

OS AFETOS COMO PARTE DA NATUREZA HUMANA*

JOCILENE MATIAS MOREIRA **

INTRODUÇÃO

Spinoza é um dos mais representativos filósofos da modernidade, bastante estudado até os dias de hoje. Seu pensamento encontra-se no mais genuíno racionalismo. Nasceu em Amsterdã, em 1632, filho de um mercador, sua família tem origem judaica portuguesa, foi perseguida pela comunidade católica e refugiada na Holanda, uma república calvinista. Seus pais chamaram-no de Bento (Baruch em Hebraico). Em 27 de julho de 1656, com apenas 21 anos, sem ter publicado nada ainda, por não aceitar alguns pontos da igreja ortodoxa judaica, como as diversas interpretações que tinha da bíblia, na sinagoga de Amsterdã os anciãos o expulsaram da comunidade judaica, acusando-o de heresia.

E mesmo com essa tentativa, sem sucesso, de silenciá-lo seu pensamento vem ecoando século após século, até chegar aos dias atuais sendo estudado por diversos estudiosos, nas mais diversas áreas. Após a sua excomunhão, Spinoza não mais assinou o nome Baruch, declarando seu desprendimento da religião e cultura judaica. Adotou o nome cristão (embora nunca tendo se convertido ao cristianismo) de Benedictus, do latim, o qual também, assim como os outros dois tem o significado de “bendito”, “bem aventurado”, sendo essa grafia firmada no cenário filosófico.

O pensamento de Spinoza nos apresenta uma ruptura em vários assuntos filosóficos, com destaque para sua obra magna, a saber, a *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*. A *Ethica* é dividida em cinco partes, cujos títulos são respectivamente: Sobre Deus; A natureza e a origem da mente; A origem e a natureza dos afetos; A servidão humana ou a força dos afetos; A potência do intelecto ou a liberdade humana. Essa ordem geométrica utilizada por

* Este artigo é um recorte da minha dissertação do mestrado.

** Graduação em Filosofia (Licenciatura) e Mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE).

Spinoza constitui-se em partir de definições que são evidentes por si mesmas, ou seja, não precisam de demonstrações e se referem às coisas particulares; de axiomas que são juízos que também não precisam de demonstrações, porém são mais abrangentes e dizem respeito às relações entre as coisas em geral; e, de proposições acompanhadas por corolários e/ou escólios, que são consequências retiradas das proposições ou observações com finalidade de explicar o sentido das proposições ou resolver alguma polêmica gerada por alguma objeção.

Para Spinoza, Deus e natureza são dois nomes para a mesma realidade, isto é, a única substância constituinte do universo. *Deus sive Natura* (Deus ou Natureza) é um ser que consiste de infinitos atributos¹, dos quais nós podemos apenas conhecer dois deles extensão e pensamento, já que é somente com eles que temos algo em comum. Essa substância (Deus) que é tudo o que existe é *causa sui*², existe por si mesma, e por existir por si mesma é absoluta e infinita, sendo o seu conceito concebido sem necessidade de envolver o conceito de qualquer outra coisa. Aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido, são os modos, da qual não podem existir e nem serem concebidos sem a substância, ou seja, tudo o que é determinado a existir é determinado por Deus. Os modos são aquilo que é e se concebe em outro. Sendo “em outro”, o modo não existiria sem aquilo de que é modalidade. Os modos contemplam três categorias: modos infinitos imediatos, modos infinitos mediatos e

1 “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a essência dela” (E1Def4). Em Spinoza os atributos são todos os gêneros de ser que constituem a substância cuja única distinção desta é que são infinitos apenas em seu gênero e não absolutamente como a substância.

2 “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (E1D1).

modos finitos. Assim sendo, é na categoria de modos finitos que se encontra o ser humano³.

Para Spinoza, o ser humano é afetado de muitas maneiras. “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” (E3Def3). Após essa definição, é necessário um esclarecimento dos termos afeto (*affectus*) e afecção (*affectio*), pois eles são bastante parecidos, mas tem significados distintos. O termo “afecção” aparece pela primeira vez na *Ethica* quando o autor define o que seja um modo: “por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual também é concebido” (E1Def5).

Com isso, podemos notar que há duas formas pelas quais as afecções podem ser compreendidas. A primeira é que elas são os modos da substância. A segunda é que as afecções podem ser entendidas como alterações nos modos, isto é, como o efeito da ação de um modo sobre outro; ou como o próprio autor chama: imagens das coisas.

1 Os AFETOS COMO PARTE DA NATUREZA HUMANA

O corpo humano é atingido de diversas maneiras, por diversos afetos e com isso ele age. Tentaremos demonstrar aqui os principais afetos. Spinoza, no prefácio da terceira parte da *Ethica* (a saber, denominada de A origem e a natureza dos afetos) inicia fazendo uma crítica àqueles que escreveram sobre os afetos e a natureza humana, pois os afetos eram tratados como algo que não faz parte de nossa natureza, tendo que, na maioria das vezes, moderá-los ou até mesmo anulá-los, como por exemplo, citado anteriormente, no epicurismo para atingirmos certa liberdade e/ou a tranquilidade da alma é preciso moderar os prazeres e limitarmos nossos desejos. Assim, em Spinoza, não precisamos abominá-los ou desprezá-los, e sim, compreender a origem e a natureza dos afetos.

Somos um modo finito de Deus, e ter um corpo significa ser afetado de muitas maneiras. Quando algo acontece no corpo, ou seja, quando o corpo é afetado de alguma forma, a ideia

dessa afecção é um afeto. Logo, quando o corpo sofre alguma afecção, já que estamos sempre em relação com os demais modos finitos da Natureza, nossa potência de agir é aumentada ou diminuída. Para Gilles Deleuze, o afeto é todo modo de pensamento não representativo ou que não vem seguido de um objeto, ou seja, “todo modo de pensamento enquanto não representativo será denominado afeto” (2019, p. 35). Diferente do conceito de ideia, a qual tem por base algo que pode ser representada, uma realidade objetiva. Já, na definição 3 da parte III da *Ethica*, Spinoza define afeto como “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”.

Tais modificações também ocorrem em nossa mente, pois à medida que temos ideias adequadas nossa mente age e à medida que temos ideias mutiladas e confusas padecemos. Consequentemente, “quanto mais ideias inadequadas a mente tem, tanto maior é o número de paixões a que é submetida; e contrariamente, quanto mais ideias adequadas tem, tanto mais ela age” (E3P1C). Porém, para Spinoza, o corpo, sendo atributo da extensão, não pode ter domínio da mente, que é atributo do pensamento, e nem o contrário, a mente pode determinar o corpo a agir. Assim como também não há uma superioridade de um sobre o outro.

A mente e o corpo agem, mas, na maioria das vezes, não conhecemos as causas que nos levam a agir. Quando as pessoas têm consciência de suas ações acreditam que são livres, entretanto desconhecem o motivo pelo qual foram levados agir. Ou seja, não fazemos aquilo que queremos, fazemos aquilo que está de acordo com nossa potência. A vontade da mente é, dessa forma, os próprios apetites e tais vontades podem mudar de acordo com modificação do corpo. Assim, cada pessoa age em concordância com o seu próprio afeto. Quando somos afligidos por afetos opostos não conseguimos tomar nenhuma decisão e quando não temos nenhum afeto tendemos, sob qualquer incentivo, a ficar de um lado para outro. Nesse sentido, “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” (E3P2S).

³ Vale aqui ressaltar que, para Spinoza Deus, não criou o ser humano, não o ama e não necessita do seu amor. Com isso, a existência do ser humano não é necessária, a sua essência não envolve a existência.

Dessa maneira, a essência da nossa mente é a ideia da existência do nosso corpo, ideias estas adequadas e inadequadas.

Sendo modos singulares finitos, somos uma potência natural de existir e agir, esta potência é o *conatus*, que é:

A potência interna de autopersistência na existência que toda essência singular possui porque é expressão da potência infinita da substância [...] a essência atual do corpo e da mente. Mais do que isto. Sendo uma força interna para existir e conservar-se na existência, o *conatus* é uma força interna positiva ou afirmativa, intrinsecamente indestrutível, pois nenhum ser busca a autodestruição. O *conatus* possui, assim, uma duração ilimitada até que causas exteriores mais fortes e mais poderosas o destruam. Definindo corpo e mente pelo *conatus*, Espinosa os concebe essencialmente como vida, de maneira que, na definição da essência humana, não entra a morte. Esta é o que vem do exterior, jamais do interior (CHAUI, 2011, p. 84-85).

Em sua obra *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa II*, Marilena Chaui não define o *conatus* como autoconservação, como uma tendência ou inclinação, e sim como uma afirmação atual de si mesmo, ou seja, “uma potência que constitui o ser de todo modo finito como essência atual de uma coisa singular que, por isso, é uma afirmação de sua essência na existência” (2016, p. 173-174). É por ser esforço de autopersistência no ser que o *conatus* não pode ser autodestrutível, sua afirmação só pode ser contrariada por outro *conatus*, pois “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior” (E3P4), assim, enquanto produzirmos esforço, iremos durar, continuar na existência.

A nossa força interna é sempre positiva, e quanto maior essa força, mais nos afirmamos na vida, a diminuição dessa força pode nos levar à destruição, que é a morte, porém a morte de si é sempre por uma causa externa, já que “a definição de uma coisa qualquer afirma a sua essência; ela não a nega” (E3P4D), assim na nossa essência não pode haver algo que possa nos destruir. E para nos mantermos na existência é necessário que possamos conseguir tudo aquilo que venha a contribuir para o fortalecimento e elevação do nosso *conatus*, isto é, que busquemos tudo que for útil e bom para o desenvolvimento do nosso corpo e da nossa mente. E ao fazermos isso, estamos

nos afirmando na existência, e quanto mais afirmamos a vida, mais somos livres e felizes.

O aumento e fortalecimento do nosso *conatus* pressupõem a atividade do que seja bom e útil para a nossa existência. A questão do que seja bom e mau em Spinoza corresponde às definições de bem e mal; além disso, tais questões são conceitos relativos e dependentes da perspectiva de cada um. Segundo Spinoza, o bem “é o que sabemos com certeza, nos ser útil” (E4Def1) e o mal “é o que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem” (E4Def2), ou seja, o bem é aquilo que leva a um aumento da potência de existir, e o mal aquilo que leva a diminuição da potência de existir. Tais conceitos não são absolutos, mas sim subjetivos, pois dependem da maneira como cada pessoa percebe a realidade. Assim, o que uma coisa é considerada bem para uma pessoa pode ser considerada mal para outra, além disso que é considerado bem em um determinado momento, após um tempo e dependendo das circunstâncias pode deixar de ser considerado como um bem.

Uma coisa apenas pode ser boa para nós quando ela traz consigo algo em comum com o nosso *conatus*, e o oposto, ou seja, algo é mau quando é contrário a nós. Existem nas noções de bem e mal critérios de avaliação dos apetites e desejos, referentes na definição de uma pessoa boa ou má. Assim, concluímos que, na vida ética afetiva, é verdadeiro o esforço para manter o que é bom e afastar o que é mau.

Quando atribuído apenas à mente, o *conatus* é denominado por vontade, mas se ele for atribuído à mente e ao corpo⁴ chama-se apetite. No entanto, para Spinoza, a essência do homem é o desejo, eis que, “entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida em que estão conscientes de seu apetite” (EP9S), ou seja, o desejo é o apetite e a partir que temos uma consciência dele, assim ter desejo é a própria atividade do *conatus*.

Diferentemente, Aristóteles define o desejo⁵ como o “apetite do que é agradável”, ou seja, referindo o desejo relacionado ao corpo.

4 Spinoza não definiu o esforço atribuído somente ao corpo.

5 Em Aristóteles, o desejo faz parte da nossa natureza, porém não está totalmente perante o nosso poder, pois as vezes está ligado à razão e as vezes não. Mas o desejo pode ser educado e torna-se bom.

A vontade, segundo o autor, seria a “apetição que se move de acordo com o que é racional”, referida à mente. Precursor do conceito de vontade, Aristóteles afirma que é necessário ser livre o bastante para determinarmos os fins de nossas ações e não ficarmos dominados por um mecanismo natural do desejo, dessa forma, a vontade significa a total autonomia da razão em relação ao desejo. Com isso, o desejo pelo meio será sempre uma decorrência do desejo pelo fim. Porém, o querer não é uma escolha deliberada, “embora lhe seja evidentemente afim” (1111b20). Em síntese, a escolha deliberada está relacionada com àquelas coisas que estão em nosso poder (EN III 2: 1111b20-30). Assim, o querer é antes diferente da escolha deliberada do que idêntico a ela, já que a escolha não pode ser definida como nenhum desejo, inclusive o querer. O querer é um modo de desejar de acordo com a razão, pois o objeto do querer é o bem e a razão é a única operação psíquica capaz de perceber corretamente o bem.

Spinoza afirma, na introdução do *Tratado da Emenda do Intelecto* (TIE), que não podemos desistir imediatamente de bens que a experiência mostra ter consequências graves. E a razão é que esta aprendizagem baseada na experiência negativa não transmite claramente ao contemplativo o caráter do verdadeiro bem. Nos parágrafos 12 e 13 do TIE, Spinoza explica brevemente o que entende por “verdadeiro bem” e “sumo bem”, respectivamente:

Aqui apenas direi brevemente o que entendo por verdadeiro bem e, simultaneamente, o que seja o sumo bem. Para que isso seja retamente inteligido, é de notar que “bom” e “mau” não se dizem senão relativamente, a ponto de uma só e mesma coisa poder ser dita boa e má segundo diversas relações, e do mesmo modo “perfeito” e “imperfeito”. Nada, pois considerado em sua própria natureza será dito perfeito ou imperfeito, principalmente depois de sabermos que tudo o que é feito se faz segundo uma ordem eterna e segundo leis certas da Natureza. Como, porém, a debilidade humana não alcança com seu pensamento aquela ordem, mas, nesse ínterim, o homem concebe uma natureza humana muito mais firme que a sua e, simultaneamente, vê que nada obsta a que adquira tal natureza é incitado a buscar meios que o conduzam a tal perfeição; e tudo aquilo que pode ser meio para aí chegar chama-se verdadeiro bem; o sumo bem contudo, é aí chegar de modo a que ele frua tal natureza com outros indivíduos, se possível. Qual seja,

porém, aquela natureza, mostraremos em seu devido lugar, que sem dúvida é o conhecimento da união que a mente tem com a Natureza inteira. (TIE §12 e §13).

Em Spinoza, a diferença entre desejo e vontade não está entre os apetites do corpo e os da mente, pois como o desejo é o apetite do qual temos consciência, nossa essência é determinada a fazer algo a partir de uma afecção, seja ela do corpo ou da mente. Além disso, a vontade não é definida como um apetite, mas como uma volição que não se distingue do ato de afirmar ou negar produzido pela mente, ou seja, “a vontade e o intelecto são uma só e mesma coisa” (E2P49). Como a vontade não é uma faculdade absoluta a qual tendemos ou não a algo, e sim uma afirmação ou negação da ideia enquanto tal, portanto, a vontade é sempre determinada, pois toda ideia é determinada, já que uma ideia é “um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante” (E2Def3). Assim, como nossas ideias a nossa vontade também é determinada.

A ideia que a nossa mente produz, mantém uma relação de dependência com os nossos afetos e com a nossa vontade, já que nossas volições são particulares. Dessa maneira, nossa relação afetiva depende do tipo de ideias e afetos tanto em Aristóteles, quando mesmo agindo mal tendo em vista o bem, como em Spinoza, quando no campo das futilidades, buscamos a felicidade. Como a experiência nos mostra que quando estamos diante de algo que nos causa prazer, nosso corpo sofre afecções e com isso agimos. E essas ideias que temos das afecções do nosso corpo, como já demonstrado, são os afetos, assim podemos concluir que todo afeto é uma forma de conhecimento, e conseqüentemente, todo conhecimento é afetivo.

De acordo com Spinoza, o desejo é um impulso que nos leva a buscar aquilo que consideramos que nos traga prazer ou satisfação. Os desejos fazem parte da natureza humana, além de ser uma força importante que guia a nossa ação e nosso comportamento. O desejo, como nos explica Chauí:

Chama-se, então, carência, vazio que tende para fora de si em busca de preenchimento, aquilo que os gregos chamavam de *hormé*. Essa ambigüidade do desejo, que pode ser decisão autônoma ou carência, transparece quando consultamos os dicionários vernáculos, nos quais se sucedem os sentidos de desejar:

querer, ter, vontade, ambicionar, apeteecer, ansiar, anelar, aspirar, cobiçar, atração sexual. A oscilação dos significados aparece na diferença sutil de duas palavras em português: desejanter (o vocábulo exprime uma ação) e desejoso/desejosa (o vocábulo exprime uma carência). (CHAUI, 2011, p. 16).

Os desejos podem ser irracionais, o que nos faz agir de maneira egoísta, podemos ser prejudicial ao outro ou até a nós mesmos. Com isso, não podemos ter como objetivo de vida seguir os desejos, mas buscar compreendê-los, procurar a verdade sobre as coisas e agir conforme tal compreensão. Quando buscamos a verdade e a compreensão sobre as coisas, passamos a agir de maneira mais racional e coerente com os nossos objetivos, e dessa forma, podemos alcançar a felicidade, já que a falta de compreensão é fonte de sofrimentos e problemas.

Resumidamente, é através do *conatus* que surge o apetite, do apetite forma-se o desejo e o desejo nos impulsiona. O desejo é o primeiro dos afetos, que juntamente com a alegria e a tristeza formam todos os outros afetos que fazem parte da nossa natureza e atuam na nossa maneira de agir, pois tanto a felicidade quanto a tristeza podem ser vistas como um aumento ou diminuição da capacidade de agir e de pensar. Em relação ao desejo, pode-se entender da própria potência de agir, na medida em que assume a forma de um esforço para perseverar no ser e repelir a esse que é contra ele.

É de nossa natureza nos afastar de tudo que tende a diminuir a nossa potência e nos aproximar de tudo que nos alegre. E a nossa “mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo” (E3P12), ou seja, a mente empenha-se por lembrar-se das coisas que nos trazem alegrias. E, quando, por acaso, imaginamos algo que diminui nossa potência, ela irá se esforçar o máximo que puder para recordar ou imaginar algo que seja capaz de eliminar a existência disso. Posto isso, não apetece à mente ter ideias de coisas que travanquem a sua capacidade de agir, da mesma forma, que possa prejudicar a capacidade do corpo de agir.

A partir da proposição 12 da terceira parte, segundo Pierre Macherey, no desenrolar da vida afetiva tudo passa a estar relacionado ao desejo, uma relação de poder que é dividido em dois polos: um máximo e um mínimo, que conduzem

a uma relação de prazer ou dor. Esse desejo expressa a presença de um impulso essencial para perseverar no próprio ser. O desejo, como já definido anteriormente, é como a:

[...] expressão mental do *conatus*, tem em si força suficiente para iniciar e sustentar todos os movimentos pelos quais a alma é animada, sem necessidade de tomar emprestadas motivações de outras fontes que alterariam o caráter completamente objetivo e natural de seu impulso; e é daí que ele extrai sua determinação de afeto primário. Mas a isso é preciso acrescentar que, na realidade concreta do desenrolar da vida afetiva, o desejo nunca se apresenta em estado puro, tal como surge de seu primeiro impulso, em relação apenas à potência de ser que se afirma em cada um de nós: e é precisamente por isso que a consciência, que a percebe apenas através de seus efeitos, permanece geralmente ignorante de sua verdadeira natureza, tal como é explicada a partir de sua causa, uma causa que escapa à primeira vista do alcance de consciência e, portanto, permanece inconsciente (MACHREY, 1995 p. 129 – Tradução nossa)⁶.

E por sermos determinados de modo inevitável pela necessidade de perseverar no ser, os nossos desejos sucedem da necessidade de nossa natureza, de tal forma que só podem ser compreendidos por meio dela. Há em Spinoza, uma distinção dos desejos que vem da razão e dos que vem da imaginação. Os desejos que vem da razão são chamados de ação, por estarem ligados à mente e, portanto, distintos e claros, os desejos que surgem da razão são ativos e aumentam o nosso potencial. Em contraste com o desejo ativo, que é sempre causa de alegria e nunca de tristeza e, em última análise, leva ao mais alto nível de felicidade, os desejos que são o resultado de ideias mutiladas e inadequadas que inibem nossa capacidade de agir são paixões e não podem ser racionalmente concebidos.

⁶ [...] *expression mentale du conatus, a suffisamment de force en lui-même pour enclencher et soutenir tous les mouvements dont l'âme est animée, sans avoir besoin d'emprunter à d'autres sources des motivations qui altéreraient le caractère complètement objectif et naturel de son élan; et c'est de là qu'il tire sa détermination d'affect primaire. Mais à cela il faut ajouter que, dans la réalité concrète du déroulement de la vie affective, le désir ne se présente jamais à l'état pur, tel qu'il est issu de son impulsion première, en rapport uniquement avec la puissance d'être qui s'affirme en chacun de nous: et c'est précisément pour cette raison que la conscience, qui ne le perçoit que par l'intermédiaire de ses effets, reste généralement ignorante de sa vraie nature, telle qu'elle s'explique à partir de sa cause, cause qui se dérobe au premier abord à la saisie de la conscience et demeure ainsi inconscientel.*

Os desejos passivos não podem ser o resultado da compreensão racional porque a razão nunca pode conceber nada que limite nosso potencial. O desejo que surge da razão é ativo, pois nossa própria essência sempre tende a aumentar nossa capacidade de ação. Tudo o que é consequência do pensamento racional ou da compreensão de uma necessidade natural surge da razão e é exclusivamente humano. Esses desejos são fruto da alegria e resultam sempre da compreensão do que nos faz bem, ou do que nos é útil.

Como os desejos ativos são o resultado de ideias adequadas, eles são sempre de natureza da mente e estão sempre associados à alegria e não à tristeza. Como resultado, quanto mais esforço a mente coloca no desenvolvimento de ideias claras e distintas, mais ela amadurece e continua a perseverar no ser. Spinoza acredita que a tristeza é uma emoção que inibe o pensamento, portanto, é incapaz de gerar ideias apropriadas ou desejos ativos. Spinoza refere-se ao desejo humano de ser conduzido pela razão como firmeza e generosidade o esforço que cada pessoa faz em usar apenas a razão para ajudar os outros sem esperar nada em troca.

Em um nível filosófico, as emoções mais fortes vêm da alegria e as mais fracas da tristeza. Agora, explicamos que não há conotação de negatividade em relação às paixões, podemos dizer que elas podem ser alegres e tristes. A compreensão clara dos fatores externos que nos afetam é o que leva à presença de afetos alegres, pois somos a causa adequada do que compreendemos. Assim, por marcar a transição de um nível de perfeição menor para um maior, a alegria é o afeto que aumenta nossa capacidade de ação, fortalece nosso *conatus* e a tristeza é entendida como uma paixão que nos enfraquece.

Dessa forma, podemos compreender também o amor e o ódio, posto que o “amor nada mais é do que a alegria, acompanhada da ideia de uma causa exterior, e o ódio nada mais é do que tristeza, acompanhada da ideia de uma causa exterior” (E3P13S). Dito de outra forma, o amor é a alegria acompanhada da concepção de um objeto que julgamos ser a sua causa, enquanto o ódio (que “nunca pode ser bom” – E5P45) é a tristeza acompanhada dessa mesma concepção. Assim, quando amamos alguém ou

algo, buscamos tê-lo sempre conosco e fazemos de tudo por preservá-los. Contrariamente, quando odiamos algo, demonstramos aversão e desejamos a sua destruição, pois tal imagem nos causa tristeza. Segundo Spinoza, uma vez nutridos pelo ódio a um objeto, iremos nos alegrar com a imagem de sua destruição. Dessa forma, “qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de alegria, de tristeza ou de desejo” (E3P15), e também, simplesmente por considerarmos algo alegre ou triste, podemos amá-lo, quando temos aqui a simpatia, ou odiá-lo por antipatia.

Até o simples fato de imaginarmos que uma coisa possui algo de semelhante com o objeto que nos afeta de alegria ou tristeza passamos a amar ou a odiar tal coisa por acidente. Quando, por exemplo, gostamos de alguém e esta pessoa usa um perfume de uma fragrância específica, sempre que sentirmos tal cheiro, iremos nos lembrar com amor de tal pessoa. Mas se, por ventura, passamos a odiar aquela pessoa, passaremos a odiar também tal fragrância. Mas se, por acaso, uma determinado coisa que nos causa tristeza nos faz lembrar de algo que nos traz alegria passamos a odiar e a amar tal coisa. O estado da mente que decorre de dois afetos diferentes é o que Spinoza chama de flutuação de ânimo.

[...] Pois o corpo humano (pelo postulado 1 da P2) é composto de um grande número de indivíduos de natureza diferente e pode, portanto, (pelo ax. 1 que segue o lema 3, na sequência da preposição 13 da parte 2), ser afetado de muitas e diferentes maneiras por um só e mesmo corpo e, inversamente, uma vez que uma só e mesma coisa pode ser afetada de muitas maneiras, poderá igualmente afetar muitas e diferentes maneiras uma só e mesma parte do corpo. Por tudo isso, podemos facilmente conceber que um só e mesmo objeto pode ser causa de muitos e conflitantes afetos. (E3P17S).

De acordo com Macherey, a tese enunciada no corolário da proposição 17 é retomada na proposição 18, levando em consideração o cenário em que o corpo já foi afetado simultaneamente por múltiplos fatores: nesse caso, a mente também percebe essas coisas simultaneamente, apesar do fato de serem totalmente diferentes umas das outras e não terem nenhuma conexão, além do fato

de que ambas trabalharam em nossos corpos ao mesmo tempo. Como resultado, a semelhança inerente entre essas coisas, bem como quaisquer conexões potenciais, não têm influência na formação dessa associação, que é totalmente dependente da feliz coincidência de que o corpo preservou o traço.

E enquanto estivermos afetados pela imagem de uma coisa, iremos considerar tal coisa como se estivesse presente, mesmo não existindo, ou seja, a imagem que formamos de uma coisa é, mesma, seja ela referente a algo do passado do futuro ou de uma coisa presente. E assim, no escólio 2 da proposição 18 da EIII, Spinoza define a esperança como “uma alegria instável, surgida da imagem de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos dúvida.” O medo como uma tristeza instável que resulta do pensamento de algo duvidoso. E se retirássemos a dúvida, a esperança torna-se a segurança e o medo torna-se o desespero. Já o gáudio “é uma alegria surgida da imagem de uma coisa passada de cuja realização tínhamos dúvida” e a decepção “é uma tristeza que se opõe ao gáudio”.

A esperança é, assim, uma alegria que traz consigo uma tristeza, pois a esperança amparada por garantias que podem ser tomadas como certas, torna-se contentamento, e o medo se transforma em desespero. E a ambiguidade desses sentimentos é uma boa ilustração da ambivalência afetiva, como nos mostra Macherrey:

[...] a esperança é uma alegria, ainda que incerta, associada à representação de uma coisa como passada ou futura; mas a incerteza própria dessa alegria decorre do fato de que, ao mesmo tempo que essa coisa passada ou futura, não podemos nos impedir de imaginar simultaneamente a existência de outras coisas que tornam essa coisa contingente e, portanto, podem fazer com que não seja: assim, aquele que experimenta tal sentimento fica exposto enquanto está suspenso na esperança de experimentar medos quanto ao fato de a coisa acontecer ou não, o que o mergulha na tristeza. Simultaneamente, aquele que teme a vinda de algo ao qual associou um sentimento de tristeza e que por isso desgostou, mantém, enquanto isso não aconteceu, uma esperança, por mais fraca que seja, de que possa ser evitado, porque instintivamente ele imagina todas as coisas que poderiam se opor à sua vinda, e conseqüentemente ele se alegra e conseqüentemente forma na proporção a

esperança de que ela não chegue. (MACHERREY, 1995 p. 175 – Tradução nossa)⁷.

As proposições 19 e 20, que retomam os conceitos de amor e ódio introduzidos anteriormente nas proposições 12 e 13, em torno das quais se desenvolveu uma análise racional da relação com o objeto, já fornecem uma dimensão prática para a projeção temporal do afeto ao iluminar a direção em que todos os nossos sentimentos estão nos levando e o que acabará trazendo nossas esperanças e medos sobre como eles estão conectados às representações das coisas, excluindo os objetos aos quais, com o uso da imaginação, atribuímos uma emoção de alegria, aquelas coisas que amamos e as coisas que, por outro lado, poderiam ser condenadas à destruição se aplicássemos a elas uma emoção de tristeza.

O desenvolvimento de complexos afetivos tem sido associado a coisas que geralmente são vistas como completamente neutras, bem como o fato de essas coisas serem apresentadas como indiferentes ao desejo intenso que involuntariamente passou a ser expresso nelas. Por conta disso, é necessário, neste contexto, o uso de termos específicos para relacionamentos objetivos; essas coisas não servem a outro propósito senão fornecer uma fonte externa de informação para um desejo autônomo que é aprofundado pela dinâmica do *conatus*. Spinoza segue enfatizando o princípio fundamental da imitação dos afetos, que é a fonte de todas as relações afetivas entre as pessoas. Em uma seção subsequente⁸, ele explora a variedade de conseqüências desse princípio e explica as regras específicas da economia afetiva que regem os jogos contrários de amor e ódio, baseados em um desejo fundamental de felicidade.

7 [...] *l'espérance est une joie, si incertaine soit-elle, associée à la représentation d'une chose comme passée ou future; mais l'incertitude propre à cette joie tient au fait que, en même temps que cette chose passée ou future, nous ne pouvons nous empêcher d'imaginer simultanément l'existence d'autres choses qui rendent cette chose contingente, et donc peuvent faire qu'elle ne soit pas : ainsi celui qui éprouve un tel sentiment est exposé tant qu'il est suspendu à l'espérance à éprouver des craintes quant au fait que la chose arrive ou non, ce qui le plonge dans la tristesse. Symétriquement, celui qui redoute la venue d'une chose à laquelle il a associé un sentiment de tristesse et que ainsi il a prise en grippe, garde, tant que celle-ci n'est pas advenue, un espoir, si faible soit-il, qu'elle puisse être évitée, parce qu'instinctivement il imagine toutes les choses qui pourraient s'opposer à sa venue, et per suite il se réjouit et en conséquence forme à proportion l'espérance qu'elle n'arrive pas.*

8 Que vai da proposição 35 à proposição 47 da EIII.

CONCLUSÃO

Junto com a necessidade de entender bem os nossos afetos, Spinoza nos coloca no âmbito ético ao nos retirar de uma moralidade que frequentemente nos isola e resulta em sentimentos tristes que diminui o nosso *conatus*, libertando-nos para caminhar em direção a uma interação com mais pessoas, pois é na coletividade que nossa potência se fortalece. Segundo nosso filósofo, a *Ethica* não é um manual prático de regras a seguir, mas um guia prático para ajudar cada pessoa a encontrar seu próprio caminho para a felicidade.

Conhecer nossos afetos nos permitirá ter acesso à liberdade. Além de conhecê-los, é importante interpretá-los e determinar que sentido eles dão à nossa existência. Os afetos mais fortes são aqueles alimentados pelo conhecimento, e estes nunca podem ser vinculados a um código de conduta porque isso comprometeria a própria liberdade. Conhecer nossos afetos nos permite transitar de um estado de perfeição para outro maior. Dessa forma, preferimos buscar bons encontros que façam sentirmo-nos mais alegres, em vez de encontros e ideias que nos façam nos sentirmos tristes.

Os afetos fazem parte da natureza humana. Eles também podem ser vistos como uma variação ao lado de nossas capacidades. A filosofia de Spinoza não clama por julgar os afetos a ponto de desmerecê-los como ações humanas, mas sim por compreendê-los. Somos livres para expressar nossas paixões sem sermos punido, sem negar sua legitimidade ou sem escondê-las. Pois é compreensão dos afetos que nos mostra a passagem de uma vida de servidão para uma vida de liberdade, uma vida feliz.



REFERÊNCIAS

- ANDRÉ, Martins. **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985, 1999.
- CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa II**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- CHAUÍ, Marilena. **Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Cia das letras, 2011.
- DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza. (Vincennes 1978-1981)**. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Eveline Barbosa de Castro, Hélio Rabello Cardoso Júnior, Jefferson Alves de Aquino. 3. ed. Fortaleza: EdUECE, 2019. (Coleção *Argentum Nostrum*).
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Minuit, 1968.
- FRAGOSO, E. A. da R. As definições de *causa sui*, substância e atributos na *Ética* de Benedictus de Spinoza. **Revista Crítica**, v. 2, n. 1 Londrina: jun. 2001.
- FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. A definição de Deus na *Ética* de Benedictus de Spinoza. **Kalagatos**, Fortaleza-CE, v. 2, n. 4, p. 11–31, 2021. DOI: 10.23845/kalagatos.v2i4.5678.
- FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. Os modos infinitos e finitos na *Ética* de Benedictus Spinoza. **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 2, n. 2, p. 13–16, 1997. DOI: 10.5433/2176-6665.1997v2n2p13.
- JAQUET, Chantal. **A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa**. Tradução Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva: Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- MACHERÉY, Pierre. **Introduction à l'Éthique de Spinoza: La troisième partie, La vie affective**. Paris: Universitaires de France. 1. éd. 1995, novembre.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução bilíngue latim-português de Tomaz Tadeu. 3. ed. São Paulo: Autêntica, 2010.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado da Emenda do Intelecto**. Trad. Cristiano Novaes de Rezende – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

