infeliz e instável, por causa de sua ignorância das causas das coisas. Nesse sentido, o homem não tem livre-arbítrio, pois só Deus é causa livre, por não ser constringido por ninguém. Todavia, o homem pode participar da liberdade divina, por meio do conhecimento das causas das coisas, isto é, do conhecimento de si, de seus afetos, das causas exteriores e de Deus. Assim, esta pesquisa tem como objetivo discutir a estabilidade de ânimo do homem, para demonstrar como ele pode alcançá-la, com base no pensamento do filósofo holandês. Para tanto, desenvolvemos como metodologia a interpretação dos temas centrais da obra *Ética*, para identificar a instabilidade de ânimo e, ao mesmo tempo, entender a importância de se alcançar a estabilidade e, por fim, indicar os elementos necessários para alcançá-la. Também fizemos uma revisão bibliográfica de comentadores que, apesar de não abordarem o tema estabilidade de ânimo, tratam dos temas mais relevantes da obra mencionada. Concluímos que a estabilidade de ânimo é um estado de tranquilidade e aceitação das contrariedades da vida, a qual o homem pode alcançar através de sua aquisição do conhecimento das causalidades das coisas, compreendendo que tudo tem uma causa necessária e determinada, ou seja, que não existe contingência na natureza.

Palavras-chave: Spinoza; ética; ontologia; estabilidade de ânimo.

ABSTRACT

The ontology of the Dutch philosopher Benedictus de Spinoza (1632-1677) in the work *Ethics*, is constituted by the notions of substance (God), attributes, and modes. A substance is self-produced and producer of all things, it manifests through two of its infinite attributes, or thought and the extension of two of its infinite modes, mind, and body. Thus, humankind is a finite mode of God, constituted of mind and body and the attributes, thought, and extension. With this, he is determined by God to operate in a certain and determined manner, and it is subject to affections, which diminish its power to act and think, and he can be a servant and be unhappy and unstable, because of his ignorance of the causes of things. In this sense, man has no free will, for God alone is a free cause, because he is not constrained by anyone. However, man can participate in the divine freedom through the knowledge of the causes of things, that is, of knowledge of himself, of his affections, of the exterior causes, and God's things. Thus, this research aims to discuss the stability of man's mind, to demonstrate how he can achieve it, based on the thought of the Dutch philosopher. To do so, we develop as methodology the interpreting of the central themes of the *Ethics*, to identify the instability of mind and, at the same time, to understand the importance of achieving stability and, finally, to indicate the elements necessary to achieve it. We also conducted a bibliographic review of commentators who, despite not addressing the topic of stability of mind, deal with the most relevant themes of the aforementioned work. We conclude that stability of spirit is a state of tranquility and acceptance of the setbacks of life, which man can achieve through his acquisition of the knowledge of the causalities of things, understanding that everything has a necessary and determined cause, that is, that there is no contingency in nature.

Keywords: Spinoza; ethics; ontology; stability of mind.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

E	Ética
EI	Ética, primeira parte.
EII	Ética, segunda parte.
EIII	Ética, terceira parte.
EIV	Ética, quarta parte.
EV	Ética, quinta parte.
Def	Definição
A	Axioma
P	Proposição
Dem	Demonstração
Pref	Prefácio
C	Corolário
S	Escólio
Ap	Apêndice
Post	Postulado
Expl	Explicação
CM	Appendix, continens cogitata metaphysica (Pensamentos metafísicos)
CM2/12Nº1	Pensamentos metafísicos, Parte II, Capítulo 12 e subseção 1.
Ep	Epistolæ (Cartas)
Ep21	Carta nº 21.
KV	Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand (Breve Tratado de Deus, do homem e de seu Bem-estar)
KVII/2/1	Breve Tratado, Parte II, Capítulo 2 e parágrafo 1.
TIE	Tractatus de Intellectus Emendatione (Tratado da Reforma da Inteligência)
TIE §7	Tratado da Reforma da Inteligência, parágrafo 7.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	DEUS, HOMEM E AFETOS	15
2.1	A estrutura ontológica: Substância ou Deus, atributos e modos	15
2.2	O homem como um modo finito de Deus	22
2.2.1	<i>A relação entre mente e corpo na perspectiva da imanência</i>	23
2.2.2	<i>Os afetos na EIII: Desejo, tristeza e alegria</i>	33
3	A RELAÇÃO ENTRE A TEORIA DO CONHECIMENTO, OS AFETOS E O CONATUS: IMPLICAÇÕES DA PASSIVIDADE E ATIVIDADE HUMANA NO ÂMBITO ÉTICO E ONTOLÓGICO DE SPINOZA	40
3.1	O primeiro gênero de conhecimento (imaginação)	41
3.2	A imaginação, os afetos passivos (paixões) e o conatus	49
3.3	O segundo e o terceiro gêneros de conhecimento (razão e intuição)	57
3.4	A razão, a intuição, os afetos ativos (ações) e o conatus	60
4	A ESTABILIDADE DE ÂNIMO NA ÉTICA DE SPINOZA	68
4.1	A servidão ou impotência: a instabilidade de ânimo	68
4.1.1	<i>A força dos afetos na EIV</i>	69
4.1.2	<i>A influência do tempo na força dos afetos</i>	73
4.2	O limite da razão para refrear e regular os afetos	74
4.3	Potência, liberdade e felicidade: análise acerca da estabilidade de ânimo	77
4.3.1	<i>A potência da mente para refrear e regular os afetos</i>	79
4.3.2	<i>Liberdade, felicidade e estabilidade de ânimo</i>	81
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
	REFERÊNCIAS	93

1 INTRODUÇÃO

Ao estudarmos a obra *Ética Opera Posthuma* (1667)¹, do filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677), depara-mo-nos com um problema a saber: a ignorância. Em Spinoza, esta diz respeito ao nosso desconhecimento das causas das coisas, de nós mesmos e de Deus.² Nesse sentido, a potência, a liberdade e a felicidade³, bem como, a estabilidade de ânimo⁴, ficam comprometidas por causa da ignorância⁵. Esse contexto ontológico na *Ética*, de Spinoza, levou-nos a empreender esta pesquisa acerca da estabilidade de ânimo do homem, porque vimos que as pesquisas sobre a *Ética*, de Spinoza, tratam mais das questões acerca da potência, liberdade e felicidade e não abordam a estabilidade de ânimo. Desse modo, pretendemos desenvolver a questão central desta pesquisa a saber: *Como o homem pode alcançar a estabilidade de ânimo no contexto ontológico da Ética, de Spinoza?* A nossa hipótese é que, por meio do

¹ Para uma reprodução latina fac-similar desta obra cf. SPINOZA, B. *Opera Posthuma. quorum series post praefationem exhibetur*. S.l. [Amsterdam]: s.n [Rieuwertsz]. Fac-simile reprint: Benedictus de Spinoza, *Opera Posthuma*, Amsterdam, 1677, riproduzione fotografica integrale/ complete photographic reproduction. A cura di Pina Totaro, prefazione de Filippo Mignini. Macerata: Quodlibet, 2008. A obra *Ética* foi escrita em latim e foi publicada após a morte de Spinoza, *Opera Posthuma* (1667). Temos uma obra, a saber, a *Ética* demonstrada segundo a ordem geométrica (*Ethica ordine geometrico demonstrata*) do matemático grego Euclides, autor dos Elementos de Geometria (Στοιχεῖα) composto de 13 livros. De acordo com Emanuel Fragoso (2011, p. 156, *apud* LIMA, 2016, pp. 20-21) “[...] a obra Elementos, escrita por Euclides, a ‘ordem geométrica’ parte de definições evidentes por si mesmas, segue-se de axiomas também evidentes por si mesmos, mas se diferencia das primeiras pela sua abrangência; em seguida de proposições que são demonstradas através dos axiomas, e por fim apresentam-se na ‘ordem geométrica’ os corolários e os escólios que são desdobramentos extraídos de proposições antecedentes”. Em suma, a *Ética* está dividida em cinco partes: a primeira parte é intitulada *De Deus*; a segunda *A natureza e a origem da mente*; a terceira *A origem e a natureza dos afetos*; a quarta *A servidão humana ou a força dos afetos*; e a quinta parte *A potência do intelecto ou a liberdade humana*. Spinoza na *Ética* parte da ideia de Deus à ideia do homem, isto é, “[...] a dedução que se faz da essência das coisas a partir da essência do Ser Perfeito[...]”. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pp. XVIII-XIX). Por fim, as coisas que Spinoza deduz nas outras partes da *Ética* (EII, EIII, EIV e EV) não estão desassociadas da ideia de Deus, bem como de tudo que foi dito na EI.

² “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”. (EIDef6). Para Spinoza, Deus é a própria natureza, isto é, Deus *sive natura* (Deus, ou seja, a natureza) assim, “[...] Deus para ele é o Todo do Universo, dito Natureza no século XVII” (SANTOS, 2009, p. 9).

³ Iremos conhecer o que é a potência, a liberdade a felicidade no decorrer do nosso trabalho.

⁴ Estabilidade de ânimo significa equanimidade em Spinoza, embora o autor não utilize a expressão “estabilidade de ânimo”, iremos nos referir a esse estado de ânimo equânime por estabilidade de ânimo. Por sua vez, a estabilidade de ânimo pode ser compreendida como constância, tranquilidade, e igualdade de ânimo. Spinoza se refere à igualdade de ânimo nessa passagem: “Resta, enfim, indicar quanto o conhecimento desta doutrina é útil para a vida [...] Ela é útil à medida que ensina como devemos nos conduzir frente a coisas da fortuna, quer dizer, frente àquelas coisas que não estão sob nosso poder, isto é, que não se seguem de nossa natureza. Ou seja, esperar e suportar *com igual ânimo* uma e outra face da fortuna, pois certamente todas as coisas se seguem do decreto eterno de Deus, com a mesma necessidade com que da essência do triângulo se segue a conclusão de que a soma de seus três ângulos é igual a dois ângulos retos”. (EIIP49S). (Grifos nossos).

⁵ Entretanto, o homem tem a potência para imaginar, raciocinar e intuir, tais faculdades da mente compõem a teoria do conhecimento de Spinoza, que será desenvolvida no nosso segundo capítulo.

conhecimento das causas das coisas, o homem consegue alcançar a estabilidade de ânimo, assim como a liberdade e a felicidade, é o que iremos desenvolver neste trabalho.

Embora não haja abordagens acerca da estabilidade de ânimo, para desenvolvermos esta pesquisa, utilizaremos todo o referencial teórico já existente sobre os temas centrais da *Ética*, de Spinoza, tais como: a ontologia, a potência, a afetividade, a teoria do conhecimento, a liberdade e a felicidade. Dito isso, o objeto desta pesquisa é discutir a estabilidade de ânimo, na *Ética*, para responder a questão exposta acima, tendo como objetivos específicos (1) explicar a ontologia; (2) expor a teoria do conhecimento; (3) explicar o *conatus* (esforço em perseverar na existência); (4) explicitar a afetividade humana; (5) esclarecer a impotência humana; (6) analisar a potência humana, a liberdade e a felicidade.

Para o autor que pretendemos analisar, nas páginas que seguem, o homem é determinado, por Deus, a operar de uma maneira certa e determinada. Isso implica que o homem está sujeito a afeto (*affectus*)⁶ e a afecção (*affectio*)⁷ que, por sua vez, diminuem ou aumentam, simultaneamente, a sua potência⁸ de agir e pensar. A potência humana é o conhecimento, em contrapartida: a impotência humana é a ignorância (EVP20S). Para Spinoza, existem três gêneros de conhecimento a saber: a imaginação (conhecimento perceptivo e inadequado, ou seja, confuso e mutilado); a razão (conhecimento das causas e propriedades das coisas e adequado, ou seja, claro e distinto); e a intuição (conhecimento adequado da essência das coisas). Segundo Spinoza, quanto mais o homem se conduz, por meio da imaginação, mais ele é passivo e padece por causa dos afetos, sendo por isso infeliz e instável, podendo chegar ao extremo na servidão. Com efeito, Spinoza define a servidão humana como “a impotência para regular e refrear os afetos” (EIVPref). Por outro lado, quanto mais o homem se conduz pela razão ou intuição, mais ele é ativo e menos padece por causa dos afetos.

⁶ “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções. *Explicação*. Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão”. (EIIIDef3Expl). Vale acrescentar aqui as definições de causa adequada e inadequada: “Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só” (EIIIDef1).

⁷ Segundo Deleuze (2009) afecção (*affectio*) é: “uma mistura de dois corpos, um corpo que é dito agir sobre o outro, e o outro que vai acolher a marca do primeiro. Toda mistura de corpos será chamada afecção.” (DELEUZE, 2009, p. 26), isto é, o que Spinoza chama de imagem na *Ética*. Além disso, afeto e a afecção são coisas distintas: “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).

⁸ Segundo Spinoza, potência (*potentia*) é a essência atual de uma coisa, que significa o esforço, isto é, o (*conatus*) pelo qual cada coisa se esforça por perseverar no seu ser (EIIIP7). A potência da mente humana é pensar, e do corpo humano é agir.

Todavia, como o homem nasce ignorante das causas das coisas⁹, o esforço de Spinoza, na *Ética*, é para que o homem busque compreender os seus afetos, a sua impotência e a sua potência, bem como as de outras coisas da natureza. Além disso, busque compreender a Deus; e busque compreender que tudo na natureza acontece por necessidade da potência infinita de Deus a existir e a operar de uma maneira certa e determinada, pois: “Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida” (EIP29). Só assim, o homem será livre, feliz e estável.

A filosofia, de Spinoza, no que concerne à teoria dos afetos, trouxe um marco histórico para a tradição filosófica, haja vista que o filósofo holandês trata os afetos como coisas naturais e visa à compreensão dos mesmos, em vez de marginalizá-los da natureza humana¹⁰. De modo que não existe uma concepção moralizadora sobre os afetos humanos, uma vez que as noções de bom e mau¹¹ são concebidas, pelo filósofo, sempre tendo em vista o princípio de atender a utilidade humana. O seu discurso, sobre os afetos, parte do princípio de que tudo na natureza tem causas necessárias porque nada existe de contingente, mas em conformidade com a

⁹ “[...] todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e que todos tendem a buscar o que lhes é útil, estando conscientes disso. Com efeito, disso se segue, em primeiro lugar, que, por estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, os homens se creem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque as ignoram” (EIApen).

¹⁰ “Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela. Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza como um império num império. Pois acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba, que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio. Além disso, atribuem a causa da impotência e da inconstância não à potência comum da natureza, mas a não sei qual defeito da natureza humana, a qual, assim, deploram, ridicularizam, desprezam ou, mais frequentemente, abominam [...] Quero, agora, voltar àqueles que, em vez de compreender, preferem abominar ou ridicularizar os afetos e as ações dos homens” (EIIIPref).

¹¹ Spinoza trata das noções de bom e mau, tendo em consideração a utilidade humana. E quando se trata do homem conceber essas noções, devemos entender que em Spinoza o homem está inserido no mundo de duas maneiras: uma passiva, ou seja, quando ele é causa parcial de uma coisa e a concebe de maneira confusa; e outra ativa, ou seja, quando ele é causa total de uma coisa, e a compreende. Neste sentido, dependendo em qual condição o homem se encontra no mundo, se de forma passiva ou ativa, ele adquire as noções de bom e mau. Se ele está apenas tomado por afetos passivos, ele adquire essas noções, conforme os seus afetos e apetites “Cada um necessariamente apetece ou rejeita, pelas leis de sua natureza, aquilo que julga ser bom ou mau” (EIVP19). Tanto é que, “não desejamos uma coisa por julgá-la boa, mas, ao contrário, dizemos que é boa porque a desejamos. E, conseqüentemente, dizemos que é má a coisa que abominamos” (EIIIP39S). Nesta perspectiva, essa citação mostra que não é a coisa que vai dizer se ela é boa ou má em si mesma, mas por nós a desejá-la é que ela é boa, e ao contrário, por abominá-la é que ela é má, porque estamos sendo conduzidos pelos afetos e não pela compreensão das causas das coisas, e com isso, pode-se dizer que concebemos essas noções de bom e mau de forma passiva. Por outro lado, podemos conceber essas noções conforme o nosso raciocínio, ou seja, compreendendo as causas das coisas e, portanto, de forma ativa. E aqui, convém salientar que, as noções de bom e mau, na *Ética* estão vinculadas a teoria de conhecimento, então quando somos guiados pela imaginação (conhecimento perceptivo), podemos nos enganar quanto aquilo que é bom e mau para nós, enquanto que pela via da razão, aquilo que julgamos ser bom e mau, “[...] é necessariamente bom e mau” (EIVP35Dem), mas existem limites da razão, referente a essas noções de bom e mau, no âmbito da afetividade humana. Mas iremos ver isso mais adiante.

necessidade da potência infinita de Deus. Portanto, os afetos têm causas determinadas, é nesse sentido que Spinoza diz que podemos compreendê-los.

Com isso, Spinoza não estabelece uma moral¹², sobre as regras do agir humano fundado na transcendência, mas uma ética que se fundamenta, exclusivamente, na potência de agir e pensar¹³, ou seja, no *conatus* (esforço) em perseverar na existência. Portanto, nela não se encontram preceitos bons e ruins que ditam os homens ao dever ser, segundo a moral baseada na transcendência, mas ao poder ser, segundo a ética da imanência. Todavia, esse poder referente ao homem não consta de livre-arbítrio, mas de fazer aquilo que se pode de acordo com a sua própria potência.

Estabelecemos como metodologia, de pesquisa, a leitura crítica e interpretativa da obra *Ética*. Bem como, utilizaremos uma bibliografia complementar de obras de comentadores como Gilles Deleuze (2002, 2009 e 2017); Marilena Chauí (2005 e 2011); Chantal Jaquet (2015); Lívio Teixeira (2001); Charles Ramond (2010); entre outros.

Para uma exposição clara e objetiva, esta dissertação foi dividida em três capítulos, com os seus respectivos tópicos e subtópicos. No primeiro capítulo (destacado na **parte 2.** de nosso sumário), abordaremos as noções de Deus, homem e afetos. Partindo da interpretação da EI (*De Deus*), para explicar a estrutura ontológica, composta pelas noções de substância (Deus), atributos e modos. Utilizaremos as abordagens de Lívio Teixeira (2001) e Emanuel Fragoso (2001) para explicar os modos infinitos, mediatos e imediatos de Deus. Bem como, de Marilena Chauí (2005 e 2011) para explicitar a relação entre Deus, os atributos e os modos.

Nesse mesmo capítulo, interpretaremos a EII (*A natureza e a origem da mente*) para explicar a totalidade do homem que é constituída por mente e corpo; bem como, para demonstrar a relação entre estes. Utilizaremos também as interpretações, de Chantal Jaquet

¹² No que concerne ao assunto de ética e de moral, é preciso lembrar que alguns autores da filosofia consideram ética igual moral, outros como Gilles Deleuze (1925-1995) fazem a diferença entre ambas, nós utilizaremos aqui o padrão deleuziano em que afirma que ética se distingue de moral, pois é o que mais se aproxima de Spinoza, já que Spinoza não emprega a palavra moral em sua filosofia e sim a palavra ética. De acordo com Deleuze (2002), ética é a reflexão sobre o agir humano; e moral é a reflexão sobre as regras do agir humano fundado na transcendência.

¹³ Segundo Spinoza, potência (*potentia*) é a “essência” atual de uma coisa, que significa o esforço, isto é, o (*conatus*) pelo qual cada coisa se esforça por perseverar no seu ser (EIIIP7). Para que tenhamos conhecimento do que é “essência” em Spinoza, lemos a sua definição: “Digo pertencer à essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido.” (EIIDef2). Ramond (2010) acrescenta que “Espinoza superpõe aqui a concepção tradicional (a essência de uma coisa é esse sem o quê a coisa não pode nem ser nem ser concebida) com sua pura e simples inversão (sem a coisa, a essência de uma coisa não pode nem ser nem ser concebida), estabelecendo assim uma simetria perfeita entre uma coisa e sua essência: a essência sendo essência da coisa, e a coisa, essência da essência”. (RAMOND, Op., cit., p. 36).

(2015), para explicar a união psicofísica da mente e do corpo. Em seguida, interpretaremos a EIII (*A origem e a natureza dos afetos*) para explicar os três afetos primários que dão origem a todos os afetos a saber: o desejo, a tristeza e a alegria; além das abordagens, de Chantal Jaquet (2015), a fim de explicar a natureza complexa dos afetos na *Ética*. Nesse sentido, contextualizaremos as noções de Deus, homem e afetos na *Ética*, contrapondo-as à religião judaico-cristã e à tradição filosófica. Assim, mostraremos, brevemente, a diferença entre Deus, concebido por Spinoza, e Deus concebido pela religião judaico-cristã. Bem como, explicaremos a ruptura spinozana com a tradição filosófica a qual sustenta a hierarquização da mente sobre o corpo, como o dualismo cartesiano, as ideias platônicas, entre outras, para defender uma relação sem hierarquização entre eles. Em consequência dessa ruptura da hierarquização entre mente e corpo, mostraremos a concepção da naturalização dos afetos na *Ética*. Tudo isso para fundamentar o nosso contexto da ontologia e da afetividade humana.

No segundo capítulo dessa dissertação (destacado na **parte 3.** de nosso sumário), trataremos da relação entre a teoria do conhecimento, os afetos e o *conatus*, para determinarmos quais são as implicações da passividade e atividade humana no âmbito ético e ontológico spinozano. A estrutura desse capítulo foi montada de modo que possa determinar qual é o tipo de relação que existe entre a teoria do conhecimento, os afetos e o *conatus* na *Ética*. Para isso, partiremos da interpretação da EII (*A natureza e a origem da mente*) a fim de explicar os três gêneros de conhecimento: a imaginação, a razão e a intuição. Em seguida, partiremos da EIII (*A origem e a natureza dos afetos*) para relacionar a imaginação, os afetos passivos e o *conatus*. Bem como, para relacionar a razão, a intuição, os afetos ativos e o *conatus*. Utilizaremos as abordagens de Marilena Chauí (2005 e 2011) e Chantal Jaquet (2015) a fim de explicar a relação entre os afetos e o *conatus*. Por sua vez, as questões colocadas, nesse capítulo, nortearão o desenvolvimento do mesmo: O que é a imaginação? Como a imaginação elabora um afeto passivo? Qual é a relação entre a imaginação, os afetos passivos e o *conatus*? O que é a razão? O que é a intuição? Como a razão elabora um afeto ativo? Como a intuição elabora um afeto ativo? Qual é a relação entre a razão, os afetos ativos e o *conatus*? Qual é a relação entre a intuição, os afetos ativos e o *conatus*? Nesse sentido, fundamentaremos o nosso contexto da teoria do conhecimento em relação aos afetos e ao *conatus*.

No terceiro e último capítulo (destacado na **parte 4.** de nosso sumário), pretendemos discutir a estabilidade de ânimo e responder o problema da nossa pesquisa, proposto no início desta introdução, a saber: “*Como o homem pode alcançar a estabilidade de ânimo no contexto ontológico da Ética, de Spinoza?*” Para isso, inicialmente, partiremos da interpretação da EIV para analisar a impotência ou a servidão humana, a fim de explicar qual é a força das paixões e

os limites da razão para refrear e regular os afetos. Assim, compreenderemos o contexto em que a instabilidade de ânimo tem uma maior proporção.

Destacaremos neste último capítulo que a impotência humana é considerada como algo natural do homem e não porque lhe falte algo que seja próprio dele ou porque é um defeito da natureza, assim como os afetos. Com efeito, o homem é uma parte da natureza e vive segundo a ordem comum dela (dos encontros fortuitos). Por isso que não se trata de uma ética fundamentada sem os afetos ou na luta contra os afetos ou sem a impotência ou contra a impotência. Na realidade, à medida que o homem se esforça para perseverar na existência e no seu ser, buscando paixões alegres e afastando paixões tristes, ele inicia a sua atividade por meio da afetividade passiva (CHAUI, 2005).

Por fim, interpretaremos a EV, para explicar a potência, a liberdade, a felicidade humana e a estabilidade de ânimo. Mostraremos qual é o poder da mente humana para refrear e regular os seus afetos; da mesma forma, como o homem pode alcançar a estabilidade de ânimo. Para além da exposição do *ethos* spinozano: A liberdade, a beatitude e a estabilidade de ânimo estão interligadas na *Ética*? Ou dito de outra maneira: Ser feliz, livre e ter um ânimo estável, são coisas coexistentes para Spinoza?

2 DEUS, HOMEM E AFETOS

Na obra *Ética*, os conceitos de Deus, homem e afeto estão desenvolvidos, respectivamente, nas partes I, II e III. Para Spinoza, Deus é um ente infinito e absoluto, ou seja, a totalidade ou natureza; enquanto que o homem é uma parte finita de Deus, constituído por dois modos finitos (mente e corpo) de dois atributos infinitos de Deus (pensamento e extensão). Os afetos são propriedades da natureza humana e não da natureza de Deus, como iremos ver nesse capítulo.

Segundo Spinoza, Deus é a causa imanente de todas as coisas (EIP18). Nesse sentido, podemos dizer que o conceito de Deus, em Spinoza, diferencia-se do da filosofia tradicional e sobretudo da religião judaico-cristã, pois elas fundamentam a ideia de um Deus transcendente, que é a causa transitiva de tudo que existe. Por sua vez, Spinoza desenvolve uma ontologia que é constituída pelas noções de Substância, atributos e modos. E dela surge uma nova concepção de natureza humana que difere da tradição mencionada acima, sobretudo quando se refere às questões do corpo, da mente e dos afetos.

Neste capítulo, trataremos dos conceitos de Deus, do homem e dos afetos, com o objetivo de entendermos a estrutura ontológica spinozana. Consequentemente, explicaremos a relação mente-corpo, que constitui a totalidade do homem. Por último, analisaremos como é fundamentada a teoria dos afetos na EIII, a partir dos três afetos primários, a saber: desejo, alegria e tristeza. Os assuntos foram divididos, respectivamente, em tópicos e subtópicos.

2.1 A estrutura ontológica: Substância ou Deus, atributos e modos

Spinoza foi de origem judaica. De acordo com Colerus, em *A Vida de Spinoza*, os judeus se separaram dele. Após essa separação, consequentemente, Spinoza foi perseguido pelos judeus e depois foi excomungado. Em meio a esse contexto, podemos dizer que Spinoza desenvolve uma concepção de Deus que se distingue da concepção de Deus da religião judaico-cristã, quando ele afirma a sua tese: “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas” (EIP18).

Spinoza, sabendo da ignorância, de alguns, com relação às coisas as quais eles estão habituados a pensar e a fazer, sempre que pôde, preocupou-se em afastar todos os preconceitos que poderiam impedir que as suas demonstrações fossem compreendidas, sobretudo, para que não confundissem as divergências que há entre a teoria da transcendência e da sua teoria da imanência, bem como, para não associarem a religião e o misticismo à sua filosofia. Ainda

assim, existem alguns intérpretes sobre Spinoza que se confundem quanto a isso, mas o filósofo exclui essas duas coisas e assegura, como vimos (nota 2), que Deus é a própria natureza, isto é, Deus *sive natura*, assim, “[...] Deus para ele é o Todo do *Universo*, dito Natureza no século XVII” (SANTOS, 2009, p. 9).

Spinoza conferiu a seguinte definição de Deus: um ente absolutamente infinito (EIDef6) e sumamente perfeito (EIP11Dem), isto é, a própria Substância (EIDef3), que é causa de si (causa sui) e concebida por si (EIDef1), a qual tem infinitos atributos que exprimem uma essência eterna e infinita (EIDef6). Por sua vez, a Substância de que trata Spinoza, só pode ser necessariamente infinita (EIP8), ora, esta é Deus, ou seja, infinito (EIDef6). A Substância existe necessariamente (EIP7), como mostra a sua própria definição na (EIDef3), ou seja, “[...] o que faz com que uma substância exista também se segue exclusivamente de sua própria natureza [...]” (EIP11DemAlter), pois esta é a causa sui, na qual a sua essência envolve a existência (EIDef1), a mesma coisa se diz de Deus, existe necessariamente (EIP11) e a existência e a essência dEle são a mesma coisa (EIP20) e, por isso, é eterno (EIP19). A Substância é única (EIP5Dem), isto é, Deus é único (EIP14C1). Por seu turno, a Substância é indivisível (EIP13), por ser única e infinita. Portanto, Deus, além de ser a causa imanente, é a causa eficiente (EIP16C1) da existência e da essência de todas as coisas (EIP25); a causa por si (EIP16C2) e a causa primeira (EIP16C3).

Em resumo, Deus é imanente, é a causa da concepção e da existência de tudo o que Nele existe, pois “é da necessidade da natureza divina que devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito)” (EIP16). A concepção de Deus como causalidade imanente, portanto, distingue-se da causalidade transitiva da religião-judaico cristã; de um Deus Criador transcendente, que criou tudo a partir do nada e segundo o seu livre beneplácito. Ao contrário, o Deus imanente produz tudo, necessariamente, com a sua potência infinita¹⁴; não é um Deus antropomórfico, assim, não devemos atribuir-lhe características humanas, tais como: qualidades, defeitos e afetos em geral, e tudo o mais que se poderia deduzir pela falta de conhecimento das causas das coisas, isto é, de Deus, segundo Spinoza.

Apesar de só Deus ser a causa livre (EIP17C2), visto que apenas existe e age só pela necessidade de sua natureza, sem ser constrangido por ninguém¹⁵, o Deus imanente não tem

¹⁴ “[...] todas as coisas foram predeterminadas por Deus, não certamente pela liberdade de sua vontade, ou seja, por seu absoluto beneplácito, mas por sua natureza absoluta, ou seja, por sua infinita potência [...]” (EIPên).

¹⁵ Segundo Spinoza: “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se, necessária, ou melhor coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada” (EIDef7).

livre vontade (EIP32C1), porque se a tivesse e produzisse o que quisesse, Deus não seria Deus, pois Spinoza entende vontade como carência e Deus não tem necessidade de algo, pois é absoluto e produz necessariamente¹⁶, visto que “a vontade não pode ser chamada causa livre, mas somente necessária” (EIP32). Por conseguinte, este Deus não interfere nas ações dos homens, pois tal ideia, segundo Spinoza, é fruto da superstição e essa tem a sua origem na ignorância¹⁷ e está fixada na tradição da transcendência, de onde surge a doutrina do finalismo, cujo argumento é que Deus criou todas as coisas tendo em vista um fim¹⁸. De acordo com Spinoza, é por ignorarem as verdadeiras causas das coisas que os homens criam as superstições baseadas em crenças limitantes, nas quais aprisionam as suas mentes e isso os impede de agirem naquilo que lhes é útil para a sua existência.

Tudo o mais que Spinoza diz nas proposições seguintes da EI e que poderíamos acrescentar, aqui, a respeito da natureza da Substância ou de Deus, pode ser resumido pelo que já foi apresentado até aqui. Resta-nos, entretanto, apontar que dos infinitos atributos da Substância, nós só podemos conhecer dois, a saber: o atributo Pensamento e o atributo Extensão.

Spinoza afirma que “O pensamento é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa pensante” (EIIP1) e “A extensão é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa extensa” (EIIP2). Mas, por que Spinoza só nomeou o pensamento e a extensão como atributos de Deus, que podemos conhecer? Deleuze (2002, p.59) corrobora uma resposta, ao considerar que “Conhecemos apenas dois [atributos] porque só podemos conceber como infinitas as qualidades que envolvemos em nossa essência: o pensamento e a extensão, na medida em que somos espírito [mente] e corpo.” Em Spinoza, o homem conhece apenas aquilo que tem algo em comum consigo mesmo, pois: “Coisas que nada têm em comum uma com a outra também não podem ser entendidas uma pela outra, ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito de outra.” (E1A5). É devido a isso, que o homem conhece apenas dois atributos: o pensamento

¹⁶ “[...] Mas se as coisas que são produzidas por Deus imediatamente tivessem sido feitas para que Deus cumprisse um fim seu, então essas coisas feitas por último e em função das quais as primeiras teriam sido feitas, seriam necessariamente as melhores de todas. Além disso, essa doutrina suprime a perfeição de Deus, pois se ele age em função de um fim, é porque necessariamente apetece algo que lhe falta [...]” (EIApên).

¹⁷ “[...] Aqueles, pois, que ignoram as verdadeiras causas das coisas, confundem tudo e, sem qualquer escrúpulo, inventam que as árvores, tal como os homens, também falam; que os homens provêm também das pedras e não apenas do sêmen; e que qualquer forma pode se transformar em qualquer outra. Igualmente, aqueles que confundem a natureza divina com a humana, facilmente atribuem a Deus afetos humanos, sobretudo à medida que também ignoram de que maneira os afetos são produzidos na mente[...]” (EIP8S2).

¹⁸ “[...] essa doutrina finalista inverte totalmente a natureza, pois considera como efeito aquilo que é realmente causa e vice-versa [...] E embora os teólogos e os metafísicos distingam entre o fim de falta [para preencher uma falta própria e o fim de assimilação [para satisfazer uma necessidade alheia], eles reconhecidamente afirmam, entretanto, que Deus fez todas as coisas em função de si mesmo e não em função das coisas a serem criadas, pois, além de Deus, não podem assinalar nenhuma outra coisa em função da qual, antes do ato de criação, ele tivesse agido.” (EIApên).

e a extensão. Em outras passagens, Spinoza comenta sobre eles, a saber: na carta a Oldenburg¹⁹ e na Parte II dos Pensamentos Metafísicos, precisamente no capítulo XI (Do concurso de Deus), Spinoza comenta sobre outros atributos de Deus:

Eis o que eu decidira dizer acerca dos atributos de Deus, dos quais até aqui não dei nenhuma divisão. A que volta e meia é dada pelos autores, a saber, aquela pela qual dividem os atributos de Deus em comunicáveis e comunicáveis, para falar a verdade, mais parece uma divisão de nome que de coisa. [...] nós, de nossa parte, damos a seguinte divisão. Há alguns atributos de Deus que explicam a sua essência atuosa, outros que decerto nada expõem da sua ação, mas de seu modo de existir. Deste gênero são a unidade, a eternidade, etc.; por outro lado, a inteligência, a vontade, a vida, a onipotência, etc. Essa divisão é suficientemente clara e perspicua e abrange todos os atributos de Deus. (CM2/ 11).

O atributo ficou conhecido, tradicionalmente, como aquilo que é “atribuído a um sujeito, ou seja, uma caracterização, uma determinação ou uma qualificação, que sempre deixa a possibilidade de uma distinção entre o atributo do sujeito e sua essência.” (RAMOND, 2010, p.26). Em Spinoza, o atributo é atribuído à Substância a partir do sujeito: “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência” (EIDef4), isto é, “[...] por atributos de Deus deve-se compreender aquilo que (pela def 4) exprime a essência da substância divina” (EIP19Dem).

Por sua vez, os atributos exprimem, cada um por si²⁰, a realidade da Substância (EIP10), ou seja, a essência eterna e infinita de Deus. À medida que cada um dos atributos exprimem a essência divina, os atributos devem envolver tudo que pertence a ela (EIP19Dem). Dessa maneira, todos os atributos de Deus são eternos (EIP19), imutáveis (EIP20C2) e infinitos (EIP21). Portanto, enquanto eles exprimem a essência eterna de Deus, retratam, simultaneamente, a sua existência eterna. Ora, se tudo aquilo que provém necessariamente de um atributo de Deus tem eternidade²¹ e infinitude (EIP21), assim, as coisas, que podem ser concebidas através de um atributo, não têm existência ou duração determinada (EIP21Dem).

¹⁹ “[...] vos direi que considero como criaturas muitas das propriedades por eles [outros filósofos como Descartes] atribuídas a Deus e por todos os autores meus conhecidos, enquanto considero como atributos de Deus outras coisas por eles consideradas, em virtude de juízos prévios, como coisas criadas, e me dedico a mostrar que eles não as entendem bem.” (Ep6).

²⁰ “[...] é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si, visto que todos os atributos que ela tem sempre foram simultaneamente nela, e nenhum pôde ser produzido por outro, mas cada um exprime a realidade, ou seja, o ser da substância [...]” (EIP10S).

²¹ “Por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna. Explicação. Com efeito, uma tal existência é, assim como a essência da coisa, concebida como uma verdade eterna e não pode, por isso, ser explicada pela duração ou pelo tempo, mesmo que se conceba uma duração sem princípio nem fim.” (EIDef8) (Grifo do autor).

Com efeito, cada atributo exprime uma essência infinita em seu gênero (EIP16D), quer dizer, o atributo pensamento exprime a essência eterna e infinita do pensamento e o atributo extensão exprime a essência eterna e infinita da extensão. Assim como os outros atributos de Deus, o pensamento e a extensão são concebidos por si mesmos (EIP10), são eternos e imutáveis.

Em Spinoza, não existem duas ou mais substâncias, mas apenas uma única Substância que é Deus, como vimos. Disso, deduz-se que o pensamento e a extensão são dois atributos de Deus, pois “[...] ainda que dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, um sem a mediação do outro, disso não podemos, entretanto, concluir que eles constituam dois entes diferentes, ou seja, duas substâncias diferentes [...]” (EIP10S). A partir da teoria dos atributos que pertencem a uma única substância, Spinoza rompe com o dualismo cartesiano, segundo o qual, René Descartes (1596-1650) concebeu, além de Deus, mais duas substâncias: a pensante e a extensa (*res cogitans e res extensa*). Em Spinoza, esses atributos exprimem a mesma realidade, pois eles pertencem à Substância única. Conforme Chauí comenta:

[...] o que um atributo realiza numa esfera de realidade é realizado de maneira diferente numa outra esfera por um outro atributo, e as atividades de ambos exprimem a mesma realidade sob perspectivas distintas porque são ações diferenciadas da mesma substância absolutamente complexa [...] a ação dos atributos produz regiões diferentes de realidade, campos diferenciados de entes singulares, mas essas regiões ou campos exprimem sempre o mesmo ser ou a mesma substância. (CHAUÍ, 2011, p.71).

Em suma, para Spinoza, os atributos Pensamento e Extensão não podem estar em uma hierarquia (o que é o mesmo, a mente e o corpo, mas iremos voltar a esse assunto no momento oportuno), pois tanto um quanto o outro fazem parte da mesma substância única, pois, com efeito, Deus é uma coisa pensante (EIIP1) e extensa (EIIP2). Disso, pode-se afirmar que a relação entre o pensamento e a extensão (mente e corpo), bem como a substância, é apreendida de forma imanente, sem haver imposição entre eles. Conforme Deleuze (2002, p. 58) “[...] tão pouco se trata de emanações, pois não existe nenhuma superioridade, nenhuma eminência entre a substância em relação aos atributos, nem de um atributo em relação a outro”.

Quanto aos modos da Substância, é na definição 5 da EI que se encontra o conceito de modo, no qual Spinoza entende as afecções da Substância²², ou seja, aquilo que é em outro (*in*

²² Ramond (2010), chama a atenção para a distinção que há entre as afecções da substância e as afecções das coisas singulares: “[...] As afecções da substância correspondem às apresentações ou determinações da substância: nesse sentido, “afecções” é sinônimo de “coisas particulares” ou de “modos”: “as coisas particulares nada mais são que

alio), pelo qual também é concebido (EIDef5). A definição de modo mostra que ele é o contrário da substância e dos atributos, por ser concebido por outra coisa e não por si mesmo. Dessa definição 5, entendemos que os modos são efeitos, os quais se seguem de uma causa dada e determinada (EIA5). Então, os modos não podem ser concebidos sem a substância, eles só podem ser na natureza divina e só por ela são concebidos (EIP15Dem). Deleuze (2017, p. 19) afirma: “[...] os modos envolvem o conceito de Deus, ao mesmo tempo em que o exprimem, de maneira que as próprias ideias correspondentes envolvem a essência eterna de Deus”.

A teoria spinozana dos modos encontra-se em dificuldade, pois Spinoza não a desenvolve, suficientemente, em sua filosofia, mas “[...] devido a sua importância para o sistema spinozano. e relevância para a sua ontologia, ainda que controversa a análise da teoria dos modos se faz necessária” (FRAGOSO, 2001, p. 166). Os modos são denominados por Spinoza como: modos infinitos e finitos. Os modos infinitos subdividem-se em infinito imediato²³ e infinito mediato. De acordo com Fragoso (2001), o primeiro modo (infinito imediato), trata-se de uma afecção da natureza absoluta de Deus (EIP21) e de algum atributo Seu (EIP21Dem) que segue imediatamente em Deus e em algum atributo Seu, sem ser por intermédio de algo transcendente, porém são concebidos de forma imanente e eterna; o segundo modo (infinito mediato) resulta de algum atributo, de Deus, enquanto é alterado por uma modificação que, pelo mesmo atributo, existe necessariamente e é infinito (EIP22). Isto é, o modo infinito mediato é concebido por meio de uma modificação do modo infinito imediato (EIP23). A noção dos modos infinitos, em Spinoza, sejam eles imediatos ou mediatos, faz-se importante para a compreensão dos modos finitos, ou seja, sua leitura torna-se indispensável para conhecermos a natureza humana.

Os modos finitos são afecções dos atributos de Deus (o que não deixa de ser uma afecção da Substância, como está escrito na própria definição 5 da EI de modo, bem como, por envolver os atributos dela). São modos pelos quais os atributos, de Deus, exprimem-se de maneira certa e determinada (EIP25C). Os modos finitos não são definidos como produções imediatas ou mediatas dos atributos da Substância. Tampouco, podem ser infinitos, logo “[...] Deve, portanto, ter se seguido ou de Deus ou de um atributo seu, isto é, deve ter sido determinado a

afecções dos atributos de Deus, em outras palavras, modos pelos quais os atributos de Deus são expressos de uma maneira precisamente determinada” <*certo et determinato modo*> (I 25 *cor.*). As afecções da Substância são necessariamente ativas, como diz Deleuze, “porque se explicam pela natureza de Deus como causa adequada, e porque Deus não pode padecer” [...] (Op, cit., 2010, p. 16).

*“Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada [...]” (E2Def7).

²³ Cf. TEXEIRA, Lívio. A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa. – São Paulo: UNESP, 2001. “Spinoza dá como exemplo dos modos infinitos imediatos, ‘para o Pensamento, o entendimento absolutamente infinito, para a Extensão, o movimento e o repouso’.” (p.166).

existir e a operar ou por Deus ou por um atributo seu, enquanto modificado por uma modificação que é finita e tem uma existência determinada” (EIP28Dem). Conseqüentemente, esta causa deve também ter sido determinada por outra, que também é finita e tem existência determinada, e, assim, sucessivamente (EIP28Dem).

Na segunda parte da *Ética (A Natureza e a Origem da Mente)*, os modos finitos: corpo e mente constituem a totalidade do homem. O corpo, enquanto considerado como coisa extensa, exprime, de maneira certa e determinada, a essência de Deus (EIIDef1), pois ele é um modo finito do atributo extensão. A mente, enquanto coisa pensante, tem pensamentos singulares²⁴, também exprime de maneira definida e determinada a essência divina (EIIP1Dem). Partindo do princípio de que Deus é a causa eficiente de todas as coisas (EIP16C1) e de que cada atributo é concebido por si, Spinoza afirma que o corpo tem Deus por causa, enquanto envolve o atributo Extensão e a mente tem Deus por causa, enquanto envolve o atributo Pensamento (EIIP6)²⁵. Nesse sentido, “[...] a essência do homem é constituída por modificações definidas dos atributos de Deus” (EIIP10C), ou seja, pela mente e pelo corpo (EIP11Dem). Embora a essência do homem não pertença ao ser da substância, pois esta não se assemelha ao homem (EIIP10). Com efeito, o homem é semelhante a todas as coisas na natureza em relação à sua origem e determinação de seu ser, pois este é concebido por Deus e sem Ele não pode existir, nem ser (EIIP10Dem), pois Deus é a única causa de todas as coisas, “tanto da existência quanto da essência, e disso não se pode entender apenas sob o aspecto de seu vir a existir, mas também de seu ser” (EIIP10S).

Ademais, Spinoza utiliza a terminologia *Natura Naturans* (Natureza Naturante) e *Natura Naturata* (Natureza Naturada)²⁶ (EIP29S), a primeira para designar a substância e seus atributos, a segunda os modos:

[...] por natureza naturante devemos compreender o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita [...] Deus, enquanto é considerado como causa livre. Por natureza naturada, por sua vez, compreendo tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas (EIP29Dem).

²⁴ “Os pensamentos singulares, ou seja, este ou aquele pensamento, são modos que exprimem a natureza de Deus de uma maneira definida e determinada [...]” (EIIP1Dem).

²⁵ “Os modos de qualquer atributo têm Deus por causa, enquanto ele é considerado exclusivamente sob o atributo do qual eles são modos, e não enquanto é considerado sob algum outro atributo.” (EIIP6).

²⁶ Segundo Ramond (2010), “Spinoza fala em termos de “Natureza Naturante”, de “Natureza Naturada” e de “causalidade”, precisamente para não falar em termos de “Criador”, de “Criatura” e de “criação” [...] (*ibid.*, 2010, p. 34).

A realidade ou a totalidade, do ponto de vista ontológico spinozano, portanto, é compreendida a partir daquilo que é em si (*in se*), a substância e seus atributos, ou em outro (*in alio*), os modos (EIAI). Em outras palavras, a filosofia da imanência afirma a inseparabilidade entre Deus, os atributos e os modos, isto é, não há separação entre o Uno e o múltiplo, como existe na teoria da transcendência. Tudo que existe está em Deus e não há nada fora dele, pois:

Tudo o que existe ou existe em si mesmo ou em outra coisa (pelo ax. 1), isto é (pelas def. 3 e 5), não existe nada, fora do intelecto, além das substâncias e suas afecções. Não existe nada, pois, fora do intelecto, pelo qual se possam distinguir várias coisas entre si, a não ser as substâncias ou, o que é o mesmo (pela def. 4), seus atributos e suas afecções. C. Q. D. (EIP4Dem).

Sobre essa relação entre substância, atributos e modos, Chauí comenta (1999, p.71 *apud* Arruda, 2011, p. 53):

A causa eficiente e imanente não transitiva evidencia a permanência da origem no originado, sem que ambos se confundam: causa de si, a substância é o ser em si e por si, concebido por si mesmo, enquanto o modo é o ser em outro e por outro, concebido através desse outro, essa diferença real entre elas e eles não os separa, porque eles existem nela e ela lhes dá o ser exatamente no mesmo sentido em que o dá a si mesma.

Podemos inferir, em conformidade com o que aqui foi exposto, que a ontologia, de Spinoza, compreendida no plano da imanência, indica a unicidade entre a Substância, os atributos e os modos, mantendo as diferenças entre eles:

[...] é o que alguns hebreus parecem ter visto como que através de uma neblina, ao afirmar que Deus, o intelecto de Deus e as coisas por ele compreendidas são uma única e mesma coisa. Por exemplo, um círculo existente na natureza e a ideia desse círculo existente, a qual existe também em Deus, são uma só e mesma coisa, explicada por atributos diferentes. Assim, quer concebamos a natureza sob o atributo da extensão, quer sob o atributo do pensamento, quer sob qualquer outro atributo, 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. (EIP7S).

2.2 O homem como um modo finito de Deus

Por se tratar de uma filosofia da imanência, o homem não é uma criação de Deus e, sim, um modo finito de Deus, determinado a operar de maneira certa e determinada (EIIP10S). Disso, segue-se que o homem está sujeito a afecções (*affectio*), conseqüentemente, a afetos (*affectus*) que podem ser alegres ou tristes e dos quais a “sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e ao mesmo tempo as ideias dessas afecções” (EIIIDef3). Isso significa que “[...] nós vivemos numa variação contínua [...]” (EVP39S), de aumento ou diminuição de nossa potência de agir e pensar, pois “Se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente” (EIIP11). Com efeito, é da natureza humana ser movida por afetos, assim: “[...] o homem está sempre, necessariamente, submetido às paixões, que segue a ordem comum da natureza, que a obedece e que, tanto quanto o exige a natureza das coisas, a ela se adapta” (EIVP4C). Então, o homem precisa lidar com os seus afetos, buscar compreendê-los e fazer com que seja movido mais por afetos alegres, os quais podem contribuir na sua entrada à atividade e, assim, ser menos passivo na vida afetiva. Isso, nada mais é que buscar seu autoconhecimento e o conhecimento de Deus para tomar parte da atividade divina. São essas questões que atravessam a vida humana na *Ética* spinozana.

Por sua vez, vimos que Deus é a única causa livre e o homem não tem livre-arbítrio, uma vez que é “[...] coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada” (EIDef7). Todavia, o homem, sendo parte de Deus, pode participar da liberdade divina, como veremos nos próximos capítulos.

2.2.1 A relação entre mente e corpo na perspectiva da imanência

As questões acerca da mente e do corpo, bem como da relação entre eles, fizeram parte da história da filosofia e ainda perduram, no momento contemporâneo, por não haver um consenso para a solução do problema mente-corpo²⁷. Em torno deste problema, as principais questões que surgem são: O que é a mente? O que é o corpo? Qual é a relação entre mente e corpo? Dentre as respostas dadas a essas questões, interessa-nos apontar, nesse momento, a de René Descartes (1596-1650)²⁸, cuja resposta recebeu muitas críticas, inclusive do próprio Spinoza que foi seu leitor, por ser uma solução insatisfatória e problemática. Ora, Descartes

²⁷ Esse assunto não faz parte do escopo deste trabalho, de modo que trataremos apenas da relação entre mente e corpo em Spinoza.

²⁸ Não pretendemos fazer uma análise do dualismo cartesiano, pois, para o nosso objetivo é suficiente fazer alguns apontamentos para demarcar a ruptura spinozana com o dualismo cartesiano.

fundamenta o dualismo entre mente e corpo, ou seja, para o autor, eles são duas substâncias distintas: a mente é uma coisa não física e indivisível e o corpo é uma coisa física e divisível²⁹. Não obstante, segundo Descartes, a mente estaria unida ao corpo, porém quando ele tentou explicar essa união, deu uma explicação, segundo a qual aquela aconteceria através da glândula pineal, situada no meio do cérebro, com isso, recebeu críticas. Com efeito, Descartes (1987-1988, p.72):

Noto também que o espírito não recebe imediatamente a impressão de todas as partes do corpo, mas somente do cérebro, ou talvez mesmo de uma de suas menores partes, a saber aquela onde se exerce a faculdade que chamamos o senso comum, a qual, todas as vezes que está disposta da mesma maneira faz o espírito sentir a mesma coisa [...].

Spinoza se posiciona contrariamente a essa concepção dualista cartesiana e no que se refere à união de mente e corpo, no prefácio da EV:

[...] Gostaria muito que ele [Descartes] tivesse explicado essa união por sua causa próxima [o corpo]. 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. Gostaria muito de saber, ainda, qual quantidade de movimento pode a mente transmitir a essa glândula pineal e com que força pode mantê-la suspensa? Pois não sei se essa glândula é revolvida mais lentamente ou mais rapidamente pela mente do que pelos espíritos animais, nem se os movimentos das paixões, que nós vinculamos estreitamente a juízos firmes, não podem voltar a se desvincular desses juízos por causas corpóreas. Disso se seguiria que, embora a mente tivesse firmemente decidido ir contra os perigos, e tivesse juntado a essa decisão um movimento de audácia, à vista do perigo, entretanto, a glândula estaria suspensa de maneira tal que a mente não poderia pensar senão na fuga. E como, certamente, não há qualquer relação entre a vontade e o movimento, tampouco existe qualquer comparação entre a potência ou a força da mente e a do corpo. E, conseqüentemente, as forças do corpo nunca podem ser determinadas pelas forças da mente.

Dentro dessa perspectiva da citação acima exposta, a concepção spinozana da mente e do corpo, bem como da relação entre eles, confere uma ruptura com a tradição filosófica de supremacia

²⁹ DESCARTES, Renê, 196-1650. Discurso do método; As paixões da alma; Meditações; Objeções e respostas; Cartas/ Renê Descartes; introdução de Gillis-Gaston Granger; traduções de J. Guinsburg e Bento Prado: - 4. Ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1987-1988. “[...] há grande diferença entre espírito e corpo, pelo fato de ser o corpo por sua própria natureza sempre divisível e o espírito inteiramente indivisível. Pois, com efeito, quando considero meu espírito, isto é, eu mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa, não posso aí distinguir partes algumas [...] mas ocorre exatamente o contrário com as coisas corpóreas ou extensas: pois não há uma sequer que eu não faça facilmente em pedaços por meu pensamento, que meu espírito não divida mui facilmente em muitas partes e, por conseguinte, que eu não reconheça ser divisível.” (Op., cit., p. 71).

da mente sobre o corpo, a saber: em Platão, a mente é o piloto do corpo; em Aristóteles, a mente é regente do corpo e, por fim, em Descartes, mente e corpo são concebidos sob o dualismo substancial. Spinoza exclui toda e qualquer relação causal entre mente e corpo, em suas palavras: “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outro estado (se é que isso existe)” (EIIIP2). Isso foi exposto, anteriormente, por Spinoza na EIDef2 de coisa finita “[...] um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo”. É certo que a potência humana pode ser limitada pela potência das causas exteriores e não que o corpo humano seja limitado pela mente humana e vice-versa.

Com efeito, uma das coisas mais conhecidas, na filosofia spinozana, é, então, a questão do corpo. Trata-se da célebre frase “[...] o que pode o corpo [...]” (EIIIP2S). O que justifica o interesse de muitos estudiosos, em discutir a questão do corpo, é o fato de Spinoza ter sido o primeiro a fazer uma ruptura com essa tradição filosófica da hierarquia da mente sobre o corpo.

Na história da filosofia, o corpo sofreu uma conotação negativa, em relação à mente, como foi listado em Platão, Aristóteles, Descartes, entre outros. Em suma, a visão que se tinha do corpo era de inferioridade, enquanto que a mente era vista como superior ao corpo, além disso, acreditavam que o corpo era que provia as paixões, as quais aprisionavam a mente, impedindo que a mesma pudesse desenvolver o seu intelecto. Nessa concepção tradicional, a relação entre mente e corpo era, portanto, hierárquica: quando o corpo agia, a mente padecia e quando o corpo padecia, a mente agia.

Mas, devemos entender que, em Spinoza, a questão do corpo não se trata de uma valorização deste em relação à mente. Conforme aponta Deleuze, 2002, p. 24: “[...] Se Espinosa recusa qualquer superioridade da alma sobre o corpo, não é para instaurar uma superioridade do corpo sobre a alma [...]”. É, portanto, para demonstrar que o corpo, assim como a mente, pode fazer muitas coisas que só dependem das leis de sua natureza. Assim, o corpo faz tudo aquilo que é do atributo extensão e a mente tudo aquilo que é do atributo pensamento. Leiamos a passagem do texto onde Spinoza faz a reflexão sobre o que pode o corpo:

[...] O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente - pode e o que não pode fazer [...] (EIIIP2S).

Inferimos que a afirmação: “o que pode o corpo” traz um significado simbólico para a história da filosofia, pois se trata de se referir ao corpo enquanto este é considerado apenas sob sua natureza extensiva, sem que seja determinado pela mente. O corpo, assim como a mente, é autônomo, ele é tão apto quanto a mente em termos de potência, ou seja, este “por si só, em virtude exclusivamente de sua natureza, é capaz de muitas coisas que surpreendem a sua própria mente” (EIIIP2S). No decorrer desse escólio, Spinoza critica as ideias antigas de supremacia da mente sobre o corpo. Spinoza argumenta que mente e corpo são independentes um do outro, na medida em que cada um opera pelo atributo dos quais são modos, de maneira certa e determinada. Assim, a causa do movimento e do repouso é o corpo e das ideias é a mente. Nesse sentido, mente e corpo têm uma potência simultânea, mas deve-se levar em consideração a natureza peculiar de cada um, conforme os seus atributos, que resulta nessa potência simultânea, como podemos observar no escólio, da proposição 2, da EIII:

[...] não está sob o livre poder da mente esquecer ou lembrar alguma coisa. É por isso que julga que só está sob o poder da mente, por sua exclusiva decisão, a nossa capacidade de calar ou de falar aquilo do qual nos lembramos. Porém quando sonhamos que falamos, julgamos que o fazemos pela livre decisão da mente, quando, na verdade, não falamos, ou, se falamos é por um movimento espontâneo do corpo [...] sem dúvida, tudo isso mostra claramente que tanto a decisão da mente, quanto o apetite e a determinação do corpo são, por natureza, coisas simultâneas, ou melhor, são uma só e mesma coisa, que chamamos decisão quando considerada sob o atributo do pensamento e explicada por si mesma, e determinação, quando considerada sob o atributo extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso (EIIIP2S).

Frente a tudo isso, Spinoza desenvolve, na EII, intitulada *A Origem e Natureza da Mente*, as propriedades da mente humana, para tanto: ele começa por definir o corpo³⁰, cuja definição mostra que ele é um modo finito do atributo extensão que exprime, de forma determinada, a essência divina (EIIDef1). Por sua vez, o corpo é uma coisa singular³¹, existente em ato (EIIP11), que constitui a essência da mente humana (EIIP13).

A partir dessa proposição 13, da EII, Spinoza escreve uma série de axiomas, lemas e postulados que ficaram conhecidos como uma pequena física dos corpos, onde afirma que a relação entre esses é determinada pela lei de movimento e repouso (EIIP13A1). Isso mostra que

³⁰ É preciso entender que, Spinoza trata na EII, tudo que se refere a origem e a natureza da mente, como o título sugere, assim, o motivo pelo qual ele começa a tratar primeiro do corpo, é justificado nessa proposição 13, da seguinte maneira: Ora, o corpo é “O objeto da ideia que constitui a mente humana [...]” (EIIP13). Por sua vez, “[...] o homem consiste de uma mente e de um corpo [...]” (EIIP13C), e disso, como também da própria definição da mente como ideia do corpo, deve-se entender por união de mente e de corpo (EIIP13S), todavia, “[...] Ninguém, entretanto, poderá compreender essa união adequadamente, ou seja, distintamente, se não conhecer, antes, adequadamente, a natureza de nosso corpo [...]” (EIIP13S).

³¹ “Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada [...]” (EIIDef7).

a maneira deles se moverem mais lentamente, mais ligeiramente ou repousarem, indica a distinção (EIIP13Lema1) ou a concordância que existe entre eles, além disso, concordam, entre si, por envolverem o conceito de um mesmo atributo: a extensão (EIIP13Lema2Dem). Segundo o Lema 3, da EIIP13: “um corpo em movimento ou em repouso, deve ter sido determinado ao movimento ou ao repouso por outro, e este último por outro, assim sucessivamente, até o infinito” (EIIP13Lema3), visto que uma coisa finita é limitada por outra de mesma natureza (EIDef2). A maneira como o corpo é determinado por outro envolverá tanto o corpo determinado quanto o corpo determinante:

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. (EIILema3A1).

Os corpos são definidos como simples ou compostos. Estes se distinguem, entre si, da mesma maneira, pois eles se compõem de corpos mais simples (EIILema7Dem). Aqueles se distinguem, entre si, apenas pelo movimento e repouso, pela velocidade e lentidão (EIILema3A2). Segundo Spinoza:

[...] se os corpos transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõe um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos (EIILema3Def).

Dessa maneira, o indivíduo é constituído por uma união de corpos. E mesmo que as partes as quais compõem o indivíduo sejam separadas e substituídas por outras, ele é capaz de conservar sua natureza, de antes, não havendo nenhuma alteração (EIILema4). Além disso, mesmo que o corpo sofra mudanças, frequentemente, essa união será conservada (EIILema4Dem). Em que consiste a conservação da natureza do indivíduo? Segundo Spinoza, o indivíduo conserva a sua natureza inteira, na medida em que cada parte que o compõe “[...] conserve seu movimento e o transmita às demais, tal como antes” (EIILema7). Cabe acrescentar o que diz o escólio do lema 7, após a EIIP13, pois, nele, Spinoza afirma que mesmo se concebermos um indivíduo, composto de outros indivíduos de natureza diferente, “[...] veremos que também ele pode ser afetado de muitas outras maneiras, conservando, apesar disso, sua

natureza[...]” (EIIIP13Lema7S). Assim, sucessivamente, até concebermos uma infinidade de indivíduos, compostos de outros indivíduos. Disso, Spinoza conclui que “[...] a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro [...]” (EIIIP13Lema7S). É por essa razão que o corpo tem uma estrutura complexa, composta de muitíssimos indivíduos, como mostraremos a seguir:

O corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto. Dos indivíduos de que se compõe o corpo humano, alguns são fluidos, outros, moles, e outros, enfim, duros. Os indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras. O corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado. (EIIIPost.1,2,3,4).

Deleuze (2002) também comenta sobre o que é um corpo em Spinoza:

Como Espinosa define um corpo? Um corpo qualquer, Espinosa o define de duas maneiras simultâneas. De um lado, um corpo, por menor que seja, sempre comporta uma infinidade de partículas: são as relações de repouso e de movimento, de velocidades e de lentidões entre partículas que definem um corpo, a individualidade de um corpo. De outro lado, um corpo afeta outros corpos, ou é afetado por outros corpos: é este poder de afetar e de ser afetado que também define um corpo na sua individualidade. Na aparência, são duas proposições muito simples: uma é cinética, e a outra é dinâmica. Contudo, se a gente se instala verdadeiramente no meio dessas proposições, se a gente as vive, é muito mais complicado e a gente se torna então espinosista antes de ter percebido o porquê. (DELEUZE, 2002, p. 1).

Quando dois corpos se encontram e interagem entre si, deixam as suas impressões, um no outro, ou seja:

quando uma parte fluida do corpo humano é determinada, por um corpo exterior, a se chocar, um grande número de vezes, com uma parte mole, a parte fluida modifica a superfície da parte mole e nela imprime como que traços do corpo exterior que a impele (EIIIPost.5).

E, aqui, evidencia-se a forma como surgem as afecções no corpo, que têm, ao mesmo tempo, uma ideia na mente (EIIIP19) e delas podem surgir os afetos.

Como mente e corpo têm uma potência simultânea, conseqüentemente “a ordem das ações e das paixões de nosso corpo é simultânea, em natureza, à ordem das ações e das paixões da mente” (EIIIP2S). Em outras palavras, o que é paixão³² na mente, é paixão no corpo e o que é ação nela, é ação nele, em razão da união entre eles. E, aqui, encontramos mais uma discordância, de Spinoza, com a tradição, a qual concebia o corpo como a causa das paixões, como vimos nos parágrafos anteriores. Com efeito, Jaquet (2015), a respeito desse assunto, afirma que:

[...] os afetos passivos recobrem, como todo afeto, uma realidade física e corporal, pois eles são constituídos simultaneamente (*simul*) por afecções do corpo e pelas ideias dessas afecções, mas a causa da paixão deve ser buscada fora do corpo. (JAQUET, 2015, pp. 59-60).

As paixões surgem das ideias inadequadas, ideias essas que Spinoza compreende como confusas e mutiladas, conforme a comentadora: “[...] as paixões não dependem, portanto, do corpo, mas das ideias inadequadas [...]” (Op, cit., 2015, p. 60). Com essas determinações inferidas, por meio da concepção de mente e de corpo, vemos os traços da ruptura spinozana, com toda negatividade, em cima do corpo.

Por um lado, para Spinoza, há superioridade entre algumas ideias e outras, na medida em que seus objetos são superiores a outros objetos, e isso caracteriza também a diferença entre as ideias e entre os objetos, dessa maneira “[...] para determinar em quê a mente humana difere das outras e em quê lhes é superior, é necessário que conheçamos, como dissemos, a natureza de seu objeto, isto é, a natureza do corpo humano” (EIIIP13S). Mais uma vez, Spinoza afirma a importância de conhecermos o corpo humano, para que possamos saber o que pode o nosso corpo e, conseqüentemente, a nossa mente, bem como o que eles não podem, devido a haver limites de nossa potência de agir e pensar. Em suma, Spinoza determina a potência humana, tanto no que podemos quanto no que não podemos, por meio das relações passivas e ativas que o homem desenvolve em sua existência, dessa forma, é que podemos identificar no que uma mente é superior à outra e no que um corpo é superior ao outro, como mostra o escólio, da proposição 13, da EII:

³² “O afeto, que se diz *pathema* [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele, ideia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra” (EIIIDefgeraldosafetos).

[...] quanto mais um corpo é capaz, em comparação com outros, de agir simultaneamente sobre um número maior de coisas, ou de padecer simultaneamente de um número maior de coisas, tanto mais sua mente é capaz, em comparação com outras, de perceber, simultaneamente, um número maior de coisas. E quanto mais as ações de um corpo dependem apenas dele próprio, e quanto menos outros corpos cooperam com ele no agir, tanto mais sua mente é capaz de compreender distintamente. É por esses critérios que podemos reconhecer a superioridade de uma mente sobre as outras, bem como compreender por que não temos de nosso corpo senão um conhecimento muito confuso [...] (EIIP13S).

A nova concepção do corpo, apresentada por Spinoza, é também um novo ponto de vista acerca da mente, à medida que esta é a ideia³³ do corpo, como diz a EIIP13, ou seja, a essência da mente é constituída pelo corpo, isto é, “[...] a mente humana reconhece seu corpo próprio no objeto atual que a constitui e nesse conhecimento reconhece a si mesma como ato de pensá-lo e de pensar-se [...]” (CHAUÍ, 2011, p.79).

Por sua vez a mente sendo uma coisa pensante (EIIDef3), pode formar ideias. E por ser ideia do corpo e este objeto daquela, tudo aquilo que acontece nele é percebido por ela (EIIP12). Dessa maneira, a mente percebe tanto as afecções (as imagens) quanto as ideias de afecções (EIIP22), tais ideias envolvem tanto a natureza de seu corpo, quanto do corpo exterior (EIIP16). É através dessas ideias que a mente humana tem consciência de si, de seu corpo e dos corpos exteriores, trata-se do conhecimento imaginativo da mente³⁴, ou seja, onde ela percebe as coisas através dessas ideias de afecções que são as ideias inadequadas (confusas e mutiladas). Dessa maneira, a ideia do corpo não é simples, mas composta de muitas ideias (EIIP15), conseqüentemente, elas podem ser inadequadas e adequadas³⁵ (EIIP3Dem), daí a essência da mente também é constituída por essas ideias (EIIP9Dem).

Ainda a respeito das ideias concebidas pela mente, devemos entender o seguinte: Deus sendo a causa de tudo que existe e tudo estando em Deus, assim, o corpo e a mente têm Deus

³³ Spinoza explica o que é ideia: “Por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante. *Explicação.* Digo *conceito* e não *percepção*, porque a palavra percepção parece indicar que a mente é passiva relativamente ao objeto, enquanto conceito parece exprimir uma ação da mente.” (EIIDef3). (Grifos do autor).

³⁴ O sentido do termo imaginação em Spinoza é tal como Chauí explica: “No século XVII, “imaginação” não significa fantasia criadora, mas sensação, percepção e memória. Em outras palavras, imaginação é o conhecimento sensorial que produz imagens das coisas em nossos sentidos e em nosso cérebro. Com essas imagens representamos as coisas externas e supomos conhecê-las, mas, na realidade, estamos conhecendo apenas o efeito interno (as imagens) das coisas exteriores. A imagem é o que se passa em nós, é algo subjetivo e não nos dá a natureza verdadeira da própria coisa externa.” (CHAUÍ, 2005, p. 32).

³⁵ “Por ideia adequada compreendo uma ideia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira. *Explicação.* Digo intrínsecas para excluir a propriedade extrínseca, a saber, a que se refere à concordância da ideia com o seu ideado.” (EIIDef4).

como causa. Mente e corpo existindo em Deus, significa que tanto a ideia do corpo quanto a ideia da mente, ou seja, a ideia da ideia, seguem-se, necessariamente, em Deus (EIIIP21). E por isso, tudo o que acontece no corpo “[...] existe o conhecimento em Deus, enquanto ele tem unicamente a ideia desse objeto” (EIIIP9C). Conseqüentemente, “[...] a mente é uma parte do intelecto infinito de Deus”, e quando ela produz ideias, quer dizer que “Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado por meio da natureza da mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da mente humana, tem esta ou aquela ideia” (EIIIP11C). Nessa passagem, podemos inferir que Spinoza se refere à mente enquanto ela tem ideias adequadas, pois logo em seguida ele diz que, por outro lado, Deus tem esta ou aquela ideia, mas:

[...] não enquanto ele constitui a natureza da mente humana apenas, mas enquanto tem, ao mesmo tempo que [a ideia que é] a mente humana, também a ideia de outra coisa, dizemos, então, que a mente humana percebe essa coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente (EIIIP11C).

Aqui, Spinoza está se referindo à mente enquanto ela tem ideias inadequadas. Entretanto, considerando que “todas as ideias, enquanto estão referidas a Deus, são verdadeiras” (EIIIP32), então a ideia é inadequada somente quando se refere à mente singular de uma pessoa (EIIIP36Dem). Dessa forma: “todas as ideias, tanto as adequadas, quanto as inadequadas, seguem-se umas das outras com a mesma necessidade” (EIIIP36Dem).

Retomando a questão da união entre mente e corpo, em Spinoza, concluímos que essa união não é inconcebível, como em Descartes, pois ela é explicada pelo corpo, conforme a EIIIP13, a qual diz que a mente é a ideia do corpo e ele o objeto dela e é, exatamente, por isso mesmo que Spinoza concebe essa união: “[...] a mente está unida ao corpo porque este é objeto daquela” (EIIIP21Dem). Todavia, em meio a interpretações sobre a relação mente-corpo ou da união mente-corpo, encontramos, ao longo de estudos spinozanos, um termo que carrega divergências entre os intérpretes de Spinoza, quanto à apropriação deste, no sistema spinozano, o termo em questão é conhecido como “Paralelismo”³⁶.

³⁶ Quem criou o termo “paralelismo” foi Leibniz: “essa doutrina cuja paternidade, como se sabe, é de Leibniz [...] (JAQUET, 2011, p. 25). Cf. LEIBBNIZ, G.W. Considerações sobre a doutrina de um espírito universal (1702), §XII, Gerh. Phil. Scr., VI, p. 533. *Apud* JAQUET, C. A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinosa. Tradução: Marcos Ferreira de Paula e Luiz César Guimarães de Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. (Coleção Filo/Espinosa). O termo foi aplicado a filosofia spinozana pelos comentadores, “[...] os comentadores chegaram a assimilar a identidade a uma forma de paralelismo entre a cadeia das ideias e a cadeia das coisas e a conceber a união psicofísica e a correlação entre os estados físicos e os estados mentais com base nesse esquema [...]” (Op. cit., 2011, p. 24).

Compartilhamos da mesma interpretação de Chantal Jaquet (2015), segundo a qual o termo paralelismo apesar de demonstrar a correspondência entre os modos (mente e corpo), de atributos diferentes (pensamento e extensão), excluindo toda e qualquer interação entre eles, o mesmo “não restitui a ideia de unidade presente na concepção spinozana, pois introduz uma forma de dualismo e de pluralidade irreduzíveis” (JAQUET, 2015, P. 26). Do ponto de vista da autora, corpo e mente entendidos como superpostos, no homem, como paralelas, não restabelecem a unidade da mente e do corpo (da união) e do indivíduo (op. Cit., p 26). Ora, com base na ontologia spinozana, em que só existe uma única Substância (Deus) que tem seus infinitos atributos e suas afecções (os modos), cujos pensamento e a extensão são atributos dela, sendo mente e corpo suas modificações, não poderia haver nenhuma hierarquia entre os atributos e os modos, pois eles fazem parte da substância única. A EIIP7S vem afirmar essa unidade da mente e do corpo: “[...] um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras”. Isso significa que mente e corpo, tal como são concebidos na EIIP13, são uma coisa só, concebida por dois atributos diferentes: o pensamento e a extensão. Com isso, percebemos que não existe interação ou operação causal entre eles, nem entre os atributos, mas uma relação de autonomia entre si. Mente e corpo estão unidos como uma ideia e seu objeto, uma união, tal como é demonstrada na EIIP21Dem: “[...] a mente está unida ao corpo porque este é objeto daquela”, constituindo a unidade do homem: “[...] a mente e o corpo, são um único e mesmo indivíduo, concebido ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão” (EIIP21S).

Essa união indica ainda que “o esforço da mente, ou a sua potência de pensar, é, por natureza, igual e simultâneo [*aequalis et simul natura*] ao esforço do corpo, ou à sua potência de agir” (EIIP28Dem).³⁷ Dessa maneira, eles agem e padecem simultaneamente, sendo efeitos imanentes dos atributos pensamento e extensão da substância única, pois: “a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir. Isto é, tudo o que se segue, formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se, objetivamente, em Deus, na mesma ordem e segundo a mesma conexão, da ideia de Deus” (EIIP7C). Por fim, cada modo se exprime através de seus respectivos atributos, ou seja, a mente pelo pensamento e o corpo pela extensão. Conforme a EIIP7, Deus produz na mesma ordem e conexão, seja pelo atributo pensamento, seja pela extensão, havendo, assim, uma relação de independência e igualdade entre os modos (mente e corpo), de atributos diferentes (pensamento e extensão). Mente e corpo, tendo uma potência

³⁷ Conforme Jaquet, (Op, cit., 2015, p. 31: “Quando Espinosa quer explicar que a ordem das ideias das afecções na mente é simultânea à das afecções do corpo e constitui uma só e mesma coisa, ele recorre ao adjetivo “aequalis”, seja, ao advérbio “simul”, seja a ambos ao mesmo tempo”.

simultânea, significa dizer que os estados físicos e os mentais ocorrem ao mesmo tempo, isto é, a ordem e a conexão das ideias e das coisas ocorrem simultaneamente (EIIP7).

2.2.2 Os afetos na EIII: Desejo, tristeza e alegria

Agora, que desenvolvemos um pouco sobre a estrutura ontológica da EI, composta por Substância, ou seja: Deus, atributos e modos, compreendemos, assim, a gênese da obra *Ética*. Da ontologia, vimos que o homem é concebido como um modo finito de Deus, e é constituído de mente e corpo, os quais têm estruturas complexas por se comporem de outras coisas do mundo. O homem, por ser necessariamente parte da natureza divina, é determinado a operar de uma maneira certa e determinada. Disso, depara-mo-nos com a afetividade humana, sendo ela uma condição natural do homem. Falamos um pouco a respeito dos afetos, resta-nos fazer algumas considerações sobre eles, no que segue.

Na terceira parte da *Ética (A origem e a Natureza dos Afetos)*, Spinoza pretende fazer uma análise sobre os afetos de uma forma meticulosa. Após criticar, no prefácio dessa parte, aqueles que ridicularizam as ações e os afetos humanos, no lugar de compreendê-los, afirma que tratará das ações e dos apetites humanos “[...] exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos” (EIIIPref). Com efeito, não encontramos descrições sobre os afetos, mas o conhecimento da origem e natureza deles. Tampouco, os afetos são definidos por meio de preceitos moralistas, pois, para Spinoza, aqueles nada mais são que coisas naturais, inerentes a cada pessoa. Daí a sua intenção de explicar a origem e a natureza dos afetos pela ordem geométrica que segue a sua obra, excluindo, portanto, qualquer julgamento moralizador através de sua análise sobre os afetos. Spinoza pretende apenas compreender os afetos e indicar aquilo que eles podem trazer de bom ou mau, que, por sua vez, favorece ou desfavorece a potência humana. Como podemos ver em algumas passagens da *Ética*, tal como a EIVP57S:

[...] para que ninguém julgasse que pretendi expor os vícios e os atos absurdos dos homens, em vez de demonstrar a natureza e as propriedades das coisas. Com efeito, como disse no pref. (da P. 3, considero os afetos humanos e suas propriedades da mesma maneira que as demais coisas naturais. E certamente os afetos humanos, se é que não indicam a potência e a engenhosidade humana, indicam, no mínimo, a potência e a engenhosidade da natureza, não menos que muitas outras coisas que nos causam admiração e em cuja contemplação nos deleitamos. Quanto aos afetos, continuarei a enfatizar, entretanto, aquilo que é útil ou prejudicial aos homens.

Em que sentido os afetos podem ser úteis ou inúteis para os homens? Conforme eles variam a nossa potência de agir e pensar, por serem alegres ou tristes, como vimos. Como, por exemplo, a alegria aumenta a nossa potência, sendo assim: a alegria é útil para nós; ao contrário da tristeza, que diminui a nossa potência, dessa forma: a tristeza é inútil para nós. Porém, existem as exceções quando se trata daquilo que o afeto tem de bom ou de mau, analisados do ponto de vista da razão, ou seja, trata-se dos afetos que estão de acordo com a razão ou contrários a ela, isso porque a referência é a utilidade humana. Spinoza discute sobre isso na parte IV da *Ética (A Servidão humana ou a Força dos Afetos)*, a qual iremos ver mais adiante. Por ora, basta entendermos que, o que indica se o afeto é útil ou inútil, para nós, é o seu efeito que pode aumentar ou diminuir, estimular ou refrear a nossa potência de agir e pensar e o que deixa livre a capacidade do corpo de afetar e de ser afetado de inúmeras maneiras, consequentemente, da mente pensar em muitas coisas.

O entendimento disso é de fundamental importância para que possamos entender também a questão do *conatus* em relação à passividade e à atividade, pois se “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual” (EIIIP6), e quando o *conatus* é o do ser humano, significa que independentemente da condição em que nos encontramos, seja na passividade ou na atividade, esforçar-nos-emos por perseverar em nosso ser, pois o *conatus* é da nossa essência. Dessa forma, o *conatus*, quer esteja se referindo a nós enquanto padecemos ou enquanto agimos, indica uma resistência que afirma a nossa existência e não a nega de forma alguma. Em outras palavras, quando estamos alegres, esforçamo-nos para nos mantermos nesse estado de alegria e quando estamos tristes, esforçamo-nos para nos afastarmos desse estado de tristeza, com isso, por meio do *conatus*, afirmamos a nossa existência, bem como, exprimimos a nossa essência ou potência. Entretanto, o *conatus* está sempre em confronto com as potências das causas exteriores, que, muitas vezes, podem superá-lo, por isso dedicamos o segundo capítulo deste trabalho para tratar desse assunto.

Mas, voltemos nossa atenção para o assunto desse tópico. Como vimos, os afetos podem surgir, no homem, quando corpo e mente se relacionam com outras coisas singulares e dessas relações surgem as afecções e as ideias de afecções. Mas a constituição dos afetos, em Spinoza, não é simples como pode parecer. Em primeiro lugar, o corpo humano tem uma estrutura complexa, que se compõe de muitas coisas e pode afetar e ser afetado de diversas maneiras, consequentemente, a mente também é complexa, logo a composição das afecções e dos afetos não poderia ser diferente, ela é igualmente complexa. Além disso, “A ideia de cada urna das maneiras pelas quais o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior” (EIIIP16). Em segundo

lugar, o homem vive numa variação contínua de potência, uma vez que ele está, necessariamente, submetido a causas exteriores de uma maneira certa e determinada, por isso ele é tomado por afecções e afetos de diversas maneiras, tanto que Spinoza diz que não tem como determinar o número de afetos: “[...] os afetos podem compor-se entre si de tantas maneiras, o que faz surgir tantas variações, que se torna impossível determinar seu número” (EIIIP59S).

E ainda, embora Spinoza afirme, na EIIIDef3, que: “Por afeto compreendo as afecções do corpo [...]” e na EVP4C que “[...] um afeto é a ideia de uma afecção do corpo [...]”, segundo Jaquet (2015), não podemos deduzir, a partir dessas afirmações, que temos uma definição completa do afeto, pois ela observa que existem três tipos de discursos que se referem tanto à afecção quanto aos afetos, são eles: psicofísico, psíquico e físico, “[...] conforme se reporte simultaneamente à mente e ao corpo, só à mente ou ao só corpo” (Op., Cit. p. 164)³⁸.

Como vimos (nota 6), existe diferença entre os termos afecção (*affectio*) e afeto (*affectus*), e, conceitualmente, a diferença entre eles consiste em que: um afeto é uma afecção, mas nem toda afecção é um afeto³⁹. Em outras palavras, nem tudo que percebemos do mundo altera a nossa potência de pensar e de agir, isto é, uma afecção pode ser neutra (GLEIZER, 2005), uma vez que “o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam sua potência de agir nem maior nem menor” (EIIIPost1). Devido ao corpo ser constituído de muitos indivíduos distintos, as maneiras que este pode afetar e ser afetado também são inúmeras, como vimos. Se a afecção e o afeto comportam, mesmo, três tipos de discursos, conforme foram debatidos por Jaquet (2015), é em virtude de o corpo, a mente, ou seja, o ser humano, ser complexo.

Por um lado, devemos entender que os três tipos de discursos, em questão, os quais se referem, especificamente ao afeto, não excluem o que é dito na EIIIDef3 “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”, pois um afeto, necessariamente, é uma afecção e uma ideia de afecção, que pode se referir tanto a mente, abrangendo a sua natureza pensativa, quanto ao corpo, envolvendo a sua natureza extensiva, sem, contudo, deixar de considerar a união entre eles; como também, o afeto pode se referir à mente e ao corpo

³⁸ Cf. na Seção *As variações do discurso misto*, (Op. Cit, p. 165), local que Jaquet trata do discurso misto dos afetos comparando com algumas passagens da *Ética* sob as quais poderíamos pensar nesse discurso.

³⁹ Marcos André Gleizer (2005) em *Espinosa e a afetividade humana*, explica essa diferença entre afeto e afecção: “[...] um afeto é uma afecção que faz variar positiva ou negativamente a potência de agir. Desta forma, uma afecção neutra, isto é, que deixa invariável a potência de agir, não tem dimensão afetiva. Assim, se todo afeto é uma afecção, nem toda afecção é um afeto [...]”. (Op, cit., 2005, p. 35).

simultaneamente. Portanto, quando subscrevemos as conclusões, de Jaquet (2015), de que essa definição 3, da EIII, não introduz uma definição íntegra do afeto, foi para que não tivéssemos apenas ela como referência sobre o que é o afeto, porque a natureza do afeto é complexa. Em suma, segundo Jaquet, (2015, p. 163-164):

[...] a locução adverbial “et simul” [simultaneamente] na definição 3 da *Ética* III pode revestir um sentido não somente conjuntivo, mas igualmente disjuntivo. Pode remeter ao corpo e à mente em conjunto, ou bem ora a um, ora à outra. Dizer que o afeto é ao mesmo tempo uma afecção do corpo e uma ideia dessa afecção é portanto convidar a pensá-lo como uma realidade em que os estados corporais e intelectuais são apreendidos, seja simultaneamente, seja separadamente, estando entendido que eles têm sempre um correlato e que a todo afeto do corpo corresponde uma ideia e que a todo afeto da mente corresponde uma determinação do corpo.

No que se refere aos tipos de afetos que são apresentados, na *Ética*, segue-se que: 1) o desejo (*cupiditas*), a alegria (*laetitia*) e a tristeza (*tristitia*) são afetos primários, porque deles provêm todos os outros afetos (EIIIP11S). De modo que “[...] todos os afetos estão relacionados ao desejo, à alegria ou à tristeza” (EIIIP57Dem) e que “[...] não são senão estes três afetos, designados habitualmente por nomes diferentes, em função de suas diferentes relações e denominações extrínsecas” (EIIIDef.dosafetos48Expl). 2) A alegria “é um afeto pelo qual a potência de agir do corpo é aumentada ou estimulada. A tristeza, em troca, é um afeto pelo qual a potência de agir do corpo é diminuída ou refreada” (EIVP41Dem). 3) O desejo “[...] é a própria essência ou natureza de cada um, à medida que ela é concebida como determinada, em virtude de algum estado preciso de cada um, a realizar algo” (EIIIP56Dem), seja enquanto age ou enquanto padece, (considerando ainda, que o desejo é o mesmo que o apetite, enquanto temos consciência dele). Dessa maneira, o desejo diz respeito a todos os esforços (*conatus*) do homem: “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 [...]” (EIIIDef.dosafetos1Expl). Vale ressaltar que, assim como existem inúmeras alegrias e tristezas, há também inúmeros desejos. Com isso, o apetite e o desejo são o próprio *conatus* simultâneo da mente e do corpo (EIIIP9S). “[...] a alegria e a tristeza são o próprio desejo ou o apetite, enquanto ele é aumentado ou diminuído, estimulado ou refreado por causas exteriores” (EIIIP57Dem). Isso porque o desejo é a nossa própria essência ou potência. Por isso que: “pela primeira vez, depois de séculos - isto é, desde Aristóteles e Epicuro – a filosofia deixa de diabolizar e culpabilizar os afetos, para tomá-los como essência do humano.” (CHAUI, 2005, p. 65).

Com essa sequência de citações que vimos no parágrafo anterior, sobre os três afetos primários, concluímos que a alegria e a tristeza determinam a variação de nossa potência de agir e pensar, isto é, de nosso *conatus* ou do próprio desejo ou apetite, que Spinoza entende como fim: “Por fim – isto é, aquilo por cuja causa fazemos alguma coisa – compreendo o apetite” (EIVDef7). Os afetos não são como, comumente entendemos, sentimentos que mudam o nosso estado de humor conforme nos sentimos alegres ou tristes, pois, com efeito, os afetos não podem ser reduzidos a sentimentos, pois eles indicam a variação de nossa potência de agir e pensar e do *conatus* (esforço de perseverar na existência), como aponta também Chauí (2011, p. 88): “os afetos não são simples emoções, mas acontecimentos vitais e medidas da variação de nossa capacidade de existir e agir”.

Numa seção intitulada a *definição dos afetos*, na EIII, Spinoza diz que a alegria, considerada como paixão (passiva) é “[...] a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior” (EIIIDef2) e “[...] a tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor” (EIIIDef3). Mas, para compreendermos essas definições, precisamos entender que o termo “perfeição” é o mesmo que realidade: “Por realidade e por perfeição compreendo a mesma coisa” (EIIIDef6). Perfeição, em Spinoza, não tem “o sentido corrente (valorizador)” (RAMOND, 2010, p. 68). Portanto, com o termo perfeição, devemos tomar uma certa cautela, uma vez que qualquer interpretação precipitada, sobre o mesmo, pode resultar numa incompreensão de seu sentido na *Ética*.

Conforme Spinoza, perfeição é a essência de uma coisa (EIIIdef.geraldosafetos), isto é, a realidade dessa coisa: “[...] por perfeição em geral compreenderei, como disse, a realidade, isto é, a essência de uma coisa qualquer [...]” (EIVPref). Uma vez que a perfeição é a própria essência de uma coisa, quando passamos por uma perfeição maior a uma menor ou vice-versa, não é porque a nossa essência se transforma em outra coisa (EIVPref), mas trata-se da variação de potência que ora aumenta, ora diminui⁴⁰. Por conseguinte, na EIII *Def. geral dos afetos*, Spinoza conclui que: sendo a mente constituída pela ideia do corpo, cujo *conatus* consiste em afirmar a existência atual de seu corpo, significa que: “[...] a mente passa a uma maior ou menor perfeição quando lhe acontece afirmar, de seu corpo ou de qualquer de suas partes, algo que envolve mais ou menos realidade do que antes.” (EIIIDef.geraldosafetos).

⁴⁰ “[...] quando digo que alguém passa de uma perfeição menor para uma maior, ou faz a passagem contrária, não quero dizer que de uma essência ou forma se transforme em outra (com efeito, um cavalo, por exemplo, aniquila-se, quer se transforme em homem, quer em inseto). Quero dizer, em vez disso, que é a sua potência de agir, enquanto compreendida como sua própria natureza, que nós concebemos como tendo aumentado ou diminuído” (EIVPref).

Então, quando a alegria marca a passagem do homem a uma maior perfeição e a tristeza, por outro lado, a uma menor perfeição, significa que a alegria não é a perfeição em si e não é porque faltou perfeição em algum momento, seja na alegria ou na tristeza, mas é apenas uma passagem de maior ou menor perfeição, realidade ou essência. Como Spinoza aponta, ao tratar da perfeição e imperfeição:

[...] E à medida que lhes atribuímos algo que envolve negação, tal como limite, fim, impotência, etc., dizemos que, sob esse aspecto, são imperfeitos, porque não afetam nossa mente da mesma maneira que aqueles que dizemos que são perfeitos, e não porque lhes falte algo que lhes seja próprio ou porque a natureza tenha errado. (EIVPref).

Todos os outros afetos que são deduzidos desses três primários têm a mesma complexidade que esses, posto que todos eles, sem distinção, revelam a natureza complexa do ser humano. Os nomes tais como: medo, esperança, ambição, amor, ódio, etc., apesar de serem conhecidos pelos seus nomes comuns, têm outra denominação em Spinoza, isto é, as definições desses afetos (para a autora) não têm o uso corrente⁴¹. No decorrer dos próximos capítulos, iremos conhecer um pouco desses afetos, quando nos dirigiremos a eles.

Por ora, Spinoza faz duas distinções de afeto, quando ele afirma na EIIIDef3Expli: “quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão.” Portanto, todos os afetos são paixões ou ações, a depender da ideia que os acompanha, se a ideia é inadequada, o afeto é uma paixão, se ela é adequada, o afeto é uma ação, assim sendo: jamais iremos encontrar um afeto paixão que venha acompanhado de uma ideia adequada, nem um afeto ação que venha acompanhado de uma ideia inadequada. Essa correlação depende do conhecimento ao qual ela está vinculada, se for à imaginação, então um afeto e uma ideia se configuram como uma paixão e uma ideia inadequada, resultando numa causa inadequada; se for à razão ou à intuição, um afeto e uma ideia se configuram como uma ação e uma ideia adequada, resultando numa causa adequada, é o que iremos discorrer, mais detalhadamente, no próximo capítulo. Porém, essa relação dos afetos com as ideias é encontrada na EIIP3: “As ações da mente provêm exclusivamente das ideias adequadas, enquanto as paixões dependem exclusivamente das ideias inadequadas”.

⁴¹ (EIIIDefdosafetos20Expl): “Sei que esses nomes significam outra coisa no uso corrente. Meu objetivo não é, entretanto, o de explicar o significado das palavras, mas de explicar a natureza das coisas, designando-as por vocábulos que tenham, no uso corrente, um significado que não se afaste inteiramente daquele que quero atribuir-lhes, advertência que basta fazer uma única vez.”

Nesse sentido, os afetos e as ideias, em relação com a teoria do conhecimento, mostram que estamos padecendo ou agindo: “A nossa mente, algumas vezes, age; outras, na verdade, padece. Mais especificamente, à medida que tem ideias adequadas, ela necessariamente age; à medida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente padece” (EIIIP1). Consequentemente, “quanto mais idéias inadequadas a mente tem, tanto maior é o número de paixões a que é submetida; e, contrariamente, quanto mais idéias adequadas tem, tanto mais ela age” (EIIIP1C).

Com isso, vimos até aqui que os afetos principais são: o desejo, a alegria e a tristeza, que alteram a potência humana de agir e pensar, dessa maneira: começamos a entender que o homem vive de maneira instável quando está submetido aos afetos, ou seja, quando não somos a causa adequada deles. Por sua vez, foi suficiente mostrarmos como os afetos são constituídos a partir dos três afetos primários: o desejo, a alegria e a tristeza, para entendermos a complexidade em torno deles e a fim de prepararmos a densidade do assunto a respeito da relação entre a teoria do conhecimento, os afetos e o *conatus* na *Ética*.

3 A RELAÇÃO ENTRE A TEORIA DO CONHECIMENTO, OS AFETOS, E O *CONATUS*: IMPLICAÇÕES DA PASSIVIDADE E ATIVIDADE HUMANA NO ÂMBITO ÉTICO E ONTOLÓGICO, DE SPINOZA

Na ontologia spinozana, vimos que o homem, por ser um modo finito de Deus, tem a sua potência limitada pela potência das causas exteriores. Em última instância, mesmo que ele se esforce para perseverar na existência e conservar o seu ser, enquanto age ou padece, o seu *conatus* ou a sua potência podem ser superados pelo *conatus* ou potência das causas exteriores. Com isso, a natureza humana é impotente ou potente em alguma situação da vida. É dessa maneira que o sistema spinozano pensa o ser humano. Cabe ao homem se integrar ao conhecimento, das causas das coisas, para padecer menos e agir mais, assim, ser mais livre, feliz e estável.

O homem se esforça para perseverar no seu ser, quer seja movido por afetos passivos e pela imaginação, quer seja movido por afetos ativos e pela razão ou intuição. Daqui, já podemos perceber em que sentido a teoria do conhecimento, os afetos e o *conatus* se relacionam na *Ética*. Em primeiro lugar, a teoria do conhecimento engendra essa relação, tendo em vista que: o que determina se o homem está na passividade ou atividade é o conhecimento, constituído por ideias inadequadas ou adequadas. Em outros termos, o homem é passivo quando é, exteriormente, determinado a considerar as coisas pela ordem comum da natureza (*communi naturae ordine*) (dos encontros fortuitos), por meio de ideias inadequadas; por outro lado, o homem é ativo quando é, interiormente, determinado a considerar as coisas pela ordem do nosso intelecto, por meio de ideias adequadas (EIIIP29S). Em segundo lugar, o *conatus* do homem é menor ou maior, conforme ele seja passivo ou ativo e os afetos passivos e ativos, correspondem, respectivamente, as ideias inadequadas e adequadas da teoria do conhecimento; e o movimento entre os afetos passivos e ativos depende do *conatus* humano, conseqüentemente, da teoria do conhecimento. Nesse sentido, a teoria do conhecimento (imaginação, razão e intuição), o *conatus* e os afetos se movem, juntos, em prol da utilidade humana, como iremos ver aqui.

Nessa perspectiva, a ética spinozana tem como um de seus objetivos: direcionar o homem na busca daquilo que lhe é, efetivamente, útil para a conservação de seu ser. No entanto, para isso, precisamos conhecer, adequadamente, a natureza divina, a nós mesmos e as coisas. Além disso, conhecer as essências das coisas, através da intuição, como veremos neste capítulo. Daí, que a teoria do conhecimento é de fundamental importância para a ética spinozana, por sua

vez, Spinoza trata dela desde seu primeiro livro, a saber: *Breve Tratado de Deus, do homem e de seu Bem-estar* (2012), bem como: no *Tratado da Reforma da Inteligência* (2004) e na *Ética*⁴².

Para o nosso propósito que é tratar neste capítulo de *A Relação Entre os Afetos, o Conatus e a Teoria do Conhecimento: Implicações da Passividade e Atividade Humana no Âmbito Ético e Ontológico, de Spinoza*, é necessário fazermos um recorte de acordo com as perguntas a seguir: *O que é a imaginação? Como a imaginação elabora um afeto passivo? Qual é a relação entre a imaginação, os afetos passivos e o conatus? O que é a razão? O que é a intuição? Como a razão elabora um afeto ativo? Como a intuição elabora um afeto ativo? Qual é a relação entre a razão, os afetos ativos e o conatus? Qual é a relação entre a intuição, os afetos ativos e o conatus?* Conforme essas perguntas, dividimos este capítulo em quatro tópicos.

3.1 O primeiro gênero de conhecimento (imaginação)

O que é a imaginação? A imaginação é o primeiro gênero de conhecimento (EIIP40S2). Ela diz respeito ao conhecimento perceptivo, oriundo dos sentidos, visto que sentimos o nosso corpo ser afetado de diversas maneiras (EIIA4) e, por sua vez, a mente, ao ser diferentemente afetada por essas afecções, percebe as ideias destas. Nesse sentido, a causa da imaginação é “a consciência imediata que a alma [a mente] tem de seu corpo” (CHAUÍ, 2005, p. 58). Ou seja, a mente, à medida que percebe seu corpo, forma ideias de afecções dele e dos corpos exteriores. Com efeito, a causa da imaginação diz respeito a uma capacidade do corpo de criar imagens através dos encontros com outros corpos (CHAUÍ, 2005). Em outras palavras, quando imaginamos, somos afetados por imagens, estejam elas presentes ou não, pois a imaginação afirma a presença e a existência delas e, com isso, quando as imaginamos somos afetados da mesma maneira como fomos, anteriormente, afetados no encontro (EIIP18). Spinoza explica:

⁴² No *Breve Tratado*, que é uma obra conhecida como o esboço da *Ética*, Spinoza afirma que há três modos de perceber: o primeiro, a crença (pela imaginação, por ouvir dizer ou por experiência, e esse modo é sujeito ao erro); o segundo, a verdadeira crença (pela razão, e esse modo não é sujeito ao erro); e o terceiro, a intuição (conhecimento claro e distinto, não opina, não é sujeito ao erro, ele contempla a coisa em si mesma) (KVII/1/2). Para um estudo mais acurado sobre esses modos de percepção, cf. TEXEIRA, 2001, p. 85-91, na Seção: *Os Modos de Percepção no Breve Tratado*. No *Tratado da Reforma da Inteligência*, Spinoza distingue o conhecimento em quatro modos de perceber, o primeiro, a percepção pelo ouvir dizer; o segundo, a percepção por experiência vaga; o terceiro, a razão; e o quarto a intuição (TIE §19). Para um estudo mais acurado sobre esses modos de percepção, cf. TEXEIRA, 2001, p. 21-40, na Seção: *Os Modos de Percepção no Tratado da Reforma do Inteligência*. Na *Ética*, o conhecimento está dividido em três gêneros de conhecimento, o primeiro, a imaginação, o segundo, a razão e o terceiro, a intuição (EIIP40S2).

[...] chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas. E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina (EIIIP17S).

Na EIIP40S2, local em que Spinoza distingue o conhecimento em três gêneros, é preferido que a imaginação tem como base as noções universais, conhecidas também por termos chamados transcendentais⁴³ e noções gerais Teixeira (2001). Essas noções não possuem clareza e distinção sobre as coisas singulares, ao contrário, elas estão sobrepostas de forma mutilada na mente, devido a esta conseguir imaginar muitas coisas, ao mesmo tempo, ela mistura as imagens e não faz nenhuma distinção entre elas. Assim, Spinoza atribui a origem das noções universais à imaginação:

[...] Foi, enfim, de causas semelhantes que se originaram as noções ditas universais, tais como homem, cavalo, cão, etc. Ou seja, por se formarem, simultaneamente, no corpo humano, ao mesmo tempo, tantas imagens, por exemplo, de homens, que elas superam a capacidade de imaginar, não inteiramente, é verdade, mas o suficiente, entretanto, para que a mente não possa imaginar as pequenas diferenças entre coisas singulares (como, por exemplo, a cor, o tamanho, etc., de cada um), nem o seu número exato (EIIP40S1).

[...] percebemos muitas coisas e formamos noções universais: 1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto [...] Por isso, passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática. 2. 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 as coisas [...] Vou me referir, posteriormente, a esses dois modos de considerar as coisas, como conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação (EIIP40S2).

No que concerne à questão do erro⁴⁴, segundo Spinoza, o erro não consiste na imaginação em si mesma, isto é, não erramos só por imaginar, uma vez que o primeiro gênero

⁴³ “Esses termos surgem porque o corpo humano, por ser limitado, é capaz de formar, em si próprio, distinta e simultaneamente, apenas um número preciso de imagens [...] se esse número é ultrapassado, tais imagens começam a se confundir. E se é largamente ultrapassado, todas as imagens se confundirão inteiramente entre si [...] é evidente que a mente humana poderá imaginar, distinta e simultaneamente, tantos corpos quantas são as imagens que podem ser simultaneamente formadas no seu próprio corpo. Ora, no momento em que as imagens se confundem inteiramente no corpo, a mente imaginará todos os corpos também confusamente e sem qualquer distinção, agrupando-os, como se de um único atributo se tratasse, a saber, o atributo de ente, coisa, etc.” (EIIP40S).

⁴⁴ Não faz parte do escopo deste trabalho tratar da questão do erro. Mas, para falarmos brevemente desse assunto neste capítulo, é necessário entendermos o que seria o método de Spinoza ou a ideia verdadeira, uma vez que o erro em Spinoza é a falsidade. De acordo com a nota 24 do TIE, comentada por Teixeira, 2004, p. 23: “[...] qualquer ideia é verdadeira do momento em que pelo esforço da inteligência a integremos na ordem universal das ideias. Partir de qualquer ideia é o ‘bom método’”. Ou seja, para Spinoza “[...] o método não é outra coisa senão o conhecimento reflexivo ou a ideia da ideia” (TIE §36). Ora, segundo Spinoza a verdade é norma de si e do falso (*veritas norma sui & falsi est*) (EIIP43S), como veremos adiante. Então, partindo de qualquer ideia, aplicando o

de conhecimento é parcial, isso significa que, através da reflexão da ideia da ideia, a mente pode ordenar as suas ideias segundo a ordem de seu intelecto, é daí que faz sentido a mente conceber uma ideia adequada. Nesse sentido, devemos entender que o erro, em Spinoza, diz respeito à privação de conhecimento por causa de ideias inadequadas. Assim, o erro surge quando a mente se encontra privada “[...] da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes.” (EIIP17S). Contudo, a falsidade não é a privação absoluta do conhecimento (EIIP35Dem), justamente, por termos a potência de imaginar, raciocinar e intuir. Dessa maneira, à medida que o homem se esforça por imaginar alegria, isso é capaz de ajudá-lo a entrar na atividade, como iremos mostrar em breve. Aqui, é importante frisar que é por isso que a imaginação não está de fora da teoria do conhecimento spinozana, porque ela, de certa forma, é uma maneira de conhecer que ajudará o homem a entrar na atividade à medida que o homem se afeta de alegria. Além disso, a falsidade e a impotência são atribuídas à ignorância (EVP20S).

O erro, portanto, é a falsidade. Por sua vez, o erro, para Spinoza, não tem sua origem na vontade, como pensou Descartes⁴⁵. Para Spinoza, a vontade nada mais é que “[...] a faculdade de afirmar e negar, e não o desejo” (EIIP48S). Com efeito, a vontade é “[...] aquela faculdade pela qual a mente afirma ou nega o que é verdadeiro ou o que é falso, e não o desejo pelo qual a mente apetece ou rejeita as coisas” (EIIP48S). Com essas constatações, entendemos que a vontade não é a fonte do erro em Spinoza. O filósofo justifica isso, ao assimilar a vontade e o

conhecimento reflexivo, significa dizer que “[...] qualquer ideia é verdadeira: mesmo as que são do plano sensível, ou do ouvir dizer, ou da imaginação, são realidades parciais que revelarão a sua verdade na medida em que a reflexão souber colocá-las em seu verdadeiro lugar no plano de realidade” (TEIXEIRA, 2001, pp. 41-42). Segundo Spinoza uma ideia não é algo mudo ou uma pintura (EIIP43S), mas é um conceito (EIIDef3Expl), isto é, “[...] é um modo do pensar, ou seja, o próprio ato de compreender” (EIIP43S). Em suma, precisamos entender ainda que a ideia tem um conteúdo formal e objetivo, cf. TIE nota 19 de Teixeira, p. 21 “as palavras *formal* e *objetivo*, conservam ainda o sentido escolástico: formal é o que tem uma existência atual, efetiva; objetivo é o que existe só a título de ideia. Aqui essência formal é a ideia que é objeto de outra ideia. A ideia de uma ideia é a essência objetiva”. Ou seja, o que é formal refere-se a ideia que representa algo. E objetiva é a ideia enquanto é em si mesma alguma coisa. Em outras palavras, a ideia verdadeira exterioriza o conceito de coisa, formalmente: uma ideia de cadeira, de mesa, etc. A essência objetiva da cadeira é a ideia dela mesma, é a sua realidade enquanto ideia, já a essência formal da cadeira é a sua realidade material ou sua forma. Spinoza diz que a ideia verdadeira deve convir com o seu ideado (EIA6). No (TIE §33), Spinoza explica que a ideia “[...] é algo diferente do seu ideado. De fato, uma coisa é o círculo, outra a ideia do círculo. Pois a ideia do círculo não é algo que tem uma periferia e um centro, como o círculo; nem a ideia do corpo é o próprio corpo: e como a ideia de algo, diverso de seu ideado, será algo por si mesmo inteligível [...]”. Por sua vez, o método de Spinoza difere do de Descartes. Sendo o de Descartes um método analítico (indutivo) e o de Spinoza um método sintético (dedutivo). Para uma análise entre o método geométrico de Descartes e de Spinoza cf. FRAGOSO, E. A. R. *O Método Geométrico em Descartes e Spinoza*. Fortaleza: EDUECE, 2011. (Col. Argentum Nostrum).

⁴⁵ “A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contendo nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque”. (DESCARTES, 1996, p. 303 *apud* ROSA, da. Do Sistema De Conhecimento De Descartes: o “eu” como coisa em si e a consciência da consciência. In: *Revista Húmus*. Maranhão, MA, v.5, n, 13, p. 18, 2015.

intelecto (EIP49C), pois é o que ele deixa a entender após ter feito essa afirmação e em seguida dizer:

Suprimimos, assim, a causa à qual, comumente, se atribui o erro. Já havíamos mostrado que a falsidade consiste apenas numa privação que as ideias mutiladas e confusas envolvem. É por isso que a ideia falsa, enquanto é falsa, não envolve a certeza. Assim, quando dizemos que um homem se satisfaz com ideias falsas e não duvida delas, não dizemos com isso que ele está certo, mas apenas que não duvida, ou seja, que se satisfaz com ideias falsas porque não existem quaisquer causas que façam com que a sua imaginação flutue (EIP49S).

Vimos que a mente conhece a si mesma, o seu corpo e os corpos exteriores pelas afecções e as ideias de afecções, porém, devido a esse conhecimento ser imaginativo, como explicamos, Spinoza afirma que é um conhecimento inadequado. Nas palavras de Deleuze, 2009, p. 244: “[...] O primeiro gênero de conhecimento, é então o conhecimento dos efeitos de encontro, ou dos efeitos de ação e de interação das partes extrínsecas uma sobre as outras [...]”. Quer dizer, é um conhecimento que diz respeito ao efeito das causas exteriores sobre nós, devido às ideias de afecções que “[...] indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores” (EIP16C2), mas não explica a natureza de nosso corpo, tampouco dos corpos exteriores, nem de nossa mente. Portanto, a imaginação é um conhecimento inadequado que a mente tem de si (E2P29), de seu corpo (EIP27) e de todas as coisas exteriores (EIP25). Chauí acrescenta:

Espinosa insiste em que somos conscientes do que se passa em nossa mente, porém essa consciência do corpo e de si não é sinônimo de conhecimento verdadeiro ou ideia adequada, uma vez que somente esta alcança a causa necessária e completa de um efeito (CHAUÍ, 2011, p.83).

Embora a mente, ao imaginar, julgue as coisas de forma inadequada, precisamos salientar que isso só ocorre em relação à mente singular de alguém (EIP36Dem), o que significa dizer que, na natureza, não existe nada que seja inadequado e, como vimos, todas as ideias são adequadas em Deus, disso segue-se que:

A matéria é, em todo lugar, a mesma, e que nela não se distinguem partes, a não ser enquanto a concebemos como matéria afetada de diferentes maneiras, motivo de suas partes se distinguem apenas modalmente e não realmente. (EIP15Dem).

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

Também vimos no capítulo anterior que: perfeição, realidade ou potência querem dizer a mesma coisa, dessa forma, as coisas que existem são mais ou menos perfeitas do que outras, isto é, as coisas são mais ou menos reais ou potentes do que outras e não, que as coisas tenham imperfeição:

[...] a perfeição das coisas deve ser avaliada exclusivamente por sua própria natureza e potência: elas não são mais ou menos perfeitas porque agradem ou desagradem os sentidos dos homens, ou porque convenham à natureza humana ou a contrariem. (EIPref).

Com isso, entendemos que “[...] as coisas foram produzidas por Deus com suma perfeição, pois se seguiram necessariamente da natureza mais perfeita que existe” (EIP33S2). Portanto, tudo é necessário. Mas, o homem só consegue conceber isso, quando a sua mente está arranjada, internamente, para compreender as coisas, pela ordem de seu intelecto, isto é, adequadamente (EIIP29S). Enquanto isso, quando a mente está determinada, externamente, a perceber as coisas pela ordem comum da natureza (EIIP29S), (aquilo que diz respeito aos encontros fortuitos), ela concebe as coisas de forma confusa e distorcida, conforme a ordem das afecções do corpo e as ideias de afecções. Portanto, enquanto o homem está submerso na imaginação e conhece tudo, inadequadamente, ele percebe as coisas de forma contingente ou possível.

Quanto à noção de contingência, em Spinoza, temos que nos atentar à seguinte coisa: “Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida” (EIP29). Em outras palavras: tudo que existe é necessário, porque Deus produz tudo necessariamente. Portanto, a contingência só pode ser concebida no primeiro gênero de conhecimento, uma vez que estamos determinados, por ideias inadequadas, a perceber as coisas como contingentes.

Na EIP33S1, Spinoza distingue o necessário, contingente, impossível e possível, a saber: “[...] Uma coisa é dita necessária em razão de sua essência ou em razão de sua causa” (EIP33S1). Uma coisa é dita impossível “[...] ou porque sua essência ou definição envolve contradição ou porque não existe nenhuma causa exterior que seja determinada a produzir tal coisa” (EIP33S1).

Em seguida, Spinoza acrescenta que “Não há, porém, nenhuma outra razão para se dizer que uma coisa é contingente, a não ser a deficiência de nosso conhecimento” (EIP33S1), ou seja, uma coisa é contingente quando a conhecemos inadequadamente. Spinoza ainda relaciona a contingência com a corruptibilidade das coisas:

[...] todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis. Com efeito, não podemos ter, de sua duração, nenhum conhecimento adequado (pela prop. prec.), e é isso que devemos compreender por contingência e corruptibilidade das coisas (veja-se, a respeito, o esc. 1 da prop. 33 da P. 1). Com efeito (pela prop. 29 da P. 1), além disso, nada existe de contingente. (EIP31C).

Por sua vez:

[...] uma coisa sobre a qual não sabemos que a sua essência envolve contradição ou, então, sobre a qual sabemos muito bem que a sua essência não envolve nenhuma contradição, mas sobre cuja existência, entretanto, por nos escapar a ordem das causas, nada de certo podemos afirmar, essa coisa, repito, não pode nos parecer nem necessária nem impossível, e por isso dizemos que é ou contingente ou possível. (EIP33S1).

Na EV def3 e def4, Spinoza faz a distinção entre o contingente e o possível.

Chamo de contingentes as coisas singulares, à medida que, quando tomamos em consideração apenas sua essência, nada encontramos que necessariamente ponha ou exclua sua existência. (EVDef3)

Chamo de possíveis as mesmas coisas singulares, à medida que, quando consideramos as causas pelas quais devem ser produzidas, não sabemos se essas causas estão determinadas a produzi-las. No esc. 1 da prop. 33 da P. 1 não fiz nenhuma distinção entre possível e contingente, porque, naquele caso, não era necessário distingui-las precisamente. (EVDef4).

Com efeito, a imaginação se relaciona com o tempo, tendo em vista que a mente imagina o tempo (EIP44S), daí, pela imaginação, consideramos as coisas passadas, futuras ou presentes como contingentes (EIP44C1).

Por sua vez, a memória é concebida pelo primeiro gênero de conhecimento. Ela nada mais é que: associações de ideias de afecções que a mente faz “[...] segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano” (EIP18S). Nesse sentido, ao contrário do que estamos habituados a assimilar sobre o que chamamos de memória, a saber, além dos armazenamentos de informações relacionadas aos sentidos, que, em Spinoza, seria aquilo que corresponde à imaginação, como: as imagens, símbolos, etc., temos também o armazenamento daquilo que diz respeito à razão, como: os números matemáticos. Entretanto, para Spinoza, a

memória é constituída por ideias inadequadas, ou seja, o conteúdo que armazenamos na memória não é fundamentado pela ordem do intelecto, mas da imaginação. Certamente, assim como a imaginação, a memória não contém, em si mesma, o erro, pois este, relembramos mais uma vez, só ocorre se estivermos destituídos do conhecimento verdadeiro. Com efeito, a memória é um encadeamento de ideias de afecções que se encontram na mente, as quais não explicam a natureza das coisas exteriores, mas as envolvem (EIP18S), é nesse sentido que Spinoza chama a memória e a imaginação de conhecimentos inadequados. Com a memória, a mente faz associações de ideias de acordo com o que se habituou a unir e a concatenar as imagens das coisas:

Comprendemos, assim, claramente, por que a mente passa imediatamente do pensamento de uma coisa para o pensamento de uma outra que não tem com a primeira qualquer semelhança. Por exemplo, um romano passará imediatamente do pensamento da palavra *pomum* [maçã] para o pensamento de uma fruta, a qual não tem qualquer semelhança com o som assim articulado, nem qualquer coisa de comum com ele a não ser que o corpo desse homem foi, muitas vezes, afetado por essas duas coisas, isto é, esse homem ouviu, muitas vezes, a palavra *pomum*, ao mesmo tempo que via esta fruta. E, assim, cada um passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas. (EIP18S).

Apesar da imaginação ser um conhecimento parcial, inadequado e que pode enganar a mente⁴⁶, bem como, não tem poder para refrear e regular os afetos, devemos entender que ela, em si mesma, não é a causa da servidão humana⁴⁷. Com efeito, a causa da servidão é, portanto, a privação de conhecimento, ou seja, a ignorância:

⁴⁶Conforme Spinoza: “[...] *quando contemplamos o sol, imaginamos que está a uma distância aproximada de duzentos pés, no que nos enganamos, enquanto não soubermos qual é a distância verdadeira.* Conhecida a distância, suprime-se, é verdade, o erro, mas não a imaginação, isto é, a ideia do sol, a qual explica sua natureza apenas à medida que o corpo é por ele afetado. E, assim, embora saibamos a verdadeira distância, continuaremos, entretanto, a imaginar que ele está perto de nós. Pois, como dissemos no esc. da prop. 35 da P. 2, imaginamos que o sol está tão próximo não por ignorarmos a distância verdadeira, mas porque a mente concebe o tamanho do sol apenas à medida que o corpo é por ele afetado. Assim também, quando os raios do sol, ao incidirem sobre a Superfície da água, são refletidos em direção aos nossos olhos, nós o imaginamos como se estivesse na água, embora saibamos qual é sua localização verdadeira. *E, igualmente, as outras imaginações que enganam a mente, quer indiquem o estado natural do corpo, quer indiquem um aumento ou uma diminuição de sua potência de agir, não são contrárias ao verdadeiro, nem se desvanecem por sua presença.* É verdade que acontece, quando erroneamente tememos algum mal, que o temor se desvanece quando ouvimos a notícia verdadeira, mas, inversamente, também acontece, quando tememos algum mal que certamente virá, que o temor se desvanece quando ouvimos uma notícia falsa. Portanto, as imaginações não se desvanecem pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro.” (EIVP1S). (Grifos nossos).

⁴⁷“Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior [...]” (EIVPref).

A potência da mente é definida, entretanto, exclusivamente pelo conhecimento, enquanto sua impotência ou paixão é medida exclusivamente pela privação de conhecimento, isto é, por aquilo em função do qual as idéias são ditas inadequadas. (EVP20S).

Spinoza não postula o afastamento da mente e do corpo, como a tradição intelectualista concebia: “a alma [mente] esteja impedida do conhecimento verdadeiro de seu corpo, de si e do mundo porque estaria essencialmente ligada a seu corpo como se encarcerada numa prisão” [...] (CHAUÍ, 2005, p. 58). Considerando tudo que vimos, sobre esse assunto, no primeiro capítulo, sabemos que Spinoza faz uma ruptura com essa tradição intelectualista que afirma a supremacia da mente sobre o corpo e sustenta que a mente está unida ao corpo, mas como uma ideia e um objeto que constituem a unidade do homem. Por sua vez, na imaginação, a mente percebe o seu corpo e, por isso, tem consciência de si, de seu corpo e do mundo, através dessa capacidade do corpo de criar imagens, devido a ele afetar e ser afetado de várias maneiras. Ou seja, a mente e o corpo estão adquirindo, juntos, muitas experiências afetivas e imaginativas. Portanto, este conhecimento imaginativo, em si mesmo, não consiste na falsidade, pois esta, como mostramos, é a privação de conhecimento, mas não é uma privação absoluta. Por fim, é como Chauí explica:

[...] O bloqueio à verdade não nasce da ligação corpo alma, e sim do fato de que a alma deixa a iniciativa do conhecimento ao corpo e este só é capaz de imaginar, pois não é de sua natureza pensar. O acesso ao verdadeiro abre-se para a alma quando esta assume sua natureza própria, sua potência própria, isto é, o poder para pensar, e toma a iniciativa do conhecimento. (CHAUÍ, 2005, p. 58).

Consequentemente, Spinoza não postula o afastamento dos encontros entre os corpos, na realidade, isso seria impossível de se interpretar em Spinoza⁴⁸. Primeiro: porque não há como não sermos uma parte da natureza ou vivermos apartados dela; segundo: através dos encontros, adquirimos experiências afetivas de inúmeras maneiras, boas ou más, cabendo apenas nos inteirarmos das verdadeiras causas das coisas, para que possamos agir mais e padecer menos.

⁴⁸ “[...] é totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser, e que vivamos de maneira que não tenhamos nenhuma troca com as coisas que estão fora de nós. Se, além disso, levamos em consideração a nossa mente, certamente o nosso intelecto seria mais imperfeito se a mente existisse sozinha e não compreendesse nada além dela própria” (EIVP18S).

Dentre as utilidades dos encontros, é relevante salientar que o corpo precisa de outros corpos para se conservar e se regenerar continuamente (EIIPost4). Para Spinoza: ter um corpo não é ter uma mente, dessa maneira, à medida em que o corpo é capaz de muitas coisas, a mente também é capaz de perceber muito mais, ou seja, é por meio dos encontros que podemos adquirir conhecimento e nos potencializarmos cada vez mais:

A utilidade que extraímos das coisas que nos são exteriores, além da experiência e do conhecimento que adquirimos por observá-las, por mudá-las e por transformá-las, consiste, principalmente, na conservação do corpo [...] quanto mais o corpo é capaz, de variadas maneiras, de ser afetado pelos corpos exteriores e de afetá-los, tanto mais a mente é capaz de pensar. (EIVCap27).

Com isso, podemos dizer que a imaginação, em si mesma, não é um problema no sistema spinozano, mas, sim, a privação de conhecimento ou a ignorância, porque enfraquece a potência humana e é a causa da servidão.

3.2 A imaginação, os afetos passivos (paixões) e o *conatus*

Como a imaginação elabora um afeto passivo? Qual é a relação entre a imaginação, os afetos passivos e o conatus? Podemos começar pela primeira pergunta: *Como a imaginação elabora um afeto passivo?* É à medida que a mente é determinada, exteriormente, a perceber as afecções do corpo humano e dos corpos exteriores e gera as ideias de afecções (ideias inadequadas) e disso ela imagina, conseqüentemente, elabora um afeto passivo.

Sabendo como a imaginação elabora um afeto passivo, surge a segunda pergunta: *Qual é a relação entre a imaginação, os afetos passivos e o conatus?* É evidente que o *conatus* é a própria essência humana (EIIIP7), portanto, não faltará *conatus*, essência ou perfeição, obviamente, haverá uma variação de aumento ou diminuição do *conatus*. O *conatus*, ou seja, a nossa força interna de perseverar, na existência e no nosso ser, é diminuído com a tristeza e aumentado com a alegria. Daí, que o *conatus* afirmará o nosso ser e a nossa existência, de forma mais potente ou menos potente, por causa da alegria ou da tristeza com que estamos sendo afligidos no momento. Nesse ponto de vista, a mente, à medida em que seu corpo afeta e é afetado e surgem as imagens e as ideias delas que podem ser entendidas como ideias imaginativas ou inadequadas, produz paixões tristes ou alegres. Se a paixão for triste, a mente se esforçará para imaginar uma paixão alegre que aumente a sua potência ou seu *conatus*. Caso a paixão seja alegre, a mente se esforçará para conservar o aumento de seu *conatus*. Portanto,

independentemente da paixão ser alegre ou triste, a mente utiliza a sua força interna (*conatus*), confrontando a força das causas exteriores, para continuar perseverando em seu ser e na sua existência. É dessa forma que a imaginação, os afetos passivos e o *conatus* se relacionam. Considerando tudo isso que foi dito, resta-nos entender como isso ocorre na prática.

Como a imaginação é um conhecimento inadequado, o apetite (o mesmo que o *conatus*, como vimos) também é inadequado ou passivo. É isso que Spinoza mostra ao dizer que os homens têm consciência de seus apetites, porém “[...] desconhecem as causas pelas quais são determinados a apetecer algo” (EIVPref), isto é, desconhecem as causas pelas quais ele se esforça (*conatus*) para perseverar na existência. Ou seja, “as coisas que ele [o homem] acredita conduzirem à alegria ou à tristeza, esforçando-se, por isso [...] para realizá-las ou para afastá-las, não passam, muitas vezes, de imaginárias” (EIIIP51S). Portanto, o que julgamos como bom ou mau, através da imaginação, ou seja, por meio das nossas afecções e dos nossos afetos (EIIIP39S), posto que, “[...] cada um julga as coisas de acordo com a disposição de seu cérebro, ou melhor, toma as afecções de sua imaginação pelas próprias coisas” (EIApen), não é, efetivamente, útil para nós, porque surgem de ideias confusas.

Qual é a consequência disso? Será que o homem tem que passar da imaginação para os outros gêneros de conhecimento, urgentemente, porque ele corre o risco de morrer? O *conatus* se dá, em vão, na imaginação? Como podemos passar desse nível inadequado para o adequado de concepção de nós, de Deus e do mundo? Essas e outras questões vão surgindo dentro desse contexto da passividade e da atividade afetiva, em Spinoza, e conforme acelerarmos no nosso trabalho, elas serão respondidas.

Mas, podemos perceber que o *conatus*, na imaginação, não pode ser em vão. Pois, por meio do *conatus*, perseveramos no nosso ser e na nossa existência, de forma indestrutível e indefinida, pois: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido” (EIIIP8). Porém, até que haja uma causa exterior mais forte e contrária que o destrua.

A mente, enquanto imagina e tem ideias inadequadas, além de afetos, paixões, esforça-se para perseverar no seu ser, é certo que de forma menos potente do que nos outros gêneros de conhecimento. Naturalmente, a mente direciona o seu *conatus* para imaginar o aumento de potência de seu corpo, ou seja, à medida que “[...] esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo” (EIIIP12) e, conseqüentemente, a sua potência de pensar. E, aqui, para não passar despercebido, afirmamos que a mente se esforça para imaginar, apenas, uma paixão alegre e não uma paixão triste, isso porque a mente só afirma a sua potência e, por conseguinte, a do corpo.

A mente esforça-se por imaginar apenas aquilo que põe sua própria potência de agir. Demonstração. O esforço ou a potência da mente é a sua própria essência (pela prop. 7). A essência da mente, entretanto, afirma (como é, por si mesmo, sabido) apenas aquilo que a mente é e pode, e não o que não é, nem pode. Consequentemente, ela se esforça por imaginar apenas o que afirma ou põe sua própria potência de agir. (EIIIP54-EIIP54Dem).

Quando a mente imagina aquilo que diminui a potência do corpo e a dela, ela se esforça para recordar-se de coisas que excluem a existência destas as quais diminuem a potência de ambos (EIIIP13). Aqui, é importante notar que a memória opera junto com a imaginação, trazendo, à mente, as recordações de coisas alegres que aumentarão a potência da mente e do corpo. Não poderia ser o intelecto, e, sim, a memória que opera no primeiro gênero de conhecimento.

Com efeito, pelo fato de o corpo constituir a essência da mente (EIIIP13) e, por isso, tanto as ideias inadequadas quanto as adequadas formam a essência dela (EIIIP9Dem) e, por sua vez, sendo o *conatus* a sua essência atual (EIIIP7), implica que “a essência da mente consiste [...] em afirmar a existência atual de seu corpo” (EIIIDef.geraldosafetos). Com isso, podemos dizer que a imaginação é positiva, no sentido de que ela afirma a existência do corpo, isto é, trata-se da “[...] imaginação como positividade, como ‘afirmação’ da existência presente de uma coisa singular” (RAMOND, 2010, p. 65). A mente não nega a existência do corpo, uma vez que o *conatus* é sempre uma afirmação da existência humana. Dessa maneira, a destruição ou a morte do corpo só pode ter uma causa exterior e não interior (EIIIP4).

Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior. Demonstração. Esta proposição é evidente por si mesma. Pois a definição de uma coisa qualquer afirma a sua essência; ela não a nega. Ou seja, ela põe a sua essência; ela não a retira. Assim, à medida que consideramos apenas a própria coisa e não as causas exteriores, não poderemos encontrar nela nada que possa destruí-la. (EIIIP4Dem).

De acordo com isso, podemos inferir que: quer enquanto imaginamos e temos afetos, paixões e ideias inadequadas, ou seja, enquanto estamos na passividade; quer enquanto somos conduzidos pela razão ou intuição e temos afetos, ações e ideias adequadas, isto é, enquanto estamos na atividade, o *conatus* atua como uma resistência contra as causas exteriores, mas não se trata apenas disso, pois, em função do *conatus* ser a nossa essência, devemos entender que ele:

[...] implica alguma coisa mais que a conservação do mesmo estado, pois ele não se resume nem a uma simples resistência nem à reprodução dos efeitos existentes, mas consiste em exprimir toda a potência da coisa e em afirmar o quanto possível todas as propriedades contidas em sua essência. (JAQUET, 2011, p. 95-96).

Quanto mais o homem estiver determinado, apenas, pela ordem comum da natureza, isto é, como sabemos, pelos encontros fortuitos, ele terá cada vez mais ideias inadequadas e afetos passivos, podendo ficar privado do conhecimento das coisas, essa privação causa a sua servidão extrema. Nesse sentido, conceber as coisas, por meio da imaginação ou das ideias inadequadas, traz incerteza⁴⁹. É por isso que Spinoza traça um caminho a ser percorrido que está descrito nas cinco partes da *Ética*: primeiro, devemos conhecer a Deus, que é a própria natureza; segundo, o corpo humano e a mente; terceiro, os afetos; quarto, a força das causas exteriores, isso implica que devemos conhecer a nossa potência e impotência diante da face da fortuna; e quinto, a liberdade humana e a beatitude (felicidade).

Contudo, o primeiro gênero de conhecimento é o nosso berço, podemos chamá-lo assim. Conforme Spinoza, não nascemos conduzidos pela razão ou intuição. O mundo inadequado é o lugar das nossas experiências afetivas mais conflitantes, onde ocorrem as inimizades, as inconstâncias, as diferenças, as ilusões, as superstições, os amores, as dores, as influências, etc., ou seja, instabilidades de ânimo em geral. E, os conflitos estão ligados ao homem em sua relação consigo mesmo ou com os outros.

É só no primeiro gênero de conhecimento que podem surgir muitas desavenças entre os homens, pelo motivo deles serem contrários uns aos outros, pois, “À medida que os homens estão submetidos às paixões, não se pode dizer que concordem em natureza” (EIVP32). Com efeito, os homens se diferenciam entre si, conforme os seus afetos, pois cada um se afeta, no mundo, de maneira diferente, ou seja, “Um afeto qualquer de um indivíduo discrepa do afeto de um outro tanto quanto a essência de um difere da essência do outro” (EIIP57). Nesse sentido, “Homens diferentes podem ser afetados diferentemente por um só e mesmo objeto, e um só e

⁴⁹ Vale salientar que, para Spinoza, não duvidar das coisas não é o mesmo que ter certeza sobre elas (EIIP49S). Na imaginação podemos duvidar e não duvidar das coisas, e mesmo sem duvidar não quer dizer que temos certeza, pois só temos a certeza de alguma coisa, na razão ou na intuição. Com efeito, na imaginação, os afetos paixões têm uma relação com a dúvida, por exemplo, a esperança e o medo surgem de uma imagem que a consideramos como duvidosa (EIIP18S2); já “Se, desses afetos, excluimos 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 tínhamos ou de uma coisa que esperávamos” (EIIP18S2). E essas concepções que acabamos de ler a respeito de duvidar ou não duvidar de algo, são apenas imaginárias e não tem ligação com a certeza.

mesmo homem pode, em momentos diferentes, ser afetado diferentemente por um só e mesmo objeto” (EIIIP51).

Como também, aqui, o homem apenas reage aos estímulos exteriores que o rodeiam. Isso implica, por exemplo, que a mente ao imaginar que uma coisa tem algo de semelhante à outra, na qual ela está habituada a ser afetada de alegria ou tristeza, em função dessa associação que ela faz, o homem será afetado pelo mesmo afeto de alegria ou tristeza para com essa coisa e, dessa maneira, ele pode amar ou odiar essa coisa (EIIIP16). Isso se explica porque a imaginação também gera afetos, acidentalmente, assim: “Qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de alegria, de tristeza ou de desejo” (EIIIP15). Nesse caso, a causa de um afeto não é eficiente, isto é, não é uma causa por si, pois a mente associa uma imagem à outra que costuma afetá-la de alegria ou de tristeza, e disso ocorre a causa, por acidente, de um desses afetos. Por exemplo, quando imagino que uma pessoa é amiga do meu inimigo, ela me afeta de tristeza, porque sou, habitualmente, afetada de tristeza pelo meu inimigo. Bem como, quando imagino que uma pessoa é amiga da minha amiga, ela me afeta de alegria, pois sou afetada, frequentemente, de alegria pela minha amiga.

Além disso, ocorrem muitas flutuações de ânimo, isto é, “o estado da mente que provém de dois afetos contrários” (EIIIP17S) que, quando imaginamos ora um afeto, ora outro, consideramos estes como contingentes. A flutuação de ânimo, sendo um conflito entre afetos contrários, faz com que fiquemos indecisos, pois, para Spinoza, a flutuação de ânimo e a dúvida só se diferenciariam por uma questão de grau (EIIIP17S)⁵⁰. Por sua vez, a flutuação de ânimo acontece dessa maneira:

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. (EIIIP17).

Para exemplificar uma flutuação de ânimo, podemos observar o ciúme, que Spinoza diz ser uma flutuação de ânimo que provém do ódio e do amor, além de vir acompanhado da inveja, a qual o ciumento tem do outro que está próximo de sua amada, ora, o ciumento sente amor e ódio pelo objeto amado (EIIIP35S). A inveja também é uma flutuação de ânimo, composta por

⁵⁰ Ver a nota 51 deste segundo capítulo, sobre o que Spinoza diz a respeito da dúvida e da certeza, pois *não duvidar não é sinônimo de certeza*, de modo que, podemos não ter dúvida e achar que estamos certos, enquanto na realidade isso é um engano, pois, é só no segundo e terceiro gênero de conhecimentos que temos a certeza das coisas. E a flutuação de ânimo e a dúvida são do primeiro gênero de conhecimento.

tristeza e alegria, isto é, se o invejoso vê o objeto de ódio triste, ele se alegra, se ele vê o objeto de ódio alegre, ele se entristece, pois, essa alegria e essa tristeza, do invejoso, não ocorrem sem flutuação de ânimo. Cada vez que imaginamos um objeto que nos afeta de alegria e ao mesmo tempo de tristeza, padecemos de uma flutuação de ânimo, como explicamos acima.

Vimos no tópico (2.2.2 Os afetos na EIII), do primeiro capítulo, que todos os afetos derivam da alegria, da tristeza e do desejo. Por exemplo: da alegria surge o amor, da tristeza surge o ódio, etc. Então, sabendo que a mente se esforça para imaginar aquilo que aumenta a sua potência ou para excluir aquilo que diminui a mesma, isso significa que ela imagina coisas alegres e coisas que ela ama. Conseqüentemente, quando a mente imagina que aquilo que ela ama é “destruído se entristecerá; se, por outro lado, imagina que aquilo que ama é conservado, se alegrará” (EIIIP19). Isso porque “a imaginação é estimulada por aquilo que põe a existência da coisa e, inversamente, é refreada por aquilo que a exclui” (EIIIP19Dem).

Também a proposição 23, da EIII, mostra que, se imaginamos que aquilo o qual odiamos é afetado de alegria, entristecemos-nos, e se imaginamos que aquilo o qual odiamos é afetado de tristeza, alegramo-nos, ou seja, somos afetados, contrariamente, ao objeto que odiamos porque a mente se esforça para afirmar aquilo que aumenta a sua potência e para excluir aquilo que diminui a mesma. É interessante notar, aqui, que: essa alegria e essa tristeza surgem, em nós, com flutuações de ânimo, haja vista que, “se imaginamos que alguém semelhante a nós é afetado de algum afeto, essa imaginação exprimirá uma afecção de nosso corpo semelhante àquele afeto” (EIIIP27Dem). Esse alguém, que imaginamos semelhante a nós, mencionado nessa citação, deve ser alguém que não nos tenha causado nenhum afeto. Nesse sentido, se imaginamos alguém que não tenha nos causado nenhum tipo de afeto antes, triste, entristecemos-nos, e se imaginamos ele, alegre, alegramo-nos. Aqui, fica evidente que há flutuação de ânimo quando, por exemplo, alguém que odiamos é afetado de tristeza e sentimos alegria, e quando ele é afetado de alegria e sentimos tristeza, como a proposição 23, da EIII, mostra-nos. Mas, se fosse alguém que, por exemplo, não nos causou ódio e ficasse triste, ficaríamos igualmente tristes e, se ele ficasse alegre, ficaríamos, do mesmo modo, alegres e, nessas condições, não haveria flutuação de ânimo.

Se o homem é afetado por um afeto semelhante ao de alguém que ele considera semelhante a si e que não o tenha afetado antes por nenhum afeto, Spinoza diz que: se essa imitação dos afetos provém de um afeto triste, surge a comisseração⁵¹, se se origina de um desejo,

⁵¹ “A comisseração é uma tristeza acompanhada da ideia de um mal que atingiu um outro que imaginamos ser nosso semelhante”. (EIIIDef.dosafetos18).

surge a emulação⁵². Porém, a comisseração pode ser causada tanto por uma coisa, pela qual sentimos amor, quanto por uma coisa pela qual não sentimos nenhum afeto (EIIIP22S).

Se observarmos as proposições 12, 13 e 16 a 28, da EIII, relacionadas à imaginação e aos afetos passivos, veremos que, evidentemente, elas têm uma conexão com o *conatus*. Isso significa que, conforme a mente se esforça por imaginar paixões alegres ou para deixar de imaginar paixões tristes, ela tem como parâmetro o princípio de afirmação de sua potência, isto é, o seu *conatus*. Em suma, isso significa que “as afecções e afetos, exprimindo nosso *conatus*, obedecem à lei natural que rege o esforço de preservação na existência” (CHAUÍ, 2005, p. 59).

Vale salientar que, como as causas das paixões provêm da imaginação, considerando a maneira como nos relacionamos com as coisas exteriores, as imagens são “as maneiras pelas quais o corpo humano é afetado pelas causas exteriores e está inclinado a fazer isto ou aquilo” (EIIIP32S), as proposições referentes à imaginação e aos afetos, na EIII, descrevem as causas de muitas paixões e flutuações de ânimo que serão definidas pelos seus nomes, após essas mesmas proposições, na seção: *Definições dos Afetos*, na EIII⁵³.

Em relação às proposições, que enunciam as causas das paixões, na EIII, é interessante notar que a ambição é um afeto que desempenha um papel importante na teoria dos afetos spinozana. Ela nada mais é que “o desejo imoderado de glória” (EIIIDef.dosafetos44) e a glória “é uma alegria acompanhada da ideia de alguma ação nossa que imaginamos ser elogiada pelos outros” (EIIIDef.dosafetos30). É a partir da proposição 29, da EIII, que Spinoza começa a falar da ambição. Nessa proposição, é dito que o homem pode se esforçar para fazer alguma coisa ou deixar de fazê-la, levando em consideração se os homens veem isso com alegria ou tristeza. Mas, segundo Spinoza, os homens os quais o ambicioso imagina, referidos nessa proposição e nas outras também, são aqueles que não o provocaram nenhum afeto. Isso implica que, nessas condições, surge a ambição, mas também nada impede que ela surja da imaginação que o ambicioso tem de alguém que nos tenha causado algum afeto.

Existem vários afetos em conexão com a ambição. Por exemplo: aqueles afetos que são acompanhados da ideia de uma coisa interior como causa, isto é, quando consideramos que eles são causados por nós mesmos. Como, por exemplo, a própria glória, que é uma alegria acompanhada da ideia “[...] de uma causa interior, e vergonha à tristeza que lhe é contrária, quer dizer, quando a alegria ou a tristeza provém do fato de o homem se julgar, respectivamente, louvado ou reprovado” (EIIIP30S). Há também a satisfação consigo mesmo “[...] que surge

⁵² “A emulação é o desejo de uma coisa que se produz em nós por imaginarmos que outros têm o mesmo desejo”. (EIIIDef.dosafetos33).

⁵³ Cf. a nossa observação com a seção indicada na *Ética*.

porque o homem considera a si próprio e a sua potência de agir” (EIIIDef.dosafetos25). E, ao contrário, há o arrependimento que é “uma tristeza acompanhada da ideia de uma ação que acreditamos ter praticado por uma livre decisão da mente” (EIIIDef.dosafetos27). Enfim, a nossa intenção não é listar todos os afetos em conexão com a ambição, pois, com efeito, Spinoza dirá na EVP4S que o apetite, isto é, o desejo ou o *conatus* referido à mente e ao corpo, simultaneamente, enquanto é uma paixão (passivo), ou seja, enquanto é concebido na imaginação, é chamado de ambição e, ao contrário, enquanto esse apetite ou desejo ou o *conatus* é uma ação (ativo), é chamado de piedade⁵⁴. Nas palavras de Spinoza, lemos:

[...] deve-se observar, sobretudo, que é em função de um só e mesmo apetite que se diz que o homem age ou que ele padece. Por exemplo, demonstramos que a natureza humana está constituída de tal maneira que cada um deseja que os outros vivam segundo a inclinação que lhe é própria (veja-se o escol. da prop. 31 da P. 3). E que esse apetite, num homem que não se conduz pela razão, é uma paixão que se chama ambição, a qual não difere muito da soberba; e que, em troca, num homem que vive segundo o ditame da razão, é uma ação ou uma virtude que se chama piedade. (EVP4S).

É interessante observar que a ambição retoma a nossa questão sobre o *conatus*, enquanto imaginamos, porque temos, agora, uma visão mais ampla de como o homem se conduz na imaginação. Segue-se que: a “ambição é um desejo que intensifica e reforça todos os afetos” (EIIIDef.dosafetos44Expl) (por se tratar da imaginação, os afetos aos quais Spinoza se refere, nessa citação, aqui, são as paixões), segundo o holandês, é por isso que a ambição, dificilmente, é superada⁵⁵. Nesse sentido, podemos entender que o homem, conduzido pela imaginação, esforça-se para perseverar no seu ser e na sua existência, sem levar em consideração a sua utilidade como um todo. Sobretudo, porque a ambição, além de reforçar qualquer paixão nossa, pode ocasionar muitas discórdias entre os homens, uma vez que, na imaginação, os homens se diferenciam entre si, assim como os afetos diferem de outros afetos e como a ambição é um desejo de que outros vivam conforme a nossa própria inclinação, que amem o que nós amamos e que odeiem o que nós odiamos (EIIIP31), isso acarreta muitas discórdias e mais ódio entre os homens⁵⁶.

⁵⁴ O “desejo de fazer o bem, que surge por vivermos sob a condução da razão, chamo de piedade” (EIVP37S1).

⁵⁵ Quanto as questões sobre a força de um afeto e da potência da mente para superá-lo ou moderá-lo, iremos discutilas no nosso terceiro capítulo.

⁵⁶ Cf. (EIIIP31S): “Esse esforço por fazer com que todos aprovelem o que se ama ou se odeia é, na verdade, a ambição [...] Vemos, assim, que, cada um, por natureza, deseja que os outros vivam de acordo com a inclinação que lhe é própria. Como é isso que todos desejam, constituindo-se, assim, em obstáculos recíprocos, e como todos querem ser louvados ou amados por todos, acabam todos por se odiar mutuamente”.

3.3 O segundo e o terceiro gêneros de conhecimento (razão e intuição)

O que é a razão? De acordo com a EIIP40S2, a razão é o *segundo gênero de conhecimento* em que tudo é adequado, pois a razão tem como fundamento “as noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas” (EIIP40S2). Sabemos que as ideias adequadas são aquelas claras e distintas. A mente tem uma ideia adequada “quando está interiormente determinada, por considerar muitas coisas ao mesmo tempo, a compreender suas concordâncias, diferenças e oposições” (EIIP29S). E o que são as noções comuns (*notioni communis*)? Uma noção comum diz respeito ao conhecimento das leis necessárias “[...] que existe igualmente na parte e no todo” (EIIP37). Que, por sua vez, são também noções gerais e universais, porém “diferem dos transcendentais e dos universais que constituem ideias próprias do primeiro gênero de conhecimento, porque estas, como se viu, são de sua natureza inadequada [...]” (TEIXEIRA, 2001, pp. 165-166), portanto, ao contrário das noções comuns que são adequadas, claras e distintas⁵⁷.

Podemos entender que a mente concebe as noções comuns ao identificar as propriedades comuns das coisas, como Spinoza explica, na demonstração do lema 2, após a proposição 13 da EII, “todos os corpos estão em concordância por envolverem [...] o conceito de um só e mesmo atributo e, além disso, por poderem mover-se ora lentamente, ora rapidamente e, de maneira mais geral, por poderem ora se mover, ora estar em repouso” (EIIP13Lema2Dem). Nessa citação, podemos identificar duas noções comuns, a saber: o atributo extensão, que é comum a todos os corpos; o movimento e o repouso, isso porque existem na parte e no todo (EIIP37). Assim, as mentes têm em comum, com as outras mentes, o atributo pensamento e as ideias.

Conduzido pela razão, o homem compreende que tudo é necessário, uma vez que “é da natureza da razão considerar as coisas não como contingentes, mas como necessárias” (EIIP44), e, nessa medida, a razão reconhece que os efeitos têm causas determinadas. O conhecimento do que é necessário e verdadeiro. Dessa maneira, tudo é adequado em Deus e o inadequado existe apenas na mente singular de alguém, como vimos (3.1 O primeiro gênero de conhecimento: imaginação). Com efeito, “essa necessidade das coisas é a própria necessidade da natureza eterna de Deus” (EIIP44Dem). Em vista disso, a razão percebe as coisas sob uma

⁵⁷ “Aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo, não podem ser concebidos senão adequadamente.” (EIIP38).

certa perspectiva de eternidade (*sub species aeternitatis* (EIP44C2). Enquanto o tempo só é concebido pela imaginação, como vimos (3.1 O primeiro gênero de conhecimento: imaginação). A eternidade é atemporal e é concebida, portanto, pela razão ou intuição. Dessa maneira, as noções comuns “devem ser concebidas sem qualquer relação com o tempo, mas sob uma certa perspectiva de eternidade” (EIP44C2Dem).

Conforme Deleuze (2009), a razão diz respeito à compreensão das relações de composição e decomposição no *occursos* (encontros entre os corpos). Isso porque, por meio da razão, o homem compreende que tudo é necessário, ou seja, que todo efeito tem a sua causa, pois “De uma causa dada e determinada segue-se necessariamente um efeito; e, inversamente, se não existe nenhuma causa determinada, é impossível que se siga um efeito” (EIA3). Nesse sentido, o homem identifica uma relação de composição quando um corpo qualquer concorda com a sua natureza. Por exemplo, a água potável, se ele a ingerir, compõe-se com ela, e, por isso, a água potável é boa para ele. Em contrapartida, o homem identifica uma decomposição quando um corpo qualquer discorda da sua natureza. Por exemplo: se ele ingerir o arsênico, decompõe-se com ele e, dessa maneira, o arsênico é mau para ele. Isso nada mais é, em termos spinozanos, que identificar, através da razão, a causa adequada das coisas ou mesmo: as propriedades ou noções comuns delas. Isto é, segundo Deleuze, (2009, p. 50): “uma ideia noção não concerne mais ao efeito de um outro sobre o meu, é uma ideia que concerne e que tem por objeto a conveniência e a desconveniência das relações características entre dois corpos”.

Nesse sentido, a razão é um conhecimento certo, pois é só a partir dela que temos a certeza das coisas, ou seja, “o conhecimento de segundo e de terceiro gênero, e não o de primeiro, nos ensina a distinguir o verdadeiro do falso” (EIP42). Portanto, através da razão e da intuição, formamos as ideias adequadas e verdadeiras, isto é, o conhecimento das coisas, tais como elas são em si mesmas (EIP44Dem).

A razão tem o conhecimento verdadeiro das noções de bem e de mal. É por isso que Spinoza diz que, “Quem tem uma ideia verdadeira sabe, ao mesmo tempo, que tem uma ideia verdadeira, e não pode duvidar da verdade da coisa” (EIP43). Ou seja, o homem compreende que compreende, em outras palavras, ele sabe que sabe do conhecimento verdadeiro das coisas.

Todavia, os fundamentos da razão, que são as noções comuns, não explicam a essência de uma coisa singular (EIP37). Por que as noções comuns não explicam a essência de uma coisa singular? Segundo Spinoza, é porque, se uma noção comum explicasse a essência de uma coisa singular, ela não seria mais uma noção comum, pois ela dependeria dessa coisa singular para existir (EIP37Dem), haja vista que a definição de essência é a mesma que de existência, ou seja, “aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa” (EIIDef2).

Portanto, não se pode concluir nada da essência de uma coisa singular, através de uma noção comum.

E, como podemos compreender a essência de uma coisa singular? Spinoza explica que é através da intuição, ciência intuitiva ou *terceiro gênero de conhecimento* (EIP40S2). Mas, *O que é a intuição?* Trata-se do conhecimento que “[...] parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas.”(EIP40S2). Isto é, “a ciência intuitiva é exatamente a percepção humana da inteligibilidade da substância em nós” (MATHIAS, 2014, P. 29).

Quando explicamos (capítulo I) que as ideias da mente e as de Deus são uma só, isso, segundo Spinoza: quer enquanto Deus constitui a essência da mente humana e a mente concebe ideias adequadas; quer enquanto constitui a ideia da mente e de outras coisas, ao mesmo tempo, e a mente concebe ideias inadequadas; entendemos que quando a mente concebe uma ideia adequada, por meio da intuição, ela compreende que as suas ideias são as de Deus e sabe que Deus constitui a sua essência. E, com isso, o homem pode intuir através dos atributos pensamento e extensão.

a essência de nossa mente consiste exclusivamente naquele conhecimento cujo princípio e fundamento é Deus [...], torna-se claro para nós de que maneira e sob qual condição a nossa mente se segue, tanto no que toca à essência quanto no que toca à existência, da natureza divina, e depende continuamente de Deus. Pensei que valia pena fazer, aqui, essa observação, para mostrar, com esse exemplo, o quão forte é o conhecimento das coisas singulares que chamei de intuitivo ou de terceiro gênero [...] e o quanto ele é superior ao conhecimento universal, que eu disse ser do segundo gênero. Pois, embora, na primeira parte, tivesse demonstrado, de uma maneira geral, que tudo (e, conseqüentemente, também a mente humana) depende de Deus, tanto no que toca à essência, quanto no que toca à existência, aquela demonstração, ainda que legítima e sem risco de dúvida, não afeta, entretanto, a nossa mente da mesma maneira que a demonstração que deduz exatamente o mesmo da própria essência de uma coisa singular que dizemos depender de Deus. (EVP36S).

Dessa forma, a intuição é a capacidade humana de compreender a sua própria essência (*conatus*) e a essência de uma outra coisa singular. Saber o que é a nossa essência, é compreender que ela é concebida por Deus e mantida por Ele, pois Deus é a causa tanto de nossa essência quanto de nossa existência. Conhecer a essência de outra coisa singular é compreender que ela parte do mesmo princípio, do qual a nossa essência parte, isto é, de Deus, pois tudo está em Deus e não há nada fora Dele, bem como, Deus é a causa da essência e da existência de tudo que existe. É dessa maneira que a intuição está relacionada à ontologia

spinozana. Isso também quer dizer que ela é um conhecimento dedutivo, de Deus, às coisas singulares e das coisas singulares a Deus⁵⁸.

Embora Spinoza tenha dado poucos exemplos do que seria a intuição, com efeito ele tratou dela na parte V da *Ética*:

O terceiro gênero de conhecimento procede da ideia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas [...] E quanto mais compreendemos as coisas dessa maneira, tanto mais [...] compreendemos a Deus. E, por isso [...], a virtude suprema da mente, isto é [...], sua potência ou natureza, ou seja [...] seu esforço supremo consiste em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento. (EVP25Dem).

Por sua vez, a intuição é de suma importância no *occursos*, pois se a essência, potência ou o *conatus* sofre variação, ou seja, aumenta ou diminui, assim: “o conhecimento do terceiro gênero é o conhecimento que este grau de potência toma de si mesmo e toma de outros graus de potência” (DELEUZE, 2009, p. 249).

O terceiro gênero de conhecimento parece-nos muito distante, porém ele está mais próximo do que podemos pensar, basta-nos fazer a reflexão, por meio da razão, para enxergarmos a totalidade perfeita que é Deus e, com isso, conceber as coisas por meio da intuição. No entanto, como diz o próprio Spinoza, esse caminho não é fácil, mas podemos alcançá-lo.

3.4 A razão, a intuição, os afetos ativos (ações) e o *conatus*

Como a razão elabora um afeto ativo? Como a intuição elabora um afeto ativo? Qual é a relação entre a razão, os afetos ativos e o conatus? Qual é a relação entre a intuição, os afetos ativos e o conatus? Para isso, pretendemos respondê-las, esporadicamente, da maneira que segue.

A razão e a intuição elaboram um afeto ativo por meio da concepção das ideias adequadas. Spinoza começa a discorrer sobre os afetos ativos a partir da (EIIIP58), afirmando

⁵⁸ Jayme Mathias Netto em sua dissertação *A Imaginação no Terceiro Gênero de Conhecimento em Spinoza* (2014), a respeito desse assunto afirma que, “[...] ao compreendermos todas as coisas intuitivamente, ou seja, enquanto efeito intrínseco dos atributos de Deus, passamos também a compreender as coisas singulares em sua essência, ou mais precisamente, também enquanto efeitos mentais e corporais dos atributos pensamento e extensão. E agimos porque ao formularmos tal ideia, o intelecto de Deus expressa-se por meio da natureza de nossa mente e do nosso corpo”. (MATHIAS, op. cit., p.32).

que, além de haver desejos e alegrias passivos, existem também desejos e alegrias ativos e que, portanto, não existem tristezas ativas, somente passivas (EIIIP59).

A alegria ativa, que se refere à razão ou à intuição, surge de uma ideia adequada, mais precisamente, “quando a mente concebe a si própria e à sua potência de agir” (EIIIP58Dem). Trata-se da satisfação de ânimo, cuja definição é “uma alegria que surge porque o homem considera a si próprio e a sua potência de agir.” (EIIIDefdosafetos25).

Porém, vale salientar que a satisfação de ânimo pode ser passiva quando ela surge de uma ideia inadequada:

Quando a mente considera a si própria e sua potência de agir, ela se alegra, alegrando-se tanto mais quanto mais distintamente imagina a si própria e a sua potência de agir. ela não surge em nós de uma consideração verdadeira, uma vez que a mente tem ideias inadequadas na passividade. (EIIIP53).

E a satisfação de ânimo é ativa à medida que surge de uma ideia adequada: “A satisfação consigo mesmo pode surgir da razão [...]” (EIVP52). Conseqüentemente, o desejo que surge, junto com essa alegria, é ativo. Vale salientar que a satisfação de ânimo que surge da intuição é a maior que existe, pois vem acompanhada da ideia de Deus como causa (EVP32).

No conhecimento intuitivo, a alegria e o desejo ativos surgem, em certo sentido, como na razão, a diferença é que, na intuição, a alegria surgida pela consideração de si mesmo, isto é, à medida que o homem conhece a si mesmo e os seus afetos clara e distintamente, vem acompanhada da ideia de Deus (EVP15). Ou seja, quando a mente, intuitivamente, consegue fazer com que a afecção do corpo que se refere a essa alegria ativa esteja ligada à ideia de Deus (EVP14) como sua causa. Assim, também o esforço (*conatus*) ou o desejo, que surge dessa alegria, é ativo.

No que concerne aos tipos de alegrias e desejos ativos, provindos da razão, Spinoza diz:

Remeto todas as ações que se seguem dos afetos que estão relacionados à mente à medida que ela compreende, à fortaleza, que divido em firmeza e generosidade. Por firmeza compreendo o desejo pelo qual cada um se esforça por conservar seu ser, pelo exclusivo ditame da razão. Por generosidade, por sua vez, compreendo o desejo pelo qual cada um se esforça, pelo exclusivo ditame da razão, por ajudar os outros homens e para unir-se a eles pela amizade. Remeto, assim, à firmeza aquelas ações que têm por objetivo a exclusiva vantagem do agente, e à generosidade aquelas que têm por objetivo também a vantagem de um outro. Assim, a temperança, a sobriedade, e a coragem diante do perigo, etc., são espécies de firmeza, enquanto a modéstia, a clemência, etc., são espécies de generosidade. (EIIIP59S).

Além dos afetos ativos, que são benéficos para o homem, temos que considerar ainda aqueles afetos que atendem a utilidade humana. Com efeito, no capítulo anterior, havíamos prometido falar a respeito das exceções, sobre aquilo que um afeto tem de bom ou mau, de acordo com o ponto de vista da razão, haja vista que esta possui as noções de bem e mal (útil ou inútil). Portanto, isso que os afetos tem de bom ou mau, não se refere ao nosso julgamento feito por ideias inadequadas, baseado nas nossas afecções, afetos e imaginação. Trata-se, portanto, do julgamento da razão, com base no princípio de atender a utilidade humana, em outras palavras, é sobre aquilo que favorece ou desfavorece a potência humana. E:

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 por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser. (EIVP18S).

Com efeito, Spinoza escreveu as regras seguras de vida da razão, são elas:

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 nos 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 à sua natureza. (EIVP18S). (Grifos nossos).

A conservação do corpo é, portanto, fundamental para Spinoza, pois um corpo conservado é uma mente conservada e um corpo apto a afetar e ser afetado, de inúmeras maneiras, tem uma mente apta a pensar muitas coisas. Dessa maneira, é útil ao homem aquilo que torna o corpo mais capaz de fazer isso e inútil aquilo que torna o corpo menos capaz disso (EIVP38). Conservar o corpo humano é também conservar a sua individualidade.

A individualidade e a essência do corpo são a mesma coisa, pois aquela é constituída por vários corpos que mantêm a natureza do corpo conservada (EIIP13A2Def), o que é o mesmo que: “As partes que compõem o corpo humano não pertencem à essência do próprio corpo senão enquanto transmitem entre si os seus movimentos segundo uma proporção definida” (EIIP24Dem). Com efeito,

[...] o que deve ser mantido na existência não é aquilo a que chamamos de indivíduo no senso comum (eu, você, etc.), mas sim a individualidade que corresponde a

essência, e que é comprometida pela passividade e tristeza referentes às influências externas (PEREIRA, 2008, *apud* RIBEIRO, 2013, p. 115).

Quanto a esse finalzinho da citação, a saber: “[...] *a essência, e que é comprometida pela passividade e tristeza referentes às influências externas*” (PEREIRA, 2008, *apud* RIBEIRO, op. cit., p. 115) (grifos nossos), ao nosso ver, devemos levar em consideração as exceções as quais se referem ao que tem de bom ou de mau nas paixões alegres e tristes, que veremos logo a seguir, pois, dessa forma, podemos conservar, da melhor maneira, a nossa essência.

É útil ao homem aquilo que conserva a proporção ou o equilíbrio (podemos chamar assim), de movimento e repouso de seu corpo, isto é, do todo e de suas partes, pois as exceções, das quais estamos tratando, estão de acordo com esse princípio. Trata-se, portanto, do princípio de proporção de movimento e repouso que as partes do corpo humano transmitem entre si (EIIP13Lema5). Pois:

É bom aquilo que faz com que se conserve a proporção entre movimento e repouso que as partes do corpo humano têm entre si; e, inversamente, é mau aquilo que faz com que as partes do corpo humano tenham, entre si, uma proporção diferente entre movimento e repouso (EIVP39).

Desse modo, em se tratando das paixões (afetos passivos), devemos entender que não é toda alegria que é boa para nós e não é toda tristeza que é má para nós, pois depende de elas concordarem com a nossa utilidade. Isso significa que: se as paixões conservam a capacidade do corpo de afetar e ser afetado, de inúmeras maneiras, ou seja, conservam-se a lei de proporção de movimento e repouso que as partes do corpo têm entre si ou se contribuem para a conservação da mesma, essas paixões serão boas para nós. Em contrapartida, se as paixões não conservam a lei de proporção de movimento e repouso, que as partes do corpo têm entre si, essas paixões serão más para nós.

Dessa forma, as exceções das alegrias passivas, que são contrárias à nossa natureza, segundo Spinoza, são as excitações excessivas as quais são alegrias que comprometem a mobilidade do corpo e, por isso, elas são más; já a exceção relacionada à tristeza, é, por exemplo: a dor, à medida que ela pode refrear uma alegria excessiva, ou seja, essa que está descrita acima e, por isso, a dor é boa. Para uma melhor assimilação desse assunto, vejamos a própria explicação de Spinoza:

A excitação pode ser excessiva e ser má; em troca, a dor - à medida que a excitação, ou seja, a alegria, for má - pode ser boa. *Demonstração.* A excitação é uma alegria que, enquanto referida ao corpo, consiste em que uma parte - ou algumas de suas partes - é mais afetada do que as outras [...] e a potência desse afeto pode ser tanta que supera as outras ações do corpo [...] e que esse afeto permaneça obstinadamente fixo a ele, impedindo, assim, que o corpo seja capaz de ser afetado de muitas outras maneiras. A excitação pode, portanto [...] ser má. Quanto à dor, que é, contrariamente, uma tristeza, considerada por si só, não pode ser boa [...]. Mas como sua força e expansão são definidas pela potência da causa exterior, considerada em comparação com a nossa [...], podemos, então, conceber infinitos graus e modos das forças desse afeto [...]. Podemos conceber, pois, uma dor tal que possa refrear a excitação para que essa não seja excessiva e fazer, dessa maneira [...] com que o corpo não se torne menos capaz. Ela será, portanto, dessa maneira, boa. (EIVP43Dem). (grifo nosso).

Vale salientar que Spinoza apresenta, com referência à lei de movimento e repouso, além da excitação e da dor, como vimos acima, o contentamento e a melancolia da seguinte maneira:

[...] chamo o afeto da alegria, quando está referido simultaneamente à mente e ao corpo, de excitação ou contentamento; o da tristeza, em troca, chamo de dor ou melancolia. Deve-se observar, entretanto, que a excitação e a dor estão referidos ao homem quando uma de suas partes é mais afetada do que as restantes; o contentamento e a melancolia, por outro lado, quando todas as suas partes são igualmente afetadas. (EIIIP11S).

Assim, a excitação pode ser má e a dor pode ser boa, em contrapartida, o contentamento é sempre bom e a melancolia é sempre má (EIVP42). Isso porque o parâmetro utilizado para determinar o que há de bom ou mau, nesses afetos, é o princípio de conservação da proporção de movimento e repouso que as partes do corpo têm entre si. Pois, por sua vez, “O desejo que surge de uma alegria ou de uma tristeza que está relacionada a uma só parte do corpo, ou a várias, mas não a todas, não leva em consideração a utilidade do homem como um todo” (EIVP60). Nesse caso, o desejo que surge da excitação e da dor, respectivamente, aumenta e diminui, parcialmente, a nossa potência, ou seja, o desejo que surge desses afetos não leva em consideração a utilidade humana como um todo. E o desejo que surge da excitação pode ser prejudicial a nós, à medida que essa excitação for excessiva; já o desejo que surge da dor, pode ser bom para nós, à medida que refreia uma excitação excessiva. E, por fim, o contentamento aumenta, inteiramente, a nossa potência, portanto, ele é sempre bom. Enquanto que a melancolia diminui, inteiramente, a nossa potência e, por isso, ela é sempre má.

Além disso, Spinoza ainda menciona outros exemplos sobre o que um afeto traz de bom ou de mau. A misericórdia, o arrependimento, a comiseração, a vergonha, a humildade, a esperança e o medo, por exemplo, apesar de serem de origem alegre ou triste, podem trazer,

contrariamente à sua origem, algo de bom ou de mau, com base no princípio de atender a utilidade humana⁵⁹.

Em suma, os afetos, que concordam com a nossa potência, desempenham um papel fundamental na ética spinozana, porque a mente, seja enquanto é imaginativa, racional ou intuitiva, embora, na intuição, ela tenha maior poder para refrear os afetos, não tem o poder absoluto, por isso, precisamos entender a partir desse ponto que, enquanto imaginamos, é preferível que sejamos tomados por esses afetos que ajudam a nossa potência do que por aqueles que não contribuem com ela, como: o ódio, a inveja, a melancolia, entre outros afetos os quais são, diretamente, maus e não são bons, nem, indiretamente. Enquanto somos guiados pela razão e essa tem limites para refrear os afetos, Spinoza diz que:

[...] o melhor que podemos fazer, enquanto não temos um conhecimento perfeito de nossos afetos é [...] conceber um princípio correto de viver, ou seja, regras seguras de vida, confiá-las à memória, e aplicá-las continuamente aos casos particulares que, com frequência, se apresentam na vida, para que nossa imaginação seja, assim, profundamente afetada por elas, de maneira que estejam sempre à nossa disposição. (EVP10S).

Tais regras de vida a que Spinoza se refere, nesse escólio, são as que estão de acordo com o princípio de atender a nossa utilidade, explicados por ele, na EIVP18S, como vimos. Bem como na EIVP46⁶⁰, ou seja, trata-se de tudo aquilo que é, efetivamente, útil para o homem.

⁵⁹ “Como os homens raramente vivem sob o ditame da razão, esses dois afetos, quer dizer, a humildade e o arrependimento, assim como a esperança e o medo, trazem mais vantagens que desvantagens. Portanto, se pecar for inevitável, é preferível que se peque por esse lado. Com efeito, se os homens de ânimo impotente fossem, todos, igualmente soberbos, se não se envergonhassem de nada, nem tivessem medo de coisa alguma, como poderiam ser unidos e estreitados por quaisquer vínculos? O vulgo, se não tem medo, é algo a ser temido. Não é de admirar, por isso, que os profetas, que visavam não a utilidade de uns poucos, mas a utilidade comum, tenham recomendado tanto a humildade, o arrependimento e a reverência. Na verdade, os que estão tomados desses afetos podem ser muito mais facilmente conduzidos que os demais a viver, finalmente, sob a condução da razão, isto é, a serem livres e a desfrutarem de uma vida de beatitude” (EIVP54S). E “Acrescento apenas que, como a comiseração, assim também a vergonha, embora não seja uma virtude, é, entretanto, boa, à medida que indica que o homem que se ruboriza por vergonha está imbuído de um desejo de viver lealmente, tal como a dor, que se diz boa à medida que indica que a parte lesada não está, ainda, corrompida. Por isso, embora o homem que sente vergonha de algo que fez esteja, realmente, triste, ele é, entretanto, mais perfeito que o desavergonhado, que não tem nenhum desejo de viver lealmente” (EIVP58S). Também “É preciso, entretanto, registrar, aqui, a diferença que existe entre vergonha e pudor. Pois a vergonha é uma tristeza que se segue a um fato de que se sente vergonha, enquanto o pudor é o medo ou temor da vergonha, medo ou temor que impede um homem de fazer algo desonesto”. (EIIIDef.dosafetos31Expl). Cf. na seção *Definição dos Afetos* da parte três da *Ética* as definições dos afetos mencionados nesse parágrafo.

⁶⁰ Dentre as regras de vida que Spinoza dita, de acordo com a razão, uma delas é retribuir com amor ou generosidade o ódio ou a ofensa de outro para consigo: “Quem vive sob a condução da razão se esforça, tanto quanto pode, por retribuir com amor ou generosidade, o ódio, a ira, o desprezo, etc. de um outro para com ele” (EIVP46).

E “nada é mais útil para o homem do que o próprio homem” (EIVP18S) que se conduz pela razão, pois, por isso mesmo, é útil ao homem aquilo que o conduz à utilidade comum, ou seja, a sociedade⁶¹. Nesse sentido, os afetos ativos como a firmeza e a generosidade aparecem, com suma importância, para que o homem consiga agir, firmemente, consigo mesmo e, generosamente, com os outros, diante de situações difíceis, com isso, não desestabilizando o seu ânimo. Em outras palavras, esses afetos ativos estão de acordo com a virtude humana e essa nada mais é que: “esse esforço por conservar o próprio ser e que a felicidade consiste em o homem poder conservá-lo” (EIVP18S).

Levando em consideração as conclusões, às quais chegamos, a respeito da relação entre a imaginação, os afetos passivos e o *conatus*, podemos dizer, a respeito da relação entre a razão, os afetos ativos e o *conatus*; entre a intuição, os afetos ativos e o *conatus*; que essas duas relações são mais seguras do que àquela, no sentido de que essas relações atendem, da melhor maneira, a utilidade humana.

Porém, devemos acrescentar que, na razão, apesar de o homem ter o conhecimento verdadeiro do bem e do mal, ou seja, mesmo que ele saiba o que é melhor para si, pode fazer, contudo, o pior. Se antes, na imaginação, ele julgava o que era bom ou mau, conforme os seus afetos e, por isso mesmo, não podia ter a certeza do que era realmente bom ou mau para si, pois, em algum momento, a imaginação podia lhe enganar, agora, mesmo sabendo o que é realmente bom para si, pode fazer, porém, aquilo que é pior, como isso é possível? Quando ele não tem o conhecimento total: de si mesmo, das coisas, de seus afetos e de Deus, isto é, quando não conhece por meio da intuição. Mas, na imaginação, isso é ainda pior, do ponto de vista da utilidade humana. E a razão, entretanto, pode nos levar ao terceiro gênero de conhecimento e esse é o melhor que podemos alcançar. Nesse sentido, ainda que “Tudo aquilo pelo qual, em virtude da razão, nós nos esforçamos, não é senão compreender; e a mente, à medida que utiliza a razão, não julga ser-lhe útil senão aquilo que a conduz ao compreender” (EIVP26), não é por meio da razão, tampouco é por meio da imaginação que atenderemos da melhor maneira a esse princípio que mantém a essência do corpo conservada, ou seja, a sua individualidade e, sim, por meio da intuição, a qual conhece a essência das coisas singulares.

⁶¹ “[...] 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 como que 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 lhes é útil, nada apeteem para si que não desejem também para os outros e são, por isso, justos, confiáveis e leais. (EIVP18S).

Mas, precisamos frisar que o processo liberador do homem é contínuo, pois nada muda o fato de sermos “[...] continuamente afetados por corpos exteriores” (EIIP47S), que ora ou outra nós os imaginamos e somos passivos ou impotentes. Logo, o homem não deixa de ser passivo ou impotente de uma maneira permanente. Em suma, não deixamos de imaginar, pois o nosso corpo produz imagens à medida que é afetado ou afeta os outros corpos e a nossa mente percebe as ideias de afecções e gera imaginações. Por isso, nem mesmo com a presença do conhecimento verdadeiro, deixamos de imaginar, pois enquanto a mente imagina: “[...] considerará esse corpo exterior como existente em ato ou como algo que lhe está presente, até que o corpo seja afetado de um afeto que exclua a existência ou a presença desse corpo” (EIIP17). Assim:

[...] as imaginações não se desvanecem pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro, mas porque se apresentam outras imaginações mais fortes que excluem a existência presente das coisas que imaginamos (EIVP1S).

Nesse sentido, “[...] Imaginamos o sol tão próximo não por ignorarmos a verdadeira distância, mas porque a afecção de nosso corpo envolve a essência do sol, enquanto o próprio corpo é por ele afetado”. (EIIP35S).

A ética spinozana é considerada a ética da alegria. A trajetória do afeto de alegria se inicia na passividade ou imaginação, ela é uma alegria passiva ou instável, mas pode ajudar, imaginariamente, no aumento da potência humana (CHAUÍ, 2005). Na razão, as alegrias são ativas ou estáveis e ajudam, realmente, no aumento da potência humana, mas podem ser superadas por outros afetos passivos, pois o homem se desvia da razão e dá atenção à imaginação. Na intuição, as alegrias são ativas, mais estáveis e potentes. E quanto mais o homem concebe as coisas, por meio da intuição, menos ele padece dos maus afetos, porque ele compreende a si mesmo, as causas das coisas e a Deus.

4 A ESTABILIDADE DE ÂNIMO NA *ÉTICA* DE SPINOZA

Como desenvolvemos uma boa parte de nossos objetivos específicos, nos capítulos anteriores, resta-nos analisar, neste capítulo, a servidão ou a impotência humana e os fatores que contribuem para a mesma, os quais trazem a maior instabilidade de ânimo, são eles: a força dos afetos e o limite da razão para refrear e regular os afetos. Analisaremos a potência ou a liberdade humana e o poder da mente para refrear e regular os afetos e a felicidade humana. Assim, discutiremos a respeito da estabilidade de ânimo para responder à questão problema que move esta pesquisa: *Como o homem pode alcançar a estabilidade de ânimo no contexto ontológico da Ética de Spinoza?* E ainda, pretendemos verificar se a estabilidade de ânimo, a liberdade e a felicidade estão interligadas na *Ética*.

4.1 A servidão ou impotência: a instabilidade de ânimo

Embora tenhamos apreendido a respeito da condição de servidão humana, nos capítulos anteriores, resta-nos tratar dos fatores determinantes da servidão. Para tanto, o pensamento spinozano de que o homem, na natureza, não é “um império num império” (EIIIPref), resume todas essas ideias, a saber: (1) o homem não tem livre vontade, (2) ele está submetido a afetos (3) e não tem o poder absoluto para regulá-los. Ou seja, o homem, na natureza, não pode fazer o que tem vontade e, sim, o que pode, pois, o *conatus* ou “a potência humana é definida pela potência de uma outra coisa e é superada infinitamente pela potência das causas exteriores” (EIVP3Dem). Vimos, no capítulo anterior, que o que determina a passividade e atividade humanas é o conhecimento. Agora, em se tratando da servidão humana, esta é determinada pela privação de conhecimento, ou seja, não é a imaginação que causa a servidão e, sim, a ignorância, como vimos. Assim, a servidão humana consiste na impotência para refrear e regular os afetos (EIVPref) e de nos deixarmos ser dominados por causas exteriores, por ignorância das causas das coisas.

Deduz-se que, na servidão, o homem é afetado por um número maior de paixões tristes ou alegres, excessivas e desejos passivos que o dominam e enfraquecem a sua potência de agir e pensar de muitas maneiras. Se no primeiro gênero de conhecimento, como vimos, e no segundo gênero de conhecimento, como iremos ver, o homem tem instabilidade de ânimo, na sua impotência ou servidão, a instabilidade é mais dominante, pois o homem está mais distante da sua potência de agir. Ou seja, o homem tem uma mudança constante de ânimo com flutuações e perturbações em geral. Dessa forma, o *conatus* humano está em constante variação

de intensidade de ser e de existir, e, ainda, o homem descuida-se de conservar o seu ser, à medida que é coagido por causas exteriores. Por fim, o extremo que pode acontecer com o homem, na servidão, é a sua morte, que só pode vir de fora, enquanto ele é dominado por forças exteriores.

Devemos entender que, para Spinoza, a impotência, a inconstância ou instabilidade humana são concebidas em relação à potência comum da natureza (EIIIPref). Isso quer dizer que, por exemplo, um objeto x é mais potente em comparação a um objeto y, e o objeto y é mais potente em comparação a um objeto z, e, assim, sucessivamente, pois em relação a quaisquer coisas singulares, Spinoza diz que:

Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída. (EIVA).

Com isso, podemos dizer que não é um defeito da natureza sermos impotentes. Porém, vale salientar que não se trata, aqui, de conceber a impotência humana como positiva, mas, sim, de concebê-la como uma coisa natural e necessária, pois há uma causa determinada para que ela exista, tal como os afetos são concebidos. Com efeito, vimos que tudo, na natureza, é perfeito, pois:

[...] a perfeição das coisas deve ser avaliada exclusivamente por sua própria natureza e potência: elas não são mais ou menos perfeitas porque agradem ou desagradem os sentidos dos homens, ou porque convenham à natureza humana ou a contrariem (EIApen).

Por isso, pela ótica spinozana, devemos entender que é natural o homem ser impotente e instável em alguma situação de sua vida. Disso, entendemos que não há como evitar a impotência, durante toda a nossa existência, seja enquanto estamos passivos ou ativos, pois a nossa potência é limitada. É por isso que Spinoza afirma que o homem precisa conhecer tanto a sua potência quanto a sua impotência, para que ele possa determinar, “quanto à regulação dos afetos, o que pode a razão e o que não pode” (EIVP17S).

4.1.1 A força dos afetos na EIV

Na análise da força dos afetos, em Spinoza, devemos entender que a imaginação ocupa um papel predominante na força dos afetos. Bem como o tempo, que exerce uma influência sobre a força dos afetos, pois ele é concebido na imaginação. Uma outra coisa que devemos observar é que Spinoza, quando explica a força dos afetos, na EIV, refere-se à força de um afeto ou de uma paixão (EIVP6) e não de uma ação. Contudo, entendemos que Spinoza se refere tanto à paixão quanto à ação. Portanto, no desenvolvimento desse subtópico, iremos mostrar a força dos afetos relativa ao afeto paixão ou ao afeto ação, conforme entendermos, quando Spinoza estiver se referindo a cada um deles.

Vale salientar que: o que determina a força de um afeto não é a sua natureza passiva ou ativa, pois embora uma paixão seja produzida por uma ideia inadequada e uma ação por uma ideia adequada, uma paixão pode superar uma ação e vice-versa. Porque “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado” (EIVP7). Ou seja, não se trata de refrear um afeto paixão por um afeto ação, mas independentemente disso, trata-se de refrear um afeto por outro afeto contrário e mais forte.

A força de uma paixão é definida: “não pela potência com que nos esforçamos por perseverar no existir, mas pela potência, considerada em comparação com a nossa, da causa exterior” (EIVP5). Por sua vez, uma paixão é uma ideia de afecção que envolve, ao mesmo tempo, a natureza do corpo humano e do corpo exterior (EIIIP16). Mas, “as idéias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores” (EIIIP16C2). Ou seja, a imaginação “indica mais o estado do corpo humano do que a natureza da coisa exterior” (EIVP9Dem), contudo, essas ideias de afecções não explicam a natureza do corpo humano, nem do corpo exterior, pois são ideias inadequadas. Em suma, a força de uma paixão, seja ela triste ou alegre, não é determinada pelo nosso *conatus*, mas pela potência de sua própria causa exterior: “esta afecção do corpo [...] recebe de sua própria causa a força para perseverar em seu ser” (EIVP7Dem), considerando que a força de uma paixão deve ser determinada pela potência de sua causa, em comparação com a nossa potência ou *conatus*.

Se para determinar a força de uma paixão, devemos comparar a potência de sua causa exterior com a nossa potência ou *conatus*, implica que uma paixão só será refreada “por uma causa corpórea [...] que afete o corpo de uma afecção contrária à primeira [...] e mais forte que ela” (EIVP7Dem). Um afeto paixão é uma imaginação. E as imaginações só se excluem por outras imaginações mais fortes que as primeiras (EIVP1S), assim como um afeto só é excluído por outro afeto contrário e mais forte. Essa dinâmica da força dos afetos pode ser compreendida pelo único axioma da EIV, no qual Spinoza explica que a potência de uma coisa singular é limitada por outra, assim, infinitamente, como vimos. Por isso:

[...] os afetos são fortes quando comparamos o afeto de um homem com o afeto de outro e vemos que um é mais tomado do que o outro pelo mesmo afeto; ou quando comparamos entre si os afetos de um só e mesmo homem e verificamos que ele é mais afetado ou mais movido por um afeto do que por outro [...] (EVP20S).

Devemos considerar ainda o que diz a EIV18, a saber: “O desejo que surge da alegria é, em igualdade de circunstâncias, mais forte que o desejo que surge da tristeza”. Isso porque o desejo que surge da alegria é estimulado ou aumentado pela própria alegria e o desejo que surge da tristeza é refreado ou diminuído pela própria tristeza, por isso, o desejo que surge da alegria é mais forte (EIVP18Dem). Consequentemente, a alegria é mais forte do que a tristeza, pois, como a força de uma paixão é definida pela potência de sua causa, em comparação com a nossa potência, desejo ou *conatus*, nesse sentido, podemos concluir que a paixão alegre é mais forte do que a triste, pela mesma razão que ela aumenta o desejo, enquanto a tristeza o diminui. Chauí, (2005, p. 64), acrescenta:

[...] Uma tristeza intensa é uma paixão fraca; uma alegria intensa, uma paixão forte, pois fraco e forte se referem à qualidade do *conatus* ou da potência de ser e agir, enquanto a intensidade se refere ao grau dessa potência [...].

Porém, surgem algumas questões para serem exploradas, a primeira delas é: uma paixão alegre pode ser mais forte que outra paixão alegre? Sim, já que a força de uma paixão é definida pela potência de sua causa em relação a nossa potência (EIVP5). Isso quer dizer que uma paixão alegre pode refrear outra paixão alegre se for mais forte que ela. Uma paixão triste pode refrear uma paixão alegre? Embora a força de uma paixão alegre seja mais forte que uma triste (EIV18), uma paixão triste pode refrear uma paixão alegre, pela mesma análise da (EIVP5) sobre a força de uma paixão. Assim, “podemos conceber infinitos graus e modos das forças” (EIVP43Dem) de um afeto, dessa maneira, uma dor (tristeza) pode refrear uma excitação (alegria) excessiva:

[...] como sua força e expansão são definidas pela potência da causa exterior, considerada em comparação com a nossa [...] podemos, então, conceber infinitos graus e modos das forças desse afeto [...] Podemos conceber, pois, uma dor tal que possa refrear a excitação para que essa não seja excessiva e fazer, dessa maneira (pela primeira parte desta proposição), com que o corpo não se torne menos capaz. Ela será, portanto, dessa maneira, boa. (EIVP43Dem).

Nessa situação, da demonstração acima, uma dor que refreia uma excitação excessiva não é prejudicial à potência humana. Porém, se considerarmos o homem dominado pelas paixões, pode acontecer de uma dor ser muito intensa, capaz de refrear uma alegria boa, prejudicando, assim, a sua potência.

Além disso, como, na servidão, o homem não consegue refrear os seus afetos, pode ocorrer que uma paixão triste prevaleça sobre uma paixão alegre, pois o homem se entrega à força dela. Com efeito, vimos que uma paixão alegre aumenta, imaginariamente, o *conatus*, enquanto uma paixão triste diminui-o realmente, (CHAUÍ, 2005).

Ilusão de força na fraqueza interior extrema, a servidão é deixar-se habitar pela exterioridade, deixar-se governar por ela e, mais do que isso, Espinosa a define literalmente como *alienação* (o indivíduo passivo-passional é servo de causas exteriores, está sob o poder de um outro ou, em linguagem espinosana, é *alterius juris*, está *alienus juris*). Alienados, não só não reconhecemos o poderio externo que nos domina, mas o desejamos e nos identificamos com ele. A marca da servidão é levar o apetite-desejo à forma limite: a carência insaciável que busca interminavelmente a satisfação fora de si, num outro que só existe imaginariamente. (CHAUÍ, 2005, p. 62).

Ademais, o homem é mais afligido por aquelas paixões alegres que envolvem apenas uma parte do corpo ou várias, mas não todas, por isso essas alegrias “[...] (a não ser que intervenham a razão e a vigilância) e também os desejos que eles produzem são, na maioria das vezes excessivos” (EIVCap30). Portanto, essas alegrias são excessivas e más porque se fixam no homem e impedem a potência do corpo de afetar e ser afetado de muitas maneiras, conseqüentemente, da mente de pensar. Então, essas paixões podem superar as ações do homem, por exemplo: a excitação excessiva má⁶².

Vale ressaltar que, as alegrias passivas, vêm, frequentemente, acompanhadas “das tristezas advindas da perda dos bens incertos” (PAULA, 2017, p. 97). Trata-se da alegria vinculada a um bem exterior transitório, que ao perdê-lo, o homem se entristece, ou seja, essa oscilação, da alegria à tristeza, caracteriza o seu ânimo flutuante na passividade e na servidão extrema. Por sua vez, Paula (2017), argumenta que a alegria passiva, que frequentemente vem acompanhada da tristeza, é um problema, em vez da tristeza em si mesma, pois qualquer alegria aumenta a nossa potência de agir e pensar, mesmo que imaginariamente como é a alegria passiva, e o nosso *conatus* conserva essa alegria, o problema é que essa alegria está

⁶² Cf. EIVP44S; EIVP43Dem.

acompanhada da tristeza e por isso permanecemos na passividade, sem atingir a potência de agir e pensar e torna-se mais complicado nos livrar das tristezas advindas das alegrias passivas.

Contudo, segundo Paula (2017), apesar dessas alegrias passivas, acompanhadas de tristezas, poderem levar o ser humano à melancolia ou nos deixar na servidão por mais tempo, pode acontecer também que, por meio delas, possamos buscar um novo modo de vida, diferente do que estávamos levando, ainda através da imaginação. Por exemplo, por experimentarmos, tantas vezes, que comer demais faz mal, podemos desejar mudar o nosso hábito com a alimentação⁶³. Dessa forma, os afetos podem nos ensinar a mudar os nossos maus hábitos para termos uma vida cada vez mais segura, então a tristeza, na perspectiva em que ela se encontra, junto com a alegria passiva acima, é docente, como postula Paula (2017). Com isso, acrescenta-se o fato de que o processo liberador se inicia no interior das paixões alegres, sejam acompanhadas da tristeza, advinda da perda de um bem incerto ou não, pois as mesmas despertam o desejo (*conatus*) de mudança de vida ou de hábito, cujo desejo ou o *conatus* nos direciona na busca do que é bom, pois é por desejarmos uma coisa, que a consideramos boa e não porque ela é boa e por isso a desejamos (EIIP9S). Por fim, as alegrias passivas levam o homem à atividade, (CHAUÍ, 2005).

4.1.2 A influência do tempo na força dos afetos

A relação do tempo com a força dos afetos, nesse caso dos afetos paixões, é concebida por meio da imaginação, pois o tempo é concebido na imaginação. E, também pelo fato de uma paixão ser uma imaginação (EIVP9Dem). Nesse sentido, o tempo tem influência sobre a força das paixões: “Um afeto cuja causa imaginamos, neste momento, nos estar presente, é mais forte do que se imaginássemos que ela não está presente” (EIVP9). E a imaginação é mais intensa, quando não imaginamos nada que possa excluir a existência da coisa presente (EIVP9Dem).

Com base no que foi dito no parágrafo anterior, um afeto relacionado a uma causa que imaginamos como presente é mais forte do que aquele que está ligado a uma causa passada ou futura (EIVP9C). Da mesma maneira, um afeto relativo a uma coisa futura é mais forte à medida

⁶³ Falamos aqui sobre uma mudança provinda do *conatus* ou desejo humano, e mesmo se houver algum transtorno alimentar de origem psicológica envolvido, é o esforço (*conatus*) humano que busca por uma ajuda externa para livrar-se desse transtorno alimentar.

que imaginamos que ela está mais perto de acontecer. E, um afeto relativo a uma coisa passada é mais forte à medida que imaginamos que ela não se passou há muito tempo (EIVP10).

Os termos necessário, possível e contingente determinam a intensidade de um afeto: um afeto relativo a uma coisa que imaginamos como necessária é mais intenso do que um afeto relacionado a uma coisa possível ou contingente (EIVP11). E um afeto que se refere a algo que imaginamos como possível é mais intenso do que um afeto relativo a algo contingente (EIVP12). Seguindo o mesmo raciocínio, um afeto relativo a uma coisa contingente é menos intenso do que um afeto relativo a uma coisa passada (EIVP13), pois uma coisa contingente não existe no momento e uma coisa passada, ao lembrarmos dela, tornamos presente (EIVP13Dem). Spinoza retoma, na EV, a questão da intensidade de um afeto e afirma que “O afeto para com uma coisa que imaginamos simplesmente, e não como necessária, possível ou contingente, é, em igualdade de circunstâncias, o maior de todos” (EVP5). Ou seja, o afeto cuja causa ignoramos é o maior de todos os afetos, porque o consideramos como livre. Mas trata-se, aqui, de uma falsa liberdade, é quando imaginamos as coisas, simplesmente, sem considerar as causas que as determinam a agir. Todavia, vale ressaltar que a razão é o afeto mais forte em Spinoza, pois “[...] o afeto relativamente a uma coisa necessária é, em igualdade de circunstâncias, mais intenso do que o afeto relativo a uma coisa não necessária”. (EIVP11Dem).

4.2 O limite da razão para refrear e regular os afetos

Sabemos que a mente não tem o poder absoluto sobre os afetos, por isso, a razão só pode algo parcialmente (EVP4S). Primeiramente, a potência humana é limitada pela potência das causas exteriores, assim as paixões podem refrear as nossas ações. Por isso, “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado” (EIVP7). Nesse sentido, “O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado como afeto” (EIVP14), pois, “O conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes” (EIVP8). Dessa maneira, a razão emerge como um afeto ativo, alegre⁶⁴ e autoconhecadora ou ordenadora dos afetos à medida que busca compreendê-los, interiorizando as suas causas, criando encontros alegres e construindo um

⁶⁴ Vale salientar que a razão é pura alegria e não tem relação com a tristeza nem com o mal: “[...] o desejo que surge da razão só pode surgir [...] de um afeto de alegria que não é uma paixão, isto é, de uma alegria que não pode ser excessiva [...] mas não da tristeza. Portanto, esse desejo (pela prop. 8) surge do conhecimento do bem e não do conhecimento do mal. Por isso, quando conduzidos pela razão, apeteçemos diretamente o bem, e apenas enquanto tal fugimos do mal.” (EIVP63Dem).

ânimo cada vez mais perseverante. Esse é o poder da razão, contudo ele é limitado. Assim, o desejo que surge do conhecimento verdadeiro, do bem e do mal, pode ser refreado pelos desejos passivos (EIVP15).

Tendo em consideração o tempo, relativo à imaginação da mente, se o desejo que surge do conhecimento do bem e do mal estiver relacionado a uma coisa futura “pode ser mais facilmente refreado ou extinto pelo desejo de coisas que são presentemente atrativas” (EIVP16), ou seja, nessa condição, o desejo passivo (que é a própria imaginação) supera o desejo ativo. Isso se deve ao fato de que não temos o conhecimento adequado da duração das coisas EIVP62S, mas somente o inadequado, pois o tempo é determinado pela imaginação. Com isso:

o conhecimento verdadeiro que temos do bem e do mal só pode ser abstrato e universal; e que o juízo que fazemos sobre a ordem das coisas e a conexão das causas, para podemos determinar o que é, no presente, bom ou mau para nós, é mais imaginário do que real. Por isso, não é de admirar que o desejo que surge do conhecimento do bem e do mal, no que se refere ao futuro, possa ser muito facilmente refreado pelo desejo das coisas que são, presentemente, agradáveis. (EIVP62S).

Spinoza, a respeito do limite da razão, diz que conhecemos o melhor, mas fazemos o pior. Por exemplo: sabemos que comer compulsivamente pode nos fazer mal, porém se estivermos impotentes para regular a nossa gula no momento presente, a força dela prevalece sobre o conhecimento verdadeiro do bem e do mal. Por isso, o desejo ativo, relativo a coisas contingentes, ao qual o homem está submetido, pode ser, mais facilmente, refreado pelo desejo de coisas que estão presentes (EIVP17).

Por isso, o conhecimento verdadeiro do bem e do mal é também a causa de perturbação ou instabilidade de ânimo:

Julgo, com isso, ter demonstrado por que os homens são movidos mais pela opinião do que pela verdadeira razão, e por que o conhecimento verdadeiro do bem e do mal provoca *perturbações do ânimo* e leva, muitas vezes, a todo tipo de licenciosidade. Vem daí o que disse o poeta: Vejo o que é melhor e o aprovo, mas sigo o que é pior [...]. (EIVP17S). (Grifos nossos).

De acordo com Teixeira (2001), na EIV, a razão está na condição de servidão e só a partir da EV que ela estará na condição de liberdade. Na conclusão de Teixeira (2001), a respeito da razão, na EIV:

a razão constitui apenas uma reflexão ‘só sobre a natureza humana, ou sobre Deus, não na medida em que é infinito, mas na medida em que ele é a causa pela qual o homem existe’. A razão se desenvolve no plano da servidão na medida em que pensa o homem abstratamente, isto é, separado do todo do qual é somente uma parte - tal é a conclusão a que chegamos no estudo da estrutura da parte IV da *Ética*. (TEIXEIRA, 2001, p. 188).

Tal reflexão, feita por meio da razão, sobre nós mesmos, as coisas e Deus, é um meio para deduzirmos o que pode o corpo humano, a mente humana, ou seja, o que pode o homem, as coisas e também a razão, no refreamento dos afetos, pois esse poder é relativo ao conhecimento das causalidades das coisas.

Segundo Teixeira (2001), Spinoza fala, na EIV, de uma liberdade relativa da razão em relação ao homem que é conduzido pelos afetos. Para entendermos isso, leiamos a passagem da *Ética*, da qual Teixeira (2001) extrai essa conclusão:

veremos em que se diferencia o homem que se conduz apenas pelo afeto, ou pela opinião, do homem que se conduz pela razão. Com efeito, o primeiro, queira ou não, faz coisas que ignora inteiramente, enquanto o segundo não obedece a ninguém mais que a si próprio e só faz aquelas coisas que sabe serem importantes na vida e que, por isso, deseja ao máximo. Chamo, pois, ao primeiro, servo, e ao segundo, homem livre. (EIVP66S).

Conforme Teixeira, 2001, p. 187:

Parece claro que nesse texto Espinosa está definindo o homem livre somente em relação ao homem que vive exclusivamente no plano do sensível e inteiramente dominado pelas paixões. Em relação a esse, pode-se dizer que é livre o homem que no plano da razão esforça-se para fazer o que é de sua real utilidade.

Por fim, podemos inferir, com base nas conclusões de Teixeira (2001), a respeito do limite da razão para refrear e regular os afetos na EIV e nas conclusões as quais chegamos, até aqui, que: embora o homem racional esteja condicionado também à servidão, não significa que ele seja igual ao homem ignorante ou que este não precise viver sob a condução da razão, ao contrário, o homem racional se diferencia do ignorante à medida que compreende as coisas com clareza e distinção, com isso, ele é livre, relativamente ao ignorante, conforme Spinoza diz:

[...] Parece que o Eclesiastes tinha em mente a mesma coisa quando disse: Quem aumenta seu saber, aumenta sua dor. Não digo isso para chegar à conclusão de que é preferível ignorar do que saber, ou de que não há nenhuma diferença entre o ignorante e o inteligente quando se trata de regular os afetos, mas porque é preciso conhecer

tanto a potência de nossa natureza quanto a sua impotência, para que possamos determinar, quanto à regulação dos afetos, o que pode a razão e o que não pode. Disse que iria tratar, nesta parte, apenas da impotência humana, pois decidi tratar separadamente a questão do poder da razão sobre os afetos. (EIVP17S).

Nesse sentido, o limite da razão para refrear e regular os afetos, deve ser compreendido pelo que ela pode e esse poder da razão é parcial e não, absoluto. O que a razão pode está relacionado ao que ela tem como fundamento, a saber: as noções comuns de bem e de mal. Essas noções, embora sejam adequadas, não explicam as essências das coisas singulares, ou seja, não esclarecem a essência de um afeto, por exemplo, com isso: determina-se o limite da razão sobre os afetos. Nesse sentido, todo esse contexto da impotência humana que explicamos, até aqui, é o que determina o homem a ficar na condição de servidão e ter mais instabilidade de ânimo.

4.3 Potência, liberdade e felicidade: análise acerca da estabilidade de ânimo

Na EIV, Spinoza demonstrou tudo aquilo que tem a ver com a impotência humana, deixando para tratar do poder da mente para refrear e regular os afetos e o que é a liberdade ou a beatitude na EV. Mas, considerando a ontologia spinozana, na qual o homem é um modo finito de Deus, o ente absolutamente infinito e a única causa livre, por isso mesmo, a potência humana ou o poder da razão para refrear e regular os afetos são limitados, para tanto, como o homem pode ser livre e qual é o poder da mente para refrear e regular os afetos? Essa questão permeia a ética spinozana, entretanto para explicá-la, é necessário vermos mais a respeito da potência em Spinoza.

A potência (*potentia*) é a essência atual de uma coisa, ou seja, o esforço (*conatus*) pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser (EIIIP7). Ainda na EIV, Spinoza afirma que a potência é sinônimo de virtude:

Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é [...] a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza (EIVDef8).

Ser virtuoso é, portanto, cuidar de conservar o seu ser, nesse sentido, “quanto mais cada um se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude”. (EIVP20Dem). Por sua vez, “[...] a potência do homem, enquanto é explicada pela essência

atual dele, é parte da potência infinita de Deus ou da natureza, isto é [...] da sua essência infinita” (EIVP4Dem). Ou seja, Deus é a causa tanto do começo da existência como do perseverar no existir das coisas finitas (EIP24C). A potência humana, sendo parte da potência infinita de Deus, significa que a liberdade humana não é total, mas parcial, isto é, o homem participa da liberdade divina.

Podemos inferir, acerca disso, que a liberdade humana é alcançada pelo *conatus*, virtude ou potência com que nos esforçamos para agir e pensar. Ou seja, pela autonomia e ação do corpo para afetar e ser afetado de inúmeras maneiras e da mente para pensar em muitas coisas ao mesmo tempo. E quanto mais o homem segue se esforçando para perseverar no seu ser e na sua existência, buscando o que lhe é efetivamente útil, mais o corpo é “capaz de tudo o que possa se seguir de sua natureza e, como consequência, para que a mente também seja, uniformemente, capaz de compreender, simultaneamente, muitas coisas” (EIVP45S2). Por sua vez, a “potência da mente é definida, entretanto, exclusivamente pelo conhecimento, enquanto sua impotência ou paixão é medida exclusivamente pela privação de conhecimento” (EVP20S). Consequentemente, o corpo é potente ou impotente ao mesmo tempo em que a mente tem o conhecimento ou a ignorância, porque ambos têm uma potência simultânea, como vimos.

Devemos entender que a liberdade humana, em Spinoza, não se opõe à necessidade, mas está de acordo com ela, ou seja, segundo Ramond (2010, p. 47):

Sendo a liberdade necessidade interior e a coação, necessidade exterior, não se tratará, portanto, de escapar à necessidade (contrassenso corrente sobre a liberdade), mas, de acordo com um esquema bastante clássico da sabedoria, harmonizar-se com ela.

Segundo Fragoso (2007, p. 28), “Donde, liberdade em Spinoza significa autodeterminação, ou determinação interna, ou, ainda, a capacidade de se autodeterminar, oposto, por sua vez, não à necessidade, mas à coação, ao constrangimento.”

Assim, vimos (4.1.1 A força dos afetos na EIV) que a atividade ou a liberdade humana se inicia no interior das paixões alegres à medida que elas aumentam a nossa potência ou nos ajudam a desejar um novo modo de vida. Ou seja:

À medida que as paixões tristes vão sendo afastadas e as alegres vão sendo aproximadas, a força do *conatus* aumenta, de sorte que a alegria e o desejo dela nascido tendem, pouco a pouco, a diminuir nossa passividade e preparar-nos para a atividade. (CHAUI, 2005, p. 65).

Em outras palavras, a liberdade humana, em Spinoza, nada mais é que a capacidade do homem de interiorizar as causalidades de tudo que acontece com ele, ou seja, sendo a causa interna (causa adequada), “destruindo as causas externas imaginárias e descobrindo-se e a seu corpo como causas reais dos apetites e desejos” (CHAUÍ, 2005, p. 65). Com efeito, “É isto a liberdade: reconhecer-se como causa eficiente interna dos apetites e imagens, dos desejos e idéias, afastando a miragem ilusória das causas finais externas” (CHAUÍ, 2005, p. 66). Por sua vez, na quinta parte da *Ética (A Potência do Intelecto ou a Liberdade Humana)*, finalmente, Spinoza determinará qual é a potência da mente para refrear e regular os afetos.

4.3.1 A potência da mente para refrear e regular os afetos

Por meio da razão, vimos que o poder da mente para refrear e regular os afetos é limitado. Deduzimos que isso ocorre porque a potência humana é limitada e ainda: a razão não explica a essência de uma coisa singular, dessa forma, não compreendemos, totalmente, um afeto por meio da razão. Agora, iremos ver como a mente exerce o seu poder para refrear e regular os afetos, segundo a razão ou a intuição, dentro de seus limites.

Se a potência da mente é o conhecimento ou a inteligência, a razão ou a intuição tem como base as ideias claras e distintas. Dessa maneira, Spinoza afirma que “Um afeto que é uma paixão deixa de ser uma paixão assim que formamos dele uma idéia clara e distinta” (EVP3). Em outros termos, conforme a mente compreende os afetos, ela tem um maior poder sobre eles, pois “À medida que a mente compreende as coisas como necessárias, ela tem um maior poder sobre os seus afetos, ou seja, deles padece menos.” (EVP6). Mas, vale ressaltar que esse poder da mente, para refrear e regular os afetos, é maior por meio da intuição que conhece a essência de uma coisa singular.

Quanto mais esse conhecimento, quer dizer, de que as coisas são necessárias, diz respeito a coisas singulares que imaginamos mais distinta e vividamente, tanto maior é esse poder da mente sobre os afetos, como mostra, aliás, a própria experiência. (EVP6S).

Por um lado, a razão sendo um afeto ativo, alegre e mais forte, poderá refrear um afeto mau, à medida que o compreende e o ordena segundo a ordem do intelecto. De acordo com isso, Paula (2017, p. 167), diz que a razão:

só pode alguma coisa em nosso esforço para alcançar uma felicidade de fato, se é ela mesma um afeto de alegria. Quando a razão ganha esse sentido liberador é porque ela se opõe justamente à “desordem” das paixões em que o ânimo oscilava, é porque ela emerge desse fundo de passionalidade e para resolver os problemas que ele coloca. Ela passa a orientar a experiência afetiva, combatendo os afetos em seu próprio campo, isto é, como afeto entre os afetos, como afeto de alegria ela mesma. (PAULA, 2017, p. 167).

Conhecer um afeto, clara e distintamente, é separá-lo do pensamento de uma causa exterior e ligá-lo a outros pensamentos, assim, o amor e outros afetos excessivos, o ódio e as flutuações de ânimo, que surgem desses afetos, serão destruídos (EVP2). Portanto, trata-se de fazer com que “[...] o próprio afeto se desvincule do pensamento da causa exterior e se vincule a pensamentos verdadeiros” (EVP3S). A explicação de como isso funciona, na prática, pode ser vista da seguinte forma: o afeto de ódio é sempre ligado a uma ideia de uma causa exterior, então, por exemplo: a fim de destruímos o ódio para com alguém que nos causou um mal, é necessário separarmos esse ódio da ideia de sua causa exterior, ou seja, esse alguém, e ligarmos o ódio a pensamentos verdadeiros, isto é, a outras causas. A partir disso, destruiremos esse ódio, pois compreendemos que ele não está ligado a uma única causa, e, sim, a muitas causas determinadas que contribuíram para que ele existisse. Dessa maneira:

o afeto que determina a mente a considerar muitos objetos ao mesmo tempo é menos nocivo do que outro afeto, tão forte quanto o primeiro, que ocupa a mente na contemplação de um só ou de poucos objetos, de tal maneira que ela não possa pensar em outros. (EVP9Dem).

Ou seja, esse afeto que é menos nocivo é o que está ligado a muitas causas (EVP9), pois ele deixa livre a nossa potência de agir e pensar, com efeito, ele é bom porque conserva “a proporção entre movimento e repouso que as partes do corpo humana têm entre si” (EIVP39), por isso, padecemos menos por sua causa. Em contrapartida, o outro afeto, referido na citação acima, é o excessivo, pois está ligado a uma ou a várias partes do corpo e não a todas, por isso, ele é mau, porque causa um desequilíbrio entre o movimento e repouso, que as partes do corpo humano transmitem entre si, com isso, padecemos mais por sua causa (EIVP39), como vimos. Nesse sentido, a reflexão interior a qual o homem faz para conceber as coisas, de modo ativo, é a própria ética spinozana, ou seja, segundo Chauí:

a ética não é senão esse movimento de reflexão, isto é, o movimento de interiorização no qual a alma interpreta seus afetos e as afecções de seu corpo, destruindo as causas

externas imaginárias e descobrindo-se e a seu corpo como causas reais dos apetites e desejos. A possibilidade da ação reflexiva da alma encontra-se, portanto, na estrutura da própria afetividade: é o desejo de alegria que a impulsiona rumo ao conhecimento e à ação. Pensamos e agimos não contra os afetos, mas graças a eles. (CHAUÍ, 2005, p. 65).

E “Tudo aquilo pelo qual, em virtude da razão, nós nos esforçamos, não é senão compreender; e a mente, à medida que utiliza a razão, não julga ser-lhe útil senão aquilo que a conduz ao compreender” (EIVP26). Por sua vez, o desejo que surge da razão provém de uma alegria ativa, não de uma paixão alegre ou triste (EIVP63Dem). Dessa maneira, quando nos esforçamos por afastar, diretamente, a tristeza, não fazemos isso conduzidos pela razão, mas pela imaginação, pois pela razão “[...] apeteçemos diretamente o bem, e apenas enquanto tal fugimos do mal” (EIVP63Dem). Quanto mais conhecemos os nossos afetos e as causas das coisas, mais nos tornamos capazes de selecionar bons encontros (encontros alegres) e, assim, tanto menos padecemos dos maus afetos: “Por meio desse poder de ordenar e concatenar corretamente as afecções do corpo, podemos fazer com que não sejamos facilmente afetados por maus afetos”. (EVP10S).

A partir da potência ou inteligência da mente, nós determinaremos o que Spinoza chamou de remédios para os afetos: 1) conhecer os afetos, 2) separar os afetos do pensamento de uma causa exterior que imaginamos, 3) compreender as afecções das coisas para que possamos superar as afecções inadequadas, 4) ser afetado pela multiplicidade de causas que reforçam aqueles afetos referidos a Deus e 5) ordenar e concatenar os afetos, entre si, segundo a ordem do intelecto (E5P20S).

Segundo Spinoza: “Quem compreende a si próprio e os seus afetos, clara e distintamente, ama a Deus; e tanto mais quanto mais compreende a si próprio e os seus afetos” (EVP15). Portanto, a partir do conhecimento de nós mesmos e dos afetos, refinamos cada vez mais o nosso intelecto para compreendermos as coisas por meio do terceiro gênero do conhecimento (intuição). Por isso, Spinoza diz que o maior esforço e virtude da mente é compreender as coisas por meio da intuição (EVP25).

4.3.2 Liberdade, felicidade e estabilidade de ânimo

Antes de começarmos a falar a respeito do assunto acima, é necessário entendermos que o homem, mesmo sendo um modo finito, pode conceber as coisas sob o aspecto da eternidade (*sub species aeternitatis*). Com efeito, vimos que, por meio da razão, o homem concebe as coisas

através de uma certa perspectiva de eternidade (EIIP44C2). Contudo, o filósofo holandês, ao explicar que a razão nos ensina a ser úteis, na EIV, não levou em consideração a eternidade da mente⁶⁵, deixando para falar dela na EV (EVP41Dem): “É, pois, agora, o momento de passar àquilo que se refere à duração da mente, considerada sem relação com o corpo” (EVP20S). Vale salientar que a duração só é atribuída à mente enquanto dura o corpo (EVP23Dem), ou seja, a mente imagina e recorda as coisas somente enquanto dura o corpo (EVP21) e a eternidade não tem relação com o tempo e duração, como vimos. Na EV, Spinoza trata da eternidade da mente da seguinte maneira: existe em Deus uma ideia que exprime a essência do corpo humano sob a perspectiva da eternidade (EVP22), essa ideia pertence à essência da mente humana (EVP23Dem), portanto: “A mente humana não pode ser inteiramente destruída juntamente com o corpo: dela permanece algo, que é eterno.” (EVP23). Então, isso significa que “embora não nos recordemos de ter existido antes do corpo, sentimos, entretanto, que a nossa mente, enquanto envolve a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade, é eterna” (EVP23S).

Nesse sentido, a mente tem uma parte que é perecível, a saber: a imaginação ou percepção e a memória, além de existir a outra parte que é eterna, trata-se do intelecto (EVP40C), por meio do qual agimos. Dessa maneira, a mente tem o poder de conceber as coisas sob a perspectiva da eternidade somente “à medida que concebe a essência de seu corpo sob a perspectiva da eternidade [...] senão à medida que é eterna.” (EVP31Dem). Por fim, explicamos o que é a eternidade da mente, na EV, porque é a partir dessa eternidade que podemos compreender como a mente conhece a Deus e concebe as coisas por meio da intuição:

à medida que é eterna, a mente [...] tem o conhecimento de Deus, o qual é, com certeza, necessariamente adequado [...] E, portanto, à medida que é eterna, a [...] mente é capaz de conhecer tudo aquilo que pode se seguir desse dado conhecimento de Deus [...] ou seja, é capaz de conhecer as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento. (EVP31Dem).

Retomando, um pouco, o que vimos no tópico (3.3 O segundo e o terceiro gêneros de conhecimento: razão e intuição), do capítulo II, podemos perceber que a razão nos conduz à intuição: “O esforço ou o desejo por conhecer as coisas por meio deste terceiro gênero de conhecimento não pode provir do primeiro, mas, sim, do segundo gênero de conhecimento” (EVP28). Ou seja, a intuição parte da ideia “adequada da essência formal de certos atributos de

⁶⁵ Mas, Spinoza diz que “[...] Embora ignorássemos, naquele momento, que a mente é eterna, consideramos, entretanto, como primordial aquilo que está referido à firmeza e à generosidade [...]” (EVP41Dem).

Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas” (EIIP40S2). Portanto, o fundamento desse terceiro gênero de conhecimento é o conhecimento de Deus (EVP20S). E quanto mais compreendemos as coisas, através da intuição, mais compreendemos a Deus (EVP25Dem) e tanto mais desejamos compreender as coisas por meio dela (EVP26). É por isso que: “Desse terceiro gênero de conhecimento provém a maior satisfação da mente que pode existir” (EVP27). Por sua vez, “quanto mais cada um se torna forte nesse gênero de conhecimento, tanto mais está consciente de si próprio e de Deus, isto é, tanto mais é perfeito e feliz” (EVP31S).

A felicidade ou satisfação do ânimo é a própria beatitude provida da intuição que vem acompanhada da ideia de Deus como causa (EVP32). Mas, vale ressaltar que Spinoza distingue a satisfação de ânimo que surge da imaginação, da razão e da intuição, como vimos: a primeira, surge quando consideramos a nós, inadequadamente, como a causa da alegria; a segunda, surge quando consideramos a nós, adequadamente, como a causa da alegria; a terceira, surge quando consideramos, adequadamente, a nós e a Deus como a causa da alegria.

Da intuição nasce o amor intelectual, de Deus, à medida que compreendemos que Deus é eterno (EVP32C):

Do terceiro gênero de conhecimento nasce, necessariamente, o amor intelectual de Deus. Pois desse gênero de conhecimento nasce [...] uma alegria que vem acompanhada da ideia de Deus como sua causa, isto é [...] o amor de Deus, não enquanto o imaginamos como presente [...], mas enquanto compreendemos que Deus é eterno. É isso que chamo de amor intelectual de Deus. (EVP32C).

Esse amor consiste em conhecer as causas como Deus as conhece. Isso porque as ideias adequadas são as mesmas ideias as quais Deus tem e que nós temos Dele. Esse amor se trata da própria intuição que é a suprema virtude da mente, ou seja, é o bem supremo do homem, que, na EIV, Spinoza já havia dito: “O bem supremo da mente é o conhecimento de Deus e a sua virtude suprema é conhecer Deus” (EIVP28). Ou seja, o supremo bem é “o conhecimento da união da mente com a Natureza inteira” (TIE §12), é a compreensão da unidade e totalidade de tudo.

Por sua vez, esse bem é comum a todos os homens (EIVP36), o qual desejamos para nós e para os outros: “Todo aquele que busca a virtude desejará, também para os outros homens, um bem que apetece para si próprio, e isso tanto mais quanto maior conhecimento tiver de Deus” (EIVP37). Nesse sentido, diz Spinoza: “[...] entendemos claramente em que coisa consiste

nossa salvação ou felicidade ou liberdade: no amor constante e eterno a Deus, ou seja, no amor de Deus aos homens.” (EVP36S).

Tendo o homem, enfim, alcançado a felicidade ou a beatitude, Spinoza nos mostra, em sua última proposição da *Ética*, que: “A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não a desfrutamos porque refreamos os apetites lúbricos, mas, em vez disso, podemos refrear os apetites lúbricos porque a desfrutamos” (EVP42). Então, diferentemente da tradição filosófica, o sistema spinozano nos mostra que a felicidade não é alcançada a partir do refreamento e regulamento dos afetos, ao contrário, como ela é a própria virtude, é por meio dela que podemos refrear e regular os nossos afetos, nessa medida, tanto menos padecemos dos afetos que são maus (EVP42Dem) e nos tornamos cada vez mais livres e estáveis.

Nos parágrafos anteriores, chegamos, enfim, ao *ethos* spinozano, ou seja, na finalidade de sua ética. E a estabilidade de ânimo? Podemos dizer que a liberdade, a beatitude e a estabilidade de ânimo estão interligadas na *Ética*? Elas são coisas coexistentes na obra? Além disso, resta-nos saber: como o homem pode alcançar a estabilidade de ânimo? Essas questões serão esclarecidas no desdobramento da nossa exposição, no que segue.

Para começar, é importante observar que no *Tratado da Reforma da Inteligência* (TIE), considerado o esboço da *Ética*, Spinoza faz uma reflexão interior que pode nos mostrar como a estabilidade de ânimo está presente no seu pensamento:

Depois que a experiência me ensinou que tudo o que acontece na vida ordinária é vão e fútil, e vi que tudo que era para mim objeto ou causa de medo não tinha em si nada de bom nem de mau, a não ser na medida em que nos comove o ânimo, decidi, finalmente, indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro, capaz de comunicar-se, e que, rejeitados todos os outros, fosse o único a afetar a alma (*animus*); algo que, uma vez descoberto e adquirido, me desse para sempre o gozo de contínua e suprema felicidade. (TIE §1).

Dessa maneira, no TIE, Spinoza já buscava um bem estável, o qual lhe desse a suprema felicidade, que por sua vez, afetasse o seu ânimo, dando-lhe a sua estabilidade. E nessa referida obra, ele desenvolve o seu método para alcançar esse bem estável. Trata-se do supremo bem, na *Ética*, o qual é eterno e que nos dá o gozo da beatitude ou felicidade, sendo ela capaz de afetar o ânimo por completo, dando-lhe a sua estabilidade, isso é o que podemos deduzir sobre esse pensamento, de Spinoza, nas duas obras referidas aqui.

Desde já, podemos perceber que, na *Ética*, a estabilidade de ânimo tem a mesma trajetória da liberdade e felicidade, no sentido de que, elas são virtudes desenvolvidas por meio da potência de agir e pensar do ser humano. Leiamos:

A potência humana é, entretanto, bastante limitada, sendo infinitamente superada pela potência das causas exteriores. Por isso, não temos o poder absoluto de adaptar as coisas exteriores ao nosso uso. Contudo, suportaremos com *equanimidade* os acontecimentos contrários ao que postula o princípio de atender à nossa utilidade, se tivermos consciência de que fizemos nosso trabalho; de que a nossa potência não foi suficiente para poder evitá-las; e de que somos uma parte da natureza inteira, cuja ordem seguimos. (EIVCap32). (Grifo nosso).

A equanimidade ou estabilidade de ânimo, em Spinoza, é um estado de tranquilidade e aceitação das coisas como necessárias, pois todas as coisas têm causas determinadas, ou seja, é aceitá-las como elas são: “As coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem que não naquelas em que foram produzidas.” (EIP33). Todavia, a aceitação que utilizamos, aqui, não tem o sentido de aceitação sem ação, sendo que, comumente, vemos: uma aceitação de oposição à resistência dos problemas da vida. Não cabe essa descrição de aceitação na ética spinozana, pois, assim, anular-se-ia o *conatus*. Portanto, trata-se de uma aceitação que surge depois da atuação do *conatus* em Spinoza: o homem se esforça o tanto quanto pode para evitar ou afastar os acontecimentos inconvenientes da sua vida, mas como a força deles pode superar a sua potência, o homem deve reconhecer que fez o que podia e que a sua potência não foi suficiente para evitá-los ou afastá-los e, dessa forma, só resta suportá-los com equanimidade (estabilidade de ânimo), como Spinoza mostra na EIVCap32, vista anteriormente. Isto é, resta-lhe aceitar as coisas como elas são, a menos que elas o conduzam a sua morte, pois ele não teria como aceitá-las.

Dessa forma, existem condições para que o homem possa alcançar a estabilidade de ânimo, porque a potência humana é limitada, não importa se o homem age ou padece, ela está em constante alteração por causa da potência comum da natureza. Por isso, os gêneros de conhecimento são elementos relevantes para a questão da estabilidade de ânimo em Spinoza. Primeiramente, para entendermos como o homem vive instável, é necessário compreendermos que, na imaginação ou passividade, o homem vive o tempo inteiro numa montanha-russa afetiva, com mudança de estado alegre à triste e vice-versa, bem como, com flutuações de ânimo, podendo chegar ao extremo na servidão. Assim, a instabilidade de ânimo é maior na servidão, porque o homem está mais distante de sua potência de agir e pensar, enquanto na imaginação está mais próximo de sua potência de agir e pensar, além disso, a causa da servidão ou impotência é a ignorância e não a imaginação em si mesma. Por sua vez, em se tratando da instabilidade só na imaginação, ela é maior em relação à instabilidade na razão. Nos capítulos anteriores, vimos todas essas instabilidades de ânimo na impotência ou ignorância, na

imaginação e na razão. Assim, é necessário entendermos que estamos tratando do ânimo humano, o qual varia, ou seja, é instável, porque a sua potência é limitada e variável. Todavia, por meio da razão e intuição, o homem pode alcançar a estabilidade de ânimo. Nesse sentido, não estamos tratando de coisas separadas, pois a estabilidade de ânimo, a liberdade e a beatitude são coisas interligadas em Spinoza.

Comprendemos que, tudo que vimos a respeito do que os afetos trazem de mau (sejam alegres ou tristes), da força desses afetos e o quanto eles podem prejudicar a potência humana diz respeito à abundância provida deles. Eles são, assim, excessivos porque estão relacionados a uma parte ou a várias partes do corpo e não a todas, com exceção da melancolia, pois, como vimos, ela diminui, inteiramente, a nossa potência e, portanto, é sempre má. Além disso, “Deve-se observar, ainda, que as enfermidades do ânimo e os infortúnios provêm, sobretudo, do amor excessivo por uma coisa que está sujeita a muitas variações e da qual nunca podemos dispor”. (EVP20S). Nesse sentido, a instabilidade de ânimo do homem indica que ele tem um ânimo perturbado e que está mais submetido a esses afetos maus, o que faz com que a sua potência diminua e passe a sofrer variações. Sobretudo, o homem, de ânimo instável, está submetido ao amor excessivo, como mostra a EVP20S acima, estando, portanto, sujeito a sofrer com a perda de um bem, de cuja duração ele não pode dispor. Em contrapartida, a estabilidade de ânimo do homem indica o seu desapego desses afetos alegres que vêm acompanhados de tristezas advindas da perda de um bem, pois o homem, com o ânimo estável, compreende que não há como controlar todas as coisas, ao seu uso, uma vez que um dia elas se acabam. Isso nada mais é que uma aceitação de que “[...] todas as coisas são necessárias[...] e que são determinadas a existir e a operar em virtude de uma concatenação infinita de causas” (EVP6Dem).

Nesse sentido, aquele que consegue “aceitar” é o sábio, por meio da razão ou da intuição. Vale salientar que o sábio, em Spinoza, não está livre de afetos ou eventos que não concordam com a sua natureza, pois, afinal, “A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores” (EIVP3). Assim, quando surgirem situações inconvenientes, o sábio procurará aceitá-las como necessárias, ou seja, ele sabe que elas têm causas determinadas e que não se trata de um acaso ou de uma punição divina, etc.

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. Por outro lado, o sábio, enquanto

considerado como tal, dificilmente tem o ânimo perturbado. Em vez disso, consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, em virtude de uma certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas desfruta, sempre, da verdadeira satisfação do ânimo. (EVP42Dem).

É por meio da intuição que o homem tem mais estabilidade de ânimo, como podemos deduzir a seguir:

Quanto mais esse conhecimento, quer dizer, de que as coisas são necessárias, diz respeito a coisas singulares que imaginamos mais distinta e vividamente, tanto maior é esse poder da mente sobre os afetos, como mostra, aliás, a própria experiência. Com efeito, *vemos que a tristeza advinda da perda de um bem diminui assim que o homem que o perdeu dá-se conta de que não havia nenhum meio de poder conservá-lo.* (EVP6S). (Grifos nossos).

Com isso, a estabilidade de ânimo, em Spinoza, mostra-nos a importância de não nos apegarmos a uma paixão alegre ou triste, pois as paixões excessivas se fixam em nós, como se não fosse mais haver outros encontros nas nossas vidas, os quais nos proporcionassem um afeto alegre e útil. Como o *conatus* é sempre construtivo e não destrutivo, quando uma tristeza é excessiva, significa que ela venceu o nosso *conatus*, não totalmente, pois isso seria a nossa morte, só que não conseguiríamos, naquele momento, fazer encontros alegres. Por esse motivo, Spinoza diz que a multiplicidade de afetos e afecções que não são maus ou excessivos é saudável para o corpo e a mente, pois deixa livre a potência de agir do corpo para afetar e ser afetado de inúmeras maneiras e de pensar da mente para conceber muitas coisas, como vimos. Além do mais, “Quem tem um corpo capaz de muitas coisas tem uma mente cuja maior parte é eterna.” (EVP39), e tanto menos somos afetados por afetos maus.

Quem compreendeu corretamente que tudo se segue da necessidade da natureza divina e se faz segundo as leis e regras eternas da natureza, não encontrará, certamente, nada que seja digno de ódio, de riso ou de desprezo, nem sentirá comiseração por ninguém, mas se esforçará, tanto quanto permita a virtude humana, por fazer, como comumente se diz, o bem, e por se alegrar. (EIVP50S).

Com a interligação da liberdade, beatitude e estabilidade de ânimo, entendemos que, a partir do momento em que o homem entra em contato com o conhecimento adequado e necessário das coisas, ou seja, enquanto ele é livre, pode ter estabilidade de ânimo, seja por meio da razão ou da intuição, e, como vimos, através da intuição, o nosso ânimo é mais estável. Podemos observar ainda que a estabilidade de ânimo, no segundo gênero de conhecimento, gera

a satisfação de ânimo ativa que pode nos encaminhar à intuição e dela à beatitude, é o que podemos deduzir, da EIVCap32, após Spinoza dizer que a potência humana é limitada:

Contudo, suportaremos com *equanimidade* os acontecimentos contrários ao que postula o princípio de atender à nossa utilidade, se tivermos consciência de que fizemos nosso trabalho; de que a nossa potência não foi suficiente para poder evitá-las; e de que somos uma parte da natureza inteira, cuja ordem seguimos. Se compreendemos isso clara e distintamente, aquela parte de nós mesmos que é definida pela inteligência, isto é, a nossa melhor parte, se satisfará plenamente com isso e se esforçará por perseverar nessa satisfação. Pois, à medida que compreendemos, não podemos desejar senão aquilo que é necessário, nem nos satisfazer, absolutamente, senão com o verdadeiro. Por isso, à medida que compreendemos isso corretamente, o esforço da melhor parte de nós mesmos está em acordo com a ordem da natureza inteira. (EIVCap32). (Grifo nosso).

Uma vez que a potência humana é limitada pelas causas exteriores, seja enquanto o homem é passivo na imaginação ou ativo na razão, resta-nos suportar, com equanimidade ou estabilidade de ânimo, as contrariedades da vida, mas isso só é possível se tivermos o conhecimento do necessário, como mostra a citação acima, portanto, a partir da razão ou intuição. E enquanto a equanimidade surge na razão, ela gera a satisfação de ânimo ativa que faz com que o nosso *conatus* persevere, nessa satisfação, até concebermos as coisas por meio da intuição e a satisfação se torna a própria beatitude. Assim, por meio da intuição, o sábio tem cada vez mais estabilidade de ânimo, pois ele desfruta da verdadeira satisfação de ânimo, a qual é a própria beatitude. Contudo, na intuição, não é que os homens não sejam mais afligidos por maus afetos, Spinoza considera que a intuição, sendo o próprio conhecimento de Deus “se não os suprime inteiramente, à medida que são paixões [...] faz, pelo menos, com que constituam a menor parte da mente” (EVP20S). Além disso, ela “gera um amor por uma coisa imutável e eterna [...] da qual podemos realmente dispor” (EVP20S).

Assim, mostramos como o homem pode alcançar a estabilidade de ânimo, no contexto ontológico da *Ética* de Spinoza, a saber: por meio do conhecimento do necessário, ou seja, das causas das coisas, de sua potência e impotência e das de outras coisas e de Deus. Nesse sentido, o homem deve passar por um processo de interiorização das causalidades das coisas para alcançar um ânimo estável. Dessa forma, a estabilidade, a liberdade e a felicidade são coisas coexistentes na *Ética*: “[...] essa doutrina, além de tornar nosso espírito [mente] inteiramente tranquilo, também nos ensina em que consiste nossa suprema felicidade, ou seja, nossa beatitude: unicamente no conhecimento de Deus” (EII49S).

Podemos dizer que chegamos ao final de nosso percurso, porém é necessário entendermos que a estabilidade de ânimo do homem é possível, do ponto de vista da ética

spinozana, devido à mente humana, por meio da razão e da intuição, conceber as coisas sob a perspectiva da eternidade. Pois é na eternidade que existe o estável, o imutável e o eterno. Por isso, a estabilidade de ânimo não deve estar relacionada com o tempo, pois quando o homem concebe as coisas através do tempo e não sob a perspectiva da eternidade (EVP23S), o seu ânimo oscila e é instável. Nesse sentido, o homem experimenta a estabilidade de ânimo de forma imutável e eterna, até o ponto em que o seu ânimo não oscila, ou seja, até que a sua mente não perceba as coisas através do tempo ou da imaginação e, sim, sob a perspectiva da eternidade, isto é, da razão ou da intuição.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Inicialmente, a nossa pesquisa teve como objetivo discutir a estabilidade de ânimo, na *Ética* de Spinoza, para responder à questão problema acerca do tema. Para isso, foi necessário estudar toda a obra *Ética*, tendo como apoio a bibliografia sobre Spinoza já existente, a fim de que pudéssemos ter o embasamento teórico necessário sobre os temas centrais da *Ética*, tais como: a ontologia, a potência, o *conatus*, a relação entre mente e corpo, a impotência, os afetos, a teoria do conhecimento, a liberdade e a felicidade. A partir desse embasamento teórico, pudemos desenvolver os nossos objetivos com clareza e consistência. Com isso, conseguimos atingir o nosso objetivo central, bem como responder à questão problema, desta pesquisa, no nosso terceiro capítulo.

À pesquisa, coube mostrar que a ontologia spinozana é articulada por meio da teoria da imanência, na qual a substância ou Deus, os atributos e os modos estão intrinsecamente ligados, produzindo a potência infinita da natureza e manifestando a unicidade e a totalidade. Com isso, pudemos perceber que tudo está conectado, pois não há nada fora de Deus. Com efeito, Deus se exprime por meio de nós, ou seja, através dos seus modos e de seus atributos, pensamento e extensão. Nós, por sua vez, exprimimo-nos por meio dos modos e atributos, pensamento e extensão de Deus.

Foi necessário conhecermos, antes, a ontologia, porque ela é o eixo da ética de Spinoza, sem a qual não poderíamos falar sobre os conceitos de potência, impotência, afetos, liberdade, felicidade, estabilidade de ânimo, etc., pois esses conceitos estão intrinsecamente ligados à ontologia de Spinoza.

Por sua vez, Spinoza demonstra, a partir da sua teoria da imanência, que o homem não entra mais em conflito entre mente e corpo, razão e afetos, uma vez que o filósofo holandês rompe com a ideia tradicional de supremacia da mente sobre o corpo e defende que a potência de ambos é simultânea: o que é ação na mente é ação no corpo, o que é paixão na mente é paixão no corpo. Sendo assim, os conflitos do homem consigo mesmo e com os outros, em Spinoza, acontecem por causa dos afetos à medida que o homem é passivo ou mesmo ativo, isso se explica porque o homem se desvia da razão quando é vencido pelos afetos que mais o dominam, isto é, à medida que ele dá atenção a sua imaginação.

Embora não se trate de uma luta da razão contra os afetos ou uma luta da mente contra a sua própria essência, precisamos compreender os nossos afetos para nos tornarmos causa adequada deles e para não ficarmos dependendo do acaso dos encontros, ou seja, dos encontros

fortuitos (*occursus fortuito*). Portanto, devemos seguir nos esforçando o tanto quanto pudermos para perseverar na existência.

Em suma, lutar contra os afetos seria o mesmo que lutar contra a nossa própria essência, que é definida como potência e impotência e isso não faria sentido em Spinoza. Pois, ao invés disso, Spinoza diz que o homem se esforça para buscar alegrias porque o esforço ou *conatus* é só afirmação de nosso ser e da nossa existência. Esforçamo-nos para afirmar a nossa potência de pensar e agir, porque o *canatus* está a nosso favor e não contra nós. Em última instância, conduzidos pela razão ou intuição, nós nos afastamos da tristeza, buscando alegria primeiramente, como Spinoza mostra ao dizer que a razão busca diretamente o bem e se afasta indiretamente do mal. A nosso ver, a problematização em torno da potência humana não está em ter o domínio sobre a nossa natureza, a natureza dos afetos e a natureza em geral, mas, sim, em ter a compreensão sobre cada uma dessas naturezas e sobre as leis que regem cada uma delas. E essa compreensão faz com que conheçamos a nossa potência e impotência, bem como as das causas exteriores e a partir disso: somos mais livres, felizes e estáveis.

Se a condição humana é ser parte da natureza divina, isso implica que o homem está, sempre, submetido a paixões e a causas exteriores que podem superar as suas ações e os seus desejos ativos, fazendo com que ocorra, permanentemente, um embate da razão, como um afeto alegre ativo, diante dos afetos que a contrariam. Assim, podemos perceber que isso é uma experiência contínua até alcançarmos a intuição e a beatitude, podendo não se tratar de algo absoluto, no entanto mais estável em relação à razão. A condição do ser humano, em Spinoza, é nascer ignorante das causas das coisas e conceber a realidade ou o mundo de forma inadequada. Isto é, não é o mundo que é inadequado em si mesmo, mas a nossa interpretação do mundo que é inadequada. Por isso, cada um deve desenvolver a sua visão de mundo, em outras palavras, o seu intelecto, de modo a transformar a sua interpretação inadequada em adequada. E isso é um processo de interiorização de si, dos afetos, de Deus e do mundo, ou seja, do conhecimento das causas necessárias e determinadas. O homem, portanto, deve vivenciar esse processo libertador durante toda a sua existência. Assim, resume-se a vida afetiva passiva e ativa do ser humano.

Dessa forma, entender que estamos transitando o tempo todo: no primeiro, segundo e terceiro gêneros de conhecimento, é entender que esse processo da passividade e atividade, em Spinoza, ocorre de maneira oscilante. Isso nada mais quer dizer que, um homem passivo pode ser ativo a qualquer momento, bem como, esse mesmo homem que era passivo e tornou-se ativo, passa agora a ser passivo, novamente, depois ativo, posteriormente, passivo e, assim,

sucessivamente. Isso não exclui o fato de nos esforçarmos para sermos mais ativos e menos passivos.

É interessante notar como Spinoza integra-se à nossa realidade, independentemente da época, na qual estamos vivendo essa realidade, ao tratarmos das questões do ser humano e da vida. Sabemos que tudo se move em torno daquilo que o homem percebe do seu exterior e da maneira como ele lida com as suas percepções, afecções e afetos. Cada pessoa tem uma forma diferente de lidar com isso. A *Ética* se apropria desse conteúdo, mostrando que o homem é um ser singular o qual vive conforme a sua potência permite experimentar o mundo. Portanto, a *Ética*, de Spinoza, visa nos levar à reflexão interior, sobre nós, as estruturas de nossos pensamentos e da sociedade; a respeito dos nossos afetos e a dinâmica das nossas relações pessoais e coletivas. Com isso, podemos dizer que Spinoza cumpre o seu objetivo com a *Ética*: ela promove a nossa liberdade, felicidade e estabilidade de ânimo, contanto que apliquemos as teorias contidas na obra.

Diante disso, esta pesquisa espera ter contribuído com o estudo da estabilidade de ânimo, do homem, em Spinoza, ao tentar entender os principais temas da obra *Ética* os quais mostram em que consiste a instabilidade de ânimo do homem e, ao mesmo tempo, sinalizam a importância de se alcançar a estabilidade de ânimo e apresentam os meios necessários para alcançá-la. Assim, descobrimos que, com a estabilidade de ânimo, podemos ter melhores condições de vida, em termos spinozanos, no sentido de que ela favorece a nossa integridade física e mental.

REFERÊNCIAS

- ARRUDA, I. M. P. As noções de corpo e mente na ética de Benedictus de Spinoza. **Revista Conatus: Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, v. 5, n. 10, p. 45-56, 2011.
- CHAUÍ, M. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2005. (Coleção Logos).
- CHAUÍ, M. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- COLERUS, J. A vida de Spinoza por Colerus. **Revista Conatus: Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, 2010. Disponível em: www.benedictusdespinoza.pro.br/revista_conatus. Acesso em: 15 mar. 2020.
- DELEUZE, G. **Espinosa filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, G. **Curso sobre Spinoza**. (Vincennes, 1978, 1981). Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evelina Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Junior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza: EDUECE, 2012.
- DELEUZE, G. **Espinosa e o problema da expressão**. Tradução de GT Deleuze – 12; coordenação de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DESCARTES, R. **Discurso do método; as paixões da alma; meditações; objeções e respostas; cartas**. In: Descartes. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987-1988 (Coleção Os Pensadores).
- FRAGOSO, E. A. R. Considerações acerca da teoria dos modos na ética de Spinoza. **Semina: Ciências Sociais e Humanas**, Londrina, v. 22, n. 5, p. 35-38, 2001.
- FRAGOSO, E. A. R. O conceito de liberdade na ética de Benedictus de Spinoza. **Revista Conatus: Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, v.1, n.1, p. 27-36, 2007.
- FRAGOSO, E. A. R. **O método geométrico em Descartes e Spinoza**. Fortaleza: EDUECE, 2011.
- GLEIZER, M. **Espinosa e afetividade humana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- JAQUET, C. **A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa**. Tradução: Marcos Ferreira de Paula e Luiz César Guimarães de Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- LIMA, F. J. B. S. **Esperança e liberdade na constituição do estado em Benedictus de Spinoza**. Prefácio de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Fortaleza: EDUECE, 2016.

MATHIAS N. J. **A imaginação no terceiro gênero de conhecimento em Spinoza**. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/10554>. Acesso em: 22 fev. 2020.

PAULA, M.F. **Alegria e felicidade: a presença do processo liberador em Espinosa**. São Paulo: EDUSP, 2017.

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

RIBEIRO, L. L. **Ciência intuitiva e suprema liberdade na ética de Spinoza**. Fortaleza: EDUECE, 2013.

ROSA, M. Do sistema de conhecimento de Descartes: o “eu” como coisa em si e a consciência da consciência. **Revista Húmus**, Maranhão, v. 5, n. 13, p. 2-31, 2015.

SANTOS, M. P. **Corpo: um modo de ser divino**. Uma introdução a metafísica de Espinosa. Prefácio de Pierre-François Moreau. São Paulo: Annablume, 2009.

SPINOZA, B. **Obra completa II: correspondência completa e vida**. Tradução de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, B. **Opera Posthuma**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; Ristampa 1972. Milano: Edição Eletrônica a cura di Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.

SPINOZA, B. **Tratado da reforma da inteligência**. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SPINOZA, B. **Breve tratado**. Tradução e Notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

SPINOZA, B. **Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos**. Tradução de Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

SPINOZA, B. **Ética**. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

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