UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Paula Bettani Mendes de Jesus

Sobre a elaboração de uma ciência das paixões em Descartes, Hobbes e Espinosa

(Versão corrigida)

São Paulo
2015

Paula Bettani Mendes de Jesus

Sobre a elaboração de uma ciência das paixões em Descartes, Hobbes e Espinosa

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação da Profª. Drª. Tessa Moura Lacerda.

(Versão corrigida)

São Paulo
2015

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Js

Jesus, Paula Bettani Mendes
Sobre a elaboração de uma ciência das paixões em Descartes, Hobbes e Espinosa / Paula Bettani Mendes Jesus ; orientadora Tessa Moura Lacerda. - São Paulo, 2015.
140 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Ciência das paixões. 2. afetos. 3. Espinosa. 4. Descartes. 5. Hobbes. I. Lacerda, Tessa Moura, orient. II. Título.

JESUS, P. B. M. **Sobre a elaboração de uma ciência das paixões em Descartes, Hobbes e Espinosa**. 2015. 140 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Aprovado em: _____

Banca examinadora

Prof. Dr.: _____
Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____
Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____
Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

À minha família: meus pais, Gilberto e Cleide,
minha irmã Gessyka, e minha sobrinha Anna Clara,
causas externas de grande parte dos meus afetos alegres.

À minha avó Almerita (vó Mera), *in memoriam*.

AGRADECIMENTOS

Nada mais condizente a um trabalho que trata acerca da naturalidade dos afetos, que um processo de aprendizado, construção e escrita perpassado por afetos, dos mais diversos: saudade, alegria, gratidão, desejo, amor etc., – para mencionar apenas os alegres, com exceção da saudade –, o que faz dessa pesquisa não apenas um trabalho sobre os afetos, como também um trabalho genuinamente afetivo. Dessa maneira, neste momento, e pelo que ele representa, não poderia deixar de fazer uso dos afetos que me guiam, alguns vividos a partir de quando vim para São Paulo, outros que "trouxe" de Minas, para agradecer a todos aqueles que de maneira mais, ou menos direta, contribuíram para sua realização, assim agradeço:

A Deus, por tudo.

Aos meus pais, Gilberto e Cleide, pois se não fosse por eles sequer estaria aqui. Agradeço pelo amor, por serem meus maiores apoiadores e incentivadores, por tudo o que fizeram, fazem e farão por mim.

À minha orientadora, professora Tessa Moura Lacerda, por ter me acolhido como orientanda, pela confiança, incentivo, estímulo e por ser tão doce.

À minha irmã Gessyka e minha sobrinha Anna Clara, por alegrar ainda mais a minha vida, por repor todas as minhas energias, mesmo que por vezes acabe com elas.

À minha avó Maria do Carmo e, em especial ao meu avô Lúcio, pela preocupação e incentivo.

À minha tia Cleuza e seu esposo Valter, pelo aconchego, cuidado e carinho, tão importantes nesse semestre.

Ao meu amigo, Herick Fernando, pelo amor, apoio, incentivo, conversas, planos, conselhos e pela presença constante em minha vida.

À Neuza pelo carinho e apoio.

Aos meus amigos, Cristina, André, Maria Clara, Leandro e Hermelindo (norte mineiros e amantes da filosofia como eu), pelos bons encontros, conversas, incentivo e amizade para além dos tempos de Unimontes.

À Poliana, por estar ao meu lado desde os primeiros dias em São Paulo, pelo companheirismo, amizade, conversas, encorajamento, e pelos inúmeros e sagrados cafés das 16:00 na Tia Bia.

Ao Pablo, também por ser uma de minhas primeiras e constantes companhias, pelas conversas, pelo incentivo, e pelos momentos vividos em comum.

À Denise, por toda a ajuda, apoio, preocupação, carinho e cafés com bolinho de chuva.

Ao Nicolas, pelas palavras de incentivo e pela disposição em ajudar com o abstract.

À professora Marilena Chaui, por ser sempre atenciosa e gentil, por se fazer próxima e acessível, por compartilhar tanto de seu conhecimento, e pela oportunidade de poder viver e desfrutar disso. Pela participação no exame de qualificação, por suas preciosas considerações, e por sua participação na defesa dessa dissertação.

Ao meu ex-orientador de graduação, professor Alex Fabiano, pela participação na banca de defesa e pelo constante apoio, preocupação e incentivo.

Ao professor Homero Santiago pela participação no exame de qualificação e por suas importantes considerações.

Aos professores e colegas do Grupo de Estudos Espinosanos, pelas discussões sempre tão frutíferas e descontraídas, em especial a Ravena, Selma, José Marcelo e Sacha, pelos cafés e conversas.

Aos professores que no decorrer do tempo, com sua dedicação e amor à profissão contribuíram tanto para a minha formação e crescimento, em especial aqueles que me instruíram nos caminhos da filosofia, sobretudo aos professores: Eduardo Simões – o primeiro –, Valdirlen Loyolla, Ildenilson Meireles, Antônio Alvimar, Anna Christina, e Péricles Pereira.

Às secretárias do departamento de filosofia, Geni, Luciana, Marie e Maria Helena (ex-funcionária), pela atenção, boa vontade e cuidado.

À CAPES, por ter financiado essa pesquisa.

“Podemos morrer quando acaba o desejo de viver, quando o gosto da vida cessa para nós”.

(Darcy Ribeiro, Migo)

RESUMO

JESUS, P. B. M. **Sobre a elaboração de uma ciência das paixões em Descartes, Hobbes e Espinosa**. 2015. 140 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

A presente dissertação tem dois objetivos que se entrecruzam. De um lado pretendemos analisar a maneira pela qual as paixões humanas foram compreendidas por Descartes, Hobbes e Espinosa. Pois em oposição a tradicional concepção segundo a qual a dimensão afetiva do homem, isto é, suas paixões são vícios e distúrbios da natureza, portanto, opostas à razão e à virtude, os três filósofos defendem o seu caráter natural. Em outras palavras, as paixões são intrínsecas ao homem, têm causas necessárias e determinadas, e não podem ser suprimidas de sua natureza, pois fazem parte da sua condição de ser no mundo. No entanto, pela força que exercem sobre o homem e suas ações devem ser conhecidas. A partir desse primeiro objetivo, e de maneira concomitante, pretendemos demarcar a singularidade do pensamento de Espinosa com relação ao de Descartes e Hobbes, pois se é certo que, como eles, Espinosa defende a naturalidade das paixões, é certo, na mesma medida, que assume um pensamento bastante singular, sobretudo ao operar com os conceitos de ação e paixão para explicar a relação que há entre mente e corpo: estes são ativos ou passivos juntos, o corpo não atua contra a mente, nem a mente contra o corpo. Isso evidencia sua ruptura não apenas com a tradição, mas também com seus contemporâneos.

Palavras-chave: Espinosa, ação, paixão, Descartes, Hobbes.

ABSTRACT

JESUS, P. B. M. **On the development of a science of the passions in Descartes, Hobbes and Spinoza.** 2015. 140 f. Thesis (Master Degree) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

The thesis hereafter aims to fulfill two interweaving goals. On the one hand, we pretend to analyze the way in which human passions were understood by Descartes, Hobbes, and Spinoza. As opposed to the traditional idea of men's affective dimension (i.e. their passions as vices and disturbances affecting nature, therefore opposed to reason and virtue), the three philosophers defend their natural characteristics, that is to say, that passions are intrinsic to men, have necessary and determined causes, and can't be stripped of its very nature, for they are part of their being within this world. However, given the force they exert upon men and their actions, they must be studied and known in order to be tempered. On the other hand, concomitantly, and guiding ourselves by the first goal, we pretend to pursue a second objective, which consists of highlighting the distinctiveness of Spinoza's thinking in relation to Descartes' and Hobbes'. Whereas it is true that, as they also do, Spinoza advocates for the naturalness of passions, it is also true that he takes on a rather singular thinking, especially when dealing with action and passion concepts to explain mind-body relationships: these are either both active or passive, neither the body goes against the mind, nor vice-versa. This shows his rupture with tradition as well as with his contemporary fellows.

Key-words: Spinoza, action, passion, Descartes, Hobbes.

Lista de abreviações:

Siglas das obras de Espinosa:

E- *Ética*

TP- *Tratado político*

TTP- *Tratado teológico-político*

Abreviações indicativas da *Ética*

Ap. Apêndice

Ax. Axioma

Cor. Corolário

Def. Definição

Dem. Demonstração

Esc. Escólio

P. Proposição

Pref. Prefácio

Formas de citação (exemplo)

EIV P18 Esc. - *Ética,* parte IV, proposição 18, escólio.

TP I, 3 - *Tratado político*, capítulo I, parágrafo 3.

Obras de Hobbes citadas em latim

De corpore - *Tratado sobre o corpo*

De cive - *Do cidadão*

De homine - *Da natureza Humana*

SUMÁRIO

Introdução..... 13

Capítulo I - As paixões em Descartes..... 17

1.1 A Correspondência com a Princesa Elisabeth..... 17
1.2 *As paixões da alma*..... 30
1.2.1 Paixões primárias: o desejo e suas implicações morais..... 48
1.2.2 A generosidade como remédio das paixões..... 56

Capítulo II - As paixões em Hobbes..... 64

2.1 A doutrina elementar das paixões..... 64
2.1.1 Sensação e imaginação..... 67
2.1.2 O *conatus*..... 72
2.1.3 O desejo..... 79

Capítulo III - Os afetos em Espinosa..... 87

3.1 O prefácio, uma crítica..... 87
3.1.1 A subversão das noções de ação e paixão..... 94
3.1.2 Da diferença entre *affectus* e *affectio*..... 102
3.1.3 *Conatus*: o desejo como essência..... 113
3.1.4 Porque padecemos..... 120

Conclusão..... 129
Referência bibliográfica..... 133

INTRODUÇÃO

O que são as paixões? Por que as temos? Por que padecemos? São pecado, culpa e vício da natureza? São signos da impotência humana, lhe são naturais? Como controlá-las, dominá-las ou suprimi-las, como submetê-las à razão, para que não sejamos por elas dominados? Como deixar de ter paixões, de ser apaixonado? Isso é deveras possível? Enfim, como lidar com essa dimensão confusa e perturbadora da natureza humana denominada paixão?

Desde o período clássico, até a modernidade (séc. XVII), não foram poucos os tratados que se debruçaram sobre essas questões, procurando uma maneira de respondê-las. Questões que, de intrigantes e complexas, não se restringiram ao discurso filosófico, permeando também, o universo das discussões teológicas, médicas e, sobretudo morais.[1] Discussões que, de maneira geral, encontraram um lugar comum na afirmação segundo a qual, as paixões humanas são distúrbios e vícios da natureza e, dessa maneira, opostas à razão e à virtude. Partindo, portanto dessa consideração, não cessaram de procurar meios e apresentar maneiras através das quais fosse possível à razão, domesticá-las, submete-las e mesmo suprimi-las.[2]

O período moderno é marcado pela ruptura com a tradicional concepção geocêntrica e, hierarquizada do universo,

> Essa visão desmoronou-se em pouco espaço de tempo. Unifica-se o espaço, instaura-se o heliocentrismo e – sobretudo – a física matematiza-se com uma velocidade prodigiosa [...]. O espaço geometriza-se pouco a pouco, o movimento emancipa-se, o cosmos desmembra-se de um lado, e de outro unifica-se, porque não há um acima e um abaixo regulado por normas diferentes. O universo homogeneíza-se.[3]

Com isso estabelece-se uma ruptura não apenas em termos físicos, mas a partir dela, também em termos éticos, o que implica, por conseguinte, o advento de uma nova maneira de compreender e lidar com as paixões humanas. Sob o prisma da nova física as paixões são

---

[1] A esse respeito conferir HUGON-TALON, Carole. *Descartes ou les passions rêvées par la raison: essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*. Paris: J. Vrin, 2002, p. 7.

[2] No caso do discurso teológico, isto é, cristão há uma particularidade, como afirma Chaui, os cristãos não podiam pensar a supressão ou, o domínio da paixão, pela razão de maneira imediata, pois "em decorrência do pecado original, ou da culpa originária, a natureza humana é viciosa; a razão, estulta; e a vontade, serva." Dessa maneira, prossegue Chaui, "somente pela fé, com o auxílio da graça santificante, a paixão há de ser dominada". CHAUI, Marilena. "Sobre o medo". In: *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 142.

[3] MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995, p.65-66.

naturalizadas, não estão fora da natureza, mas inscritas nela, portanto, como qualquer outro fenômeno, admitem causas precisas a partir das quais podem ser compreendidas. Neste sentido, a grande e tradicional oposição entre razão e paixão, entendida como oposição entre virtude e vício, aos poucos perde sua força e, as paixões se tornam passíveis de uma ciência.

Como afirma Chaui, "todos os filósofos do início da modernidade estão convencidos da possibilidade da elaboração de uma ciência do *páthos*, rigorosa, demonstrativa, de preferência de estilo matemático".[4] Como grandes expoentes desse período e desse pensamento em vias de ascensão, destacamos René Descartes, Thomas Hobbes e Baruch de Espinosa, os quais fundamentam nosso trabalho. Eles são os primeiros que, rompendo com tradição, colocam as paixões na ordem natural das coisas, esforçando-se, cada um a sua maneira, por deduzi-las a partir do método matemático, mostrando, assim que são fenômenos naturais, necessários e mesmo constituintes da natureza humana. Dessa maneira, Descartes em *As paixões da alma*,[5] trata das paixões sob uma perspectiva fisiologista, Hobbes no *De corpore*, [6] sob uma perspectiva física e Espinosa na *Ética*,[7] sob uma perspectiva geométrica.

É certo que há divergências gigantescas entre esses três pensadores, inclusive no que diz respeito ao tratamento que conferem à afetividade do homem, no entanto, há uma ideia principal que os unifica e que interessa à nossa pesquisa. Os três defendem, conforme dissemos, o caráter natural das paixões. Enquanto a tradição procura abominá-las e ridicularizá-las, para usar as palavras de Espinosa, esses três pensadores propunham explica-las por suas causas. Propunham demonstrar como e por que temos paixões, e a partir dessa compreensão, como lidar com elas para evitar que nos dominem, pois é certo que exercem tanta força sobre nós quanto a razão, ou até mesmo mais que ela, no que diz respeito às questões da vida prática. Espinosa e Hobbes chamam a atenção para essa questão, sobretudo ao discorrerem sobre a política.

O fio condutor da nossa pesquisa é justamente a ideia de que as paixões são naturais e por isso, passíveis de uma ciência. Nossa proposta é mostrar como os três filósofos mencionados defendem essa ideia no interior de suas obras e, assim, assumem uma posição singular com relação à tradição. No entanto, nosso percurso é guiado por um deles de maneira

---

[4] CHAUI, Marilena. "Laços do desejo". In: *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das letras, 2011, p. 51.

[5] DESCARTES, René. *As paixões da Alma*. Trad. Rosemary C. Abílio. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. A partir desse momento, para nos referirmos a essa obra, adotaremos a maneira pela qual ela foi primeiro denominada, a saber, *Tratado das paixões* ou apenas *Tratado*, como podemos conferir pela Carta à Descartes de 24 de abril de 1646, e Carta à Elisabeth de 20 de novembro de 1647.

[6] HOBBES, Thomas. *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

[7] ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

particular, a saber, Espinosa. Pois, julgamos que ao pensar as paixões e a afetividade humana, ele estabelece um duplo rompimento, de maneira que, se distancia não apenas da tradição que pretende abominar as paixões, mas também de seus contemporâneos, que assim como ele, reconhecem sua naturalidade. Guiada pelo objetivo de entender o lugar de Espinosa em relação à tradição e a seus contemporâneos, nossa pesquisa é dividida em três capítulos, cada um, dedicado a um desses filósofos e a análise que eles empreendem acerca da teoria afetiva; porém como pretendemos destacar o ponto de vista de Espinosa, sempre que julgarmos necessário, faremos menção a ele no interior dos capítulos referentes a Descartes e a Hobbes.

Nosso primeiro capítulo versa sobre a teoria das paixões no pensamento cartesiano. Descartes como sabemos, dedica um tratado inteiro a essa discussão, *As paixões da alma.* Mostraremos a partir dessa obra, e da Correspondência que ele mantém com a Princesa Elisabeth que, as paixões são fenômenos naturais de origem física e mesmo fisiológica, isto é, decorrem da maneira como os corpos exteriores agem sobre o nosso corpo. Mais precisamente decorrem da maneira como os movimentos exteriores se desenvolvem internamente, por intermédio dos espíritos animais e da glândula pineal, até se comunicarem à alma, que os recebe como paixões, daí a noção de paixões da alma. Importante destacar, também, o papel que Descartes confere a vontade, faculdade ativa da alma, a qual, quando bem direcionada tem absoluto *imperium* sobre as paixões, concepção que outrora fora defendida pelos estoicos, e da qual Espinosa é um grande contestador.

Dedicaremos o segundo capítulo ao pensamento de Hobbes, o qual, embora não tenha escrito um tratado das paixões, dedicou a primeira parte da sua obra capital, o *Leviatã*,[8] a essa discussão. Mostraremos, a partir dessa obra e de algumas partes dos *Elementos da Lei*[9] e do *De corpore,* como, partindo de uma concepção totalmente mecanicista, Hobbes defende que tudo o que há é movimento e decorre da relação de corpos em movimento, inclusive as paixões humanas, as quais são entendidas como movimentos de aproximação e afastamento. Assim como em Descartes, Hobbes mostra que as paixões decorrem da maneira como os corpos exteriores agem sobre o nosso corpo, e de como esses movimentos são comunicados à suas partes mais internas por meio dos espíritos animais. No entanto, à diferença de Descartes – e isso é um ponto importante –, recusa qualquer interação de algo imaterial, portanto da alma. Assim, as paixões são explicadas exclusivamente a partir da mecânica do corpo, de

[8] HOBBES, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria B. N. da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).
[9] HOBBES, Thomas. *Elementos de derecho natural y político*. Trad. Dalmácio Negro Pavón. Madri: Alianza Editorial, 2005.

como este recebe e reage aos movimentos externos a ele. Neste sentido precisaremos compreender qual é a relação entre a física e a ética para pensar as paixões na filosofia de Hobbes.

Por fim, o último capítulo aborda a maneira pela qual a afetividade humana foi entendida por Espinosa. Para discorrermos a esse respeito teremos como principal fundamento a parte III da *Ética,* a qual trata da origem e da natureza dos afetos. A partir de sua análise pretendemos demarcar, porque e quais pontos distinguem o pensamento espinosano da tradição, e do que anteriormente fora apresentado por Descartes e Hobbes. Espinosa demonstra, *more geométrico*, que as paixões têm causas necessárias e determinadas a partir das quais devem ser entendidas, inclusive para que seja possível moderá-las. Pretendemos esclarecer alguns dos principais conceitos de sua teoria afetiva, mostrando como desenvolve esses conceitos, inclusive modificando o sentido que tradicionalmente assumiram como é o caso, por exemplo, da noção de afetividade, a qual apresenta não apenas em termos de paixão senão também de ação. E a subversão que opera entre as noções de ação e paixão, isto é, na maneira pela qual compreende a diferença entre ser passivo e ser ativo. Ao definir ação e paixão Espinosa mostra que elas não se distinguem extrinsecamente, mas de maneira intrínseca, isto é, a uma coisa ativa não corresponde necessariamente uma outra passiva. Assim é o caso da relação mente/corpo, se um é ativo o outro é simultaneamente ativo, e o mesmo ocorre na paixão.

A estrutura dessa dissertação, isto é, o conteúdo do que é abordado em cada capítulo conserva-se em certa medida o mesmo. Procuramos, na medida do possível, manter nos três capítulos a abordagem dos mesmos conceitos e noções (assim, por exemplo, desejo, *conatus*, paixão), com o intuito de demarcar e tornar mais compreensível a distinção entre a teoria afetiva apresentada pelos três filósofos estudados. Ainda sobre a estrutura da dissertação, chamamos a atenção para o título dos capítulos, pretendemos demarcar, a partir de uma sutileza, a distinção na maneira pela qual Espinosa compreende a afetividade. Dessa maneira, o título dos dois primeiros capítulos refere-se, respectivamente, às *paixões* em Descartes e em Hobbes, enquanto o título do terceiro capítulo anuncia a abordagem dos *afetos* em Espinosa, o que conforme dissemos, faz referência ao fato de Espinosa não pensar a afetividade apenas do ponto de vista da paixão. Consideração que é importante porque a partir dela Espinosa pode mostrar que não é por ter afetos que o homem é necessariamente passivo.

Capítulo I - As paixões em Descartes

1.1 - A Correspondência com a Princesa Elisabeth

Um ano após a publicação das *Meditações,*[10] e seis anos antes da publicação do seu *Tratado das paixões* ou, *As paixões da alma*, como é mais conhecido, Descartes inicia uma correspondência sumamente importante para o que pretendemos discutir, a saber, o tratamento conferido às paixões. De 1643 a 1649, ele e a Princesa Elisabeth da Boemia trocam 59 cartas. A primeira delas, enviada por Elisabeth, tinha como intuito esclarecer dúvidas suscitadas pela leitura das *Meditações*, entretanto no decorrer desses seis anos de correspondência os temas discutidos se diversificam, e nas cartas passam a ser abordados problemas antropológicos, geométricos, morais, médicos, políticos, perpassando pela filosofia dos estoicos, de Maquiavel etc. Dentre todas as discussões estabelecidas uma em particular desperta nosso interesse: a das paixões, assunto que desenvolveremos tomando como ponto de partida o grupo de cartas que se dedicam às questões morais e médicas. O que nos permitirá delinear como a questão das paixões começou a ser desenvolvida pelo pensador francês, até culminar no *Tratado das paixões.*

Antes de iniciarmos nossa discussão destacamos que, embora não seja um texto tão rigoroso quanto os outros textos – o que se deve em grande medida ao seu estilo de escrita, cartas –, parece não haver dúvidas quanto a importância da Correspondência trocada com Elisabeth quando a proposta é tratar da teoria das paixões em Descartes. Tal Correspondência nos coloca no interior deste pensamento no exato momento de sua elaboração. Através dela, podemos acompanhar as dificuldades encontradas por ambas as partes, a evolução e, as idas e vindas da construção de um pensamento, o que mostra não apenas quão interessante pode ser trabalhar com cartas como também, a relevância que por vezes elas têm dentro de um sistema. Dito isso e antes de adentrarmos no *Tratado*, destacamos três momentos importantes e basilares da Correspondência.

[10]DESCARTES, René. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

1º Momento - Carta de 16 de maio de 1643 à Carta de 01 de julho de 1643 – Problema da união substancial:

Algumas passagens do *Tratado do homem,*[11] mas, sobretudo as *Meditações* levaram a Princesa Elisabeth, em 1643 a se corresponder com Descartes a fim de conseguir respostas para uma pergunta a qual constantemente sua filosofia se submete: como é possível que a alma, tal como concebida, substância inextensa e imaterial, possa determinar as ações do corpo, substância que, sendo extensa e material lhe é totalmente distinta? O que está em questão é um dos maiores problemas da filosofia cartesiana, a união substancial. Se não é fácil a Descartes encontrar uma resposta para tal pergunta, menos ainda é fazer com que ela seja admitida, pois implica não apenas o entendimento, como inclusive a relação de duas noções bastante distintas, para não dizer totalmente.

Para questionar e colocar em suspeição a união substancial, e a capacidade que a alma tem de mover o corpo, Elisabeth toma como ponto de partida um pressuposto de ordem física. Tal pressuposto afirma que "toute détermination de mouvement se fait par la pulsion de la chose mue, à manière dont elle est poussée par celle qui la meut, ou bien de la qualification et figure de la superficie de cette dernière".[12] Em linhas gerais isso significa que duas coisas são necessárias para que uma coisa seja posta em movimento por outra: extensão e choque. O que nos coloca diante de um problema, pois ambas as noções, em nada são compatíveis com a alma, dessa maneira como ela pode determinar os movimentos do corpo? Para responder essa questão Descartes precisa ainda responder uma outra: como corpo e alma estão unidos? Para tanto deve partir da fonte do problema, as *Meditações*, até porque o *Tratado* somente será redigido alguns anos depois e, em certa medida a partir dessas discussões.

Em tom bastante pessoal Descartes afirma a Elisabeth, na Carta de 21 de maio de 1643, que as dificuldades encontradas para entender suas *Meditações,* sobretudo os pontos mencionados, se devem a dois motivos principais. O primeiro desses motivos, diz respeito às prioridades as quais ele estabeleceu com a finalidade de cumprir um determinado objetivo. O segundo motivo está na confusão e, falta de conhecimento das noções primitivas em que se baseiam todo o nosso conhecimento, a saber, as noções do corpo, da alma, e da união corpo/alma. Assim Descartes afirma que duas coisas são necessárias para compreender a natureza da alma: a primeira é a consideração de que ela pensa, isto é, é uma *res cogitans*, o

[11] DESCARTES, René. *O homem*. Trad. César A. Battisti e Marisa C. de Oliveira. Campinas: Editora da UNICAMP, 2009.

[12] Elisabeth. Carta de 16 de maio de 1643. In. *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*. Paris: GF Flammarion, 1989, p. 65. (Todas as citações das cartas trocadas entre Descartes e Elisabeth serão feitas a partir dessa edição).

que foi amplamente discutido nas *Meditações*. E a segunda, é a consideração de que ela está unida ao corpo podendo, portanto agir e padecer com ele.[13] Consideração que, no entanto não teve uma abordagem tão pormenorizada quanto à primeira. Para sermos mais exatos, as discussões em torno da união substancial aparecem, de fato, na Sexta Meditação em cerca de oito parágrafos, dos quais o mais elucidativo é o 24º. Essa desproporção na abordagem desses temas é intencional, e serve justamente para contribuir, ou ao menos para não dificultar o cumprimento de um dos principais objetivos apresentados por Descartes já no título das *Meditações*, qual seja: demonstrar a real distinção entre alma e corpo.[14] Por isso o filósofo diz a Elisabeth que, "seulement étudié à faire bien entendre la première – ela pensa –, à cause que mon principal dessein était de prouver la distinction qui est entre l'âme et le corps; à quoi celle-ci seulement a pu servir, et l'autre – está unida ao corpo – y aurait été nuissible".[15] Com isso: 1) Descartes se justifica e, ao mesmo tempo justifica os pontos que permanecem obscuros nas *Meditações*, 2) mostra quão difícil e problemático é conceber ao mesmo tempo a real distinção e estreita união entre duas coisas.[16]

Além da prioridade dada às questões que permitiriam distinguir alma e corpo, o segundo motivo que dificulta a compreensão de certos aspectos das *Meditações*, sobretudo aqueles que dizem respeito a união, está no desconhecimento das noções primitivas nas quais se baseiam todo o nosso conhecimento – noções do corpo, da alma e da união corpo/alma. Ao fazer essa afirmação, Descartes tira uma parcela de "culpa", e falta de clareza das *Meditações* e a coloca no leitor. Que exatamente por não ter conhecimento dessas noções, se torna incapaz de distingui-las, incorrendo, portanto em uma série de confusões, como quando pretende explicar uma coisa através de uma noção que não a pertence. Tal é o caso de Elisabeth, pela carta de 21 de maio de 1643, acima citada, vimos que ela parte de uma noção de física – uma noção, portanto do corpo –, que explica como um corpo move e é movido por outro, e a partir dela pretende compreender como a alma move o corpo, o que somente se explica pelas noções da união substancial.

---

[13] Cf. Carta à Elisabeth de 21 de maio de 1643, p. 67.

[14] "*Meditações concernentes à filosofia primeira nas quais a existência de Deus e a distinção real entre alma e corpo são demonstradas*".

[15] Carta à Elisabeth de 21 de maio de 1643, p. 68.

[16] Este é um dos pontos aos quais Descartes se dedica na Sexta Meditação, mostrar que corpo e alma são realmente distintos, isto é, podem ser concebidos clara e distintamente um sem o outro, mas na mesma medida mostrar que, embora sejam distintos e independentes estão conjugados e estreitamente unidos. Cf. *Meditação* VI, §§ 17 e 24.

Nas *Regras para a direção do espírito*,[17] mais propriamente na Regra XII, Descartes defende que, do ponto de vista do conhecimento, duas coisas precisam ser consideradas, uma diz respeito ao próprio sujeito que conhece, a outra aos objetos a serem conhecidos. Com respeito ao sujeito cognoscente enumera quatro faculdades, instrumentos ou modos de conhecimento, são elas, como mostra a Regra VIII: o entendimento, a imaginação, os sentidos e a memória. Tempos depois esses instrumentos reaparecem nas *Meditações,* e nas Cartas à Elisabeth, relacionados ao que Descartes denomina noções primitivas, das quais depende todo o conhecimento. E é exatamente porque todo o nosso conhecimento depende dessas noções, que Descartes chama a atenção para a necessidade de distinguir uma da outra e, na mesma medida, distinguir o tipo de conhecimento do qual cada uma é derivada. Feito isso – isto é, distinguindo essas noções – ele afirma que uma série de confusões, como as que giram em torno da união substancial, podem ser evitadas.[18] No esquema que se segue apresentamos essas noções e aquilo que diz respeito a cada uma delas:

Noções da alma: Pensamento
- Percepções do entendimento
- Inclinações da vontade

Noções do corpo: Extensão
- Figura
- Movimento

Noções corpo/alma: União
- Alma mover o corpo
- Corpo agir sobre a alma causando paixões

Apresentadas essas noções podemos afirmar que: as noções da alma são conhecidas pelo só entendimento, e as do corpo pelo entendimento auxiliado pela imaginação, o que é possível acompanhar, sobretudo pelas Meditações 2ª, 4ª e 5ª. As noções da união, por sua vez, por alguns poucos parágrafos da Sexta Meditação, notamos que somente são concebidas por meio dos sentidos, isto é, da experiência ordinária, cotidiana, ou o que é o mesmo, por meio da vida prática. Por isso Descartes afirma que:

> Ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servente que de leurs sens, ne doutent point que l'âme ne meuve le corps, et que le corps n'agisse sur l'âme [...] c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en

[17] DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, Sd.
[18] Cf. Carta à Elisabeth de 21 de Maio de 1643, p. 68.

> s'abstant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps.[19]

Dessa maneira, mostra que não há outra coisa, isto é, nenhuma outra noção, capaz de nos render um conhecimento tão evidente de que estamos unidos a um corpo, do que a experiência corrente que temos dele, por meio de percepções como as da dor, da sede, da fome, do frio etc.[20] Tais percepções mostram não apenas que corpo e alma estão unidos, como, inclusive que a alma pode mover o corpo, e este, por sua vez agir sobre a alma causando suas paixões.

2º momento - Carta de Julho de 1644 à Carta de junho de 1645 – Problema da doença da Princesa, como curar?

Dois anos é o tempo transcorrido entre a última carta referente à união substancial e a primeira desse grupo de cartas, ao qual agora nos ateremos. Nesse tempo, entretanto, apenas três cartas (referentes a problemas de física) são trocadas, depois disso a correspondência fica suspensa por oito meses, até ser retomada por Descartes, após obter notícias do estado de saúde de Elisabeth. Com essas cartas, temos um ponto certo a partir do qual discutir a ciência das paixões no pensamento cartesiano. A partir delas surgem uma série de questões importantes para a futura elaboração do *Tratado das paixões*. Posto isso, levantamos a seguinte questão: qual é precisamente a relação entre o estado de saúde de Elisabeth e o tema das paixões? É o que haveremos de esclarecer.

As cartas por ela escritas, não raras vezes a apresenta como uma figura de saúde frágil, vulnerável, melancólica, constantemente acometida pelos mais diversos tipos de infortúnios:

> Sachez donc que j'ai le corps imbu d'une grande partie des faiblesses de mon sexe, qu'il se ressent trés facilement des afflictions de l'âme, et n'a point la force de se remettre avec elle. [...] Si ma vie vous était entièrement connue, vous trouveriez plus étrange qu'un esprit sensible, como le mien, s'est conserve si longtemps [...] dans un corps si faible.[21]

---

[19] Carta à Elisabeth de 28 de junho de 1643, p. 74.

[20] "A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede etc., que não somente estou alojado em meu corpo como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois se não fosse assim [...] quando meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente perceberia isso mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo". DESCARTES. *Meditações*, p. 136. Cf. Também Carta à Elisabeth de 28 de junho de 1643.

[21] Carta à Descartes de 24 de maio de 1645, p. 98.

> Vos lettres me servent toujours d'antidote contre la mélancolie [...] détournant mon esprit des objets désagréables qui lui surviennent tous les jours, pour lui faire contempler le bonheur que je possède dans l'amitié d'une personne de votre mérite, au conseil duquel je puis commettre la conduite de ma vie.[22]

Diante de declarações como essas, Descartes assume uma postura que vai além da inicial, isto é, de um interlocutor com o qual Elisabeth se corresponde a fim de discutir filosofia. A partir da carta de julho de 1644 – na qual é feita a primeira menção a seu estado de saúde –, Descartes assume também a postura de médico, e como tal seu objetivo é descobrir as origens da doença da Princesa a fim de curá-la. A partir do diagnóstico segundo o qual "la cause plus ordinaire de la frièvre lente est a tristesse",[23] isto é, uma paixão da alma, estabelece: a causa do mal-estar de Elisabeth, os remédios e o método de cura.

Uma das afirmações que perpassa como fio condutor da discussão entre Descartes e a Princesa é a de que, por força da virtude e apesar da fortuna, é preciso buscar meios através dos quais contentar a alma, isto é, torna-la feliz. Com isso o contentamento assume a função de remédio da alma, e atuando contra a tristeza, torna-se um dos principais meios para conseguir livrar a alma e, por conseguinte, o corpo de suas indisposições. Embora em vários momentos Descartes se proponha crítico e distante do estoicismo, ao recorrer a essa noção de contentamento, ele não faz outra coisa que não, assumir uma postura estoica e trazer de volta a cena a tradicional questão: o que depende e do que não depende de nós. A qual fora abordada pelos estoicos e que é apropriada nas discussões cartesianas, especificamente no *Discurso do método*,[24] nas cartas com Elisabeth e no *Tratado das paixões*.

A relação estabelecida por Descartes entre o contentamento, e o que depende, ou não depende de nós, não é gratuita. É ela que permite distinguir entre "les plus grandes âmes et celles qui sont basses et vulgaires".[25] As almas ditas vulgares, são assim denominadas por que são servas de suas paixões, isto é, são de tal maneira determinadas por causas exteriores, que somente se dizem felizes ou infelizes, conforme o que lhes ocorra seja, nas palavras de

---

[22] Carta à Descartes de 22 de junho de 1645, p. 104.

[23] Carta à Elisabeth de 18 de maio de 1645, p. 95. A causa da febre é a tristeza, mas por que ou, qual é a causa da tristeza? Passagens como: "les intérêts de ma maison, que je ne dois négliger, des entretien et complaisances, que je ne peux eviter" (Carta à Descartes de 2 de junho de 1643, p. 71), "l'opiniâtretê de la fortune à persécuter votre maison" (Carta à Elisabeth de 18 maio de 1645, p. 96), e mesmo passagens posteriores a esse diagnostico, tais como a referência à conversão do seu irmão Eduardo ao cristianismo ou ao assassinato cometido pelo Príncipe Philipe (Carta de 30 de novembro de 1645, p. 154 e Carta à Elisabeth de julho de 1646, p. 173. Respectivamente), indicam que a tristeza de Elisabeth estava constantemente referida a acontecimentos e ocupações com sua família.

[24] DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

[25] Carta à Elisabeth de 18 de maio de 1645, p.96.

Descartes, agradável ou desagradável. Fazer essa afirmação é o mesmo que dizer que, buscam seu contentamento na fortuna, naquilo que em nada depende delas, o que significa que tem tanto mais dificuldade em alcança-lo, quanto mais facilidade ou motivos de descontentamento. Descartes é enfático ao afirmar que as paixões precisam estar submetidas à razão para que, só assim possam ser controladas, entretanto, no caso das almas vulgares, como são determinadas externamente, ao invés de submeter as paixões, elas é que são submetidas.

As almas virtuosas, por outro lado, apesar de também terem muitas e fortes paixões – pois é impossível deixar de tê-las –, diferentemente das almas vulgares, sabem não apenas como lidar com elas, como também como controlá-las. De um lado porque tem raciocínios firmes, do outro, porque depositam sua felicidade unicamente naquilo que depende inteiramente delas, isto é, naquilo que julgam possível. Isso significa que, na mesma medida em que encontram menos dificuldade em se tornar contentes, encontram também, menos motivos de descontentamento, pois têm a firme convicção de que o impossível é justamente o que não está em seu poder e que, portanto, não há que se descontentar por isso.[26] Estabelecendo essas distinções, e sustentando que o contentamento da alma é fundamental no processo de cura, Descartes defende, sem hesitar, que é possível à alma vulgar tornar-se virtuosa,[27] mas, no entanto parece não reconhecer a possibilidade do contrário, isto é, de que uma alma virtuosa venha a se tornar vulgar.

A alma virtuosa, tal como Descartes a apresenta, o coloca bastante próximo do estoicismo e, consequentemente distante do pensamento espinosano. Embora defenda a impossibilidade de se deixar de ter paixões, pensa a alma virtuosa como algo que parece estar bem próxima disso, dando a entender, portanto o contrário. Da maneira como ela é apresentada, somos levados a crer que é absolutamente senhora de si, e que, uma vez as paixões tendo sido controladas, qualquer possibilidade de saírem do controle é uma ideia distante. Ante essa questão, a postura assumida por Espinosa é outra. Ele defende, na *Ética*, que o fato de conseguirmos moderar as paixões e, em certo sentido ter controle sobre elas em determinado momento, não implica que assim o será sempre e necessariamente. Pelo contrário, afirma quão forte são paixões, estando elas em constante oscilação, e nunca

[26] A esse respeito podemos conferir a abordagem feita por Descartes na terceira parte do *Discurso do método*, e é interessante, sobretudo destacar a importância das noções de possível e impossível referidas por ele, pois elas não apenas estão diretamente relacionadas com o que depende e o que não depende de nós como, por conseguinte ao contentamento.

[27] Essa questão é interessante porque reaparece novamente no *Tratado das paixões*, no qual Descartes se refere ao fato de que, por meio da educação e do hábito é possível tornar-se virtuoso, isto é, é possível adquirir a virtude da generosidade.

absolutamente controladas. Nossa suposição com respeito ao status de estabilidade e controle passional da alma virtuosa em Descartes, parece se legitimar com a afirmação segundo a qual, assim "comme les plus grandes prospérités de la fortune ne les enivrent jamais, et ne les rendent point plus insolentes, aussi les plus grandes adversités ne les peuvent abattre ni rendre si tristes".[28] Em outras palavras essa afirmação mostra que a influência da fortuna sobre as almas virtuosas é praticamente nula, daí a insistência de Descartes na necessidade de tornar a alma virtuosa. Vejamos se no decorrer do texto essa suposição se sustenta.

Até o momento definimos a causa do mal estar da Princesa (a tristeza), e o remédio necessário para curá-la (o contentamento da alma), precisamos agora definir qual método deve ser utilizado para cumprir com esse fim. Ao contrário do que se possa pensar, não é um ditame da razão que nos oponhamos, ou mesmo que eliminemos as paixões. É necessário apenas e, sobretudo que elas estejam submetidas à razão. Em uma analogia simples e esclarecedora, Descartes afirma que as paixões são como "des ennemis domestiques, avec lesquels étant contraint de converser, on est obligé de se tenir sans cesse sur ses gardes, afin d'empêcher qu'ils ne nuisent".[29] Isto quer dizer que, as paixões nos acompanham tão de perto que, considerando a influência e a força que têm sobre nós, precisamos nos manter sempre cautelosos. Precisamos aprender como lidar com elas para que, não nos dominando, também não sejam prejudiciais. Isso implica que devemos mantê-las sempre sob a jurisdição da razão, o que supõe: entreter a imaginação e, usar ao máximo o entendimento.

Talvez as *Meditações* nos ajudem a entender em que sentido Descartes emprega esse pensamento. Pelo § 9º da Segunda Meditação, sabemos que a imaginação é um modo do pensamento, assim como o são duvidar, querer, afirmar, conceber etc. Sua definição, no entanto somente aparece na Sexta Meditação, pois ainda que seja um modo do pensamento somente se exerce quando aplicada ou referida a um corpo – não necessariamente o humano – e conforme sabemos, é na Sexta Meditação que Descartes prova a existência dos corpos. É inclusive, a faculdade de imaginar, que permite a Descartes pensar a existência dos corpos como provável, e não mais como apenas possível, como ocorre na Quinta Meditação.

Na medida em que é um modo do pensamento que necessita do corpo para se exercer, a imaginação pode então ser definida como a "aplicação da faculdade que conhece ao corpo que lhe é intimamente presente".[30] Importante ressaltar que essa definição não se refere ao corpo humano em particular, mas aos corpos de maneira geral. Disso se segue que, imaginar

[28] Carta à Elisabeth de 18 de maio de 1623, p. 97.
[29] Carta à Elisabeth de maio ou junho de 1645, p. 101.
[30] DESCARTES. *Meditações*, p. 129.

não é apenas conceber, isto é, entender uma coisa, mas, sobretudo representa-la, torna-la presente, ter uma visão mental do que ela é, assim, por exemplo; "quando imagino um triângulo não o concebo apenas como uma figura composta e determinada por três linhas, mas, além disso, considero essas três linhas como presentes pela força e aplicação interior de meu espírito".[31] Este é precisamente o ponto que distingue a imaginação do puro entendimento. A imaginação vem sempre acompanhada dessa representação do objeto, enquanto que o entendimento não precisa dela, por isso podemos facilmente conceber uma figura de mil lados, ainda que não possamos imaginá-la. Tal faculdade não nos dá apenas o que é objeto da geometria, mas também, aquilo que se refere ao corpo humano, e por meio do qual sua existência particular pode ser provada. É por meio da imaginação, que temos a percepção das cores, dos sabores, dos sons etc., percepções que adquirimos por meio da sensação, mas que somente podemos conservar por meio da imaginação entendida como memória. Nesse sentido Hobbes parece estar bem próximo de Descartes, de maneira que tanto em um, quanto em outro a imaginação pode ser definida como uma faculdade de conservação.

Se imaginar é na mesma medida tornar presente, isto é, ter uma imagem, uma representação da coisa, podemos dizer, retomando a discussão com Elisabeth que, se aplicamos essa faculdade na consideração dos desprazeres e daquilo que os causou, o que ocorre é que seus efeitos se tornam tanto maiores, mais fortes e prejudiciais quanto mais os alimentamos, isto é, quanto mais os imaginamos. E tal é o poder representativo da imaginação que o mesmo ocorre com os falsos desprazeres, de maneira que também eles, quando considerados imaginativamente, quando feitos presentes, tornam-se prejudiciais.[32] Entende-se, com isso, a recomendação de Descartes sobre a necessidade de entretê-la.

Se a imaginação tem a capacidade de tornar presentes os desprazeres, tanto reais quanto fictícios, o entendimento se esforça por fazê-los ausentes. E isso pressupõe muito mais uma postura assumida, do que a não existência real de desprazeres. Não é difícil admitir que estamos constantemente sujeitos aos mais diversos tipos de descontentamento, é exatamente por isso que, se não podemos escapar de tê-los, devemos buscar meios que nos permitam lidar

[31] DESCARTES. *Meditações*, p. 124.

[32] A fim de exemplificar essas considerações e mostrar qual a força da imaginação Descartes diz: "je crois qu'une personne, qui aurait d'ailleurs toute sorte de sujet d'être contente, mais qui verrait continuellement représenter devant soi des tragédies dont tous les actes fussent funestes, et qui ne s'occuperait qu'à considérer des objets de tristesse et de pitié, qu'elle sût être feints et fabuleux, en sorte qu'ils ne fissent que tirer des larmes de ses yeux, et émouvoir son imagination sans toucher son entendement, je crois, dis-je, que cela seul suffirait pour accoutumer son coeur à se resserrer et à jeter des soupirs; ensuite de quoi la circulation du sang étant retardée et ralentie, les plus grossières parties de ce sang, s'attachant les unes aux autres, pourraient facilement lui opiler la rate, en s'embarrassant et s'arrêtant dans ses pores, et les plus subtiles retenant leur agitation, lui pourraient altérer le poumon, et causer une toux, qui à la longue serait fort à craindre. Carta à Elisabeth de maio ou junho de 1645, p. 101-102.

com eles. Os meios apontados por Descartes são: 1) desviar o pensamento desses desprazeres, ou o que é o mesmo, ocupar a mente o mínimo possível com aquilo que os diz respeito, mas não apenas isso! A ideia de "desviar o pensamento" está relacionada à memória, é por ela que conservamos, alimentamos e fortalecemos determinadas percepções. Dessa maneira, "desviar o pensamento" implica pensar em coisas que sejam contrárias a esses desprazeres, isto é, que nos rendam alegria e contentamento, e que por sua vez tornem sua imagem mais fraca e menos presente. Além disso, 2) Descartes apresenta outra consideração importante, não sendo possível afastar-se de certos desprazeres, propõe que tenhamos uma nova perspectiva sob a qual considera-los, pois julga que "il n'y a point d'événements si funestes, ni si absolutement mauvais au jugement du peuple, qu'une personne d'esprit ne les puisse regarder de quelque biais qui fera qu'ils lui paraîtront favorables".[33] Isto quer dizer que, de qualquer acontecimento, por desvantajoso que seja, é possível tirar algo de útil, profícuo e consequentemente que renda o mínimo que seja de contentamento. Para isso, no entanto é preciso ter força de espírito e uma alma virtuosa, o que exige um longo exercício da mente. Todos esses remédios apresentados por Descartes são de ordem prática, no entanto não são simples de serem aplicados, inclusive porque as paixões não deixam de exercer a sua força enquanto nos aplicamos por controlá-las.

3º momento - Carta de 13 de Setembro de 1645 à Carta de maio de 1646 – definição das paixões, como seu excesso pode ser bom.

Na carta 13 de setembro de 1645, a fim de compreender melhor o que são as paixões, Elisabeth se dirige a Descartes pedindo que lhe dê uma definição das mesmas. Julgamos que dois fatores, ou melhor, o antagonismo entre duas posições de pensamento levaram-na a fazer esse pedido. De um lado a Princesa tem como referência toda uma tradição que, ao tratar das paixões afirma-as como vícios e perturbações da natureza humana e que, justamente por isso são algo a ser censurado, controlado e mesmo suprimido, a fim de que não ceguem a razão.[34] Do outro lado, contrariando toda essa tradição, tem a referência de Descartes que na carta de 01 de setembro de 1645 afirma nãos ser "d'opinion qu'on les doive entièrement mépriser, ni même qu'on doive s'exempter d'avoir des passions; il suffit qu'on les rende sujettes à la raison" e prossegue dizendo que, "lorsqu'on les a ainsi apprivoisées, *eles sont quelque-fois*

[33] Carta à Elisabeth de junho de 1645, p. 106.
[34] O próprio estoicismo defende que o sábio é aquele que consegue se despir de suas paixões alcançando o estado de *apatheia*.

d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès".[35] Parecemos, portanto, haver encontrado em Descartes a primeira referência, ou ao menos, o primeiro indício do tratamento das paixões enquanto um fenômeno natural, e não como vício da natureza. Sendo assim, diante de posições tão distintas, é natural que Elisabeth queira uma definição das paixões, até mesmo para poder entender porque Descartes se posiciona dessa maneira.

Uma vez reconhecidas como efeitos necessários da união substancial de corpo/alma, as paixões são admitidas como naturais e constituintes da natureza humana. Exatamente por isso não podem ser desprezadas, e menos ainda suprimidas de sua natureza. Nesse segundo caso – de serem suprimidas –, estamos diante de uma impossibilidade completa, pois deixar de ter paixões seria na mesma medida deixar de ser homem, já que elas são produto necessário, simultâneo e intrínseco da união. Se a impossibilidade de se desfazer das paixões é manifesta, há que se reconhecer mecanismos através dos quais elas possam ser controladas. E para determinado fim nenhum outro mecanismo, afirma Descartes, é tão eficiente quanto o exercício da razão. Nesse ponto ele está em absoluto desacordo com Espinosa, pois, uma das ideias defendidas por Espinosa na parte IV da *Ética,* é a de que a razão não tem poder algum sobre as paixões, de maneira que uma paixão só pode ser vencida por outra paixão contrária e mais forte que ela. E é justamente por considerar a impotência da razão diante das paixões que, parafraseando Ovídio, Espinosa afirma que ainda que percebamos o que é melhor, fazemos, no entanto o pior.[36]

A afirmação cartesiana, de que algumas paixões podem ser tanto mais úteis quanto mais em excesso, coloca Descartes numa posição bastante singular com relação à tradição. Pois tal como sabemos, de uma maneira geral, as paixões humanas foram concebidas apenas como vícios, relacionadas à impotência e submissão da razão, do que se segue, portanto que seu excesso só poderia ser entendido como prejudicial. Em Descartes acompanhamos o inverso, as paixões, não necessariamente são vícios.[37] É certo, e ele reconhece, que as paixões têm muito poder sobre o homem e sua maneira de agir, entretanto ao invés de destacar sua

---

[35] Interessante destacar a ideia de que as paixões são tanto mais úteis quanto mais tendem ao excesso, isso porque posteriormente, além de apresentar a definição de paixões, Descartes precisará explicar o que quer dizer quando faz essa afirmação. Suas consequências são importantes e embora essa questão seja referida apenas em duas cartas (nessa e na de 03 de novembro de 1645), se bem notarmos, no *Tratado das paixões* a generosidade – principal remédio das paixões –, aparece como uma dessas paixões que quanto mais em excesso, tanto mais úteis. Carta à Elisabeth de 01 de setembro de 1645, p. 128. Grifos nossos.

[36] Cf. ESPINOSA, EIV Pref., p. 263.

[37] Isso fica melhor esclarecido no fim da terceira parte do *Tratado,* quando Descartes se refere a generosidade e a humildade, definindo-as como paixões, porém associadas à virtude e não ao vício.

força, prefere chamar a atenção para o poder da razão sobre elas.[38] Assim, não são todas as paixões que são tanto mais úteis, quanto mais em excesso, mas apenas as que estão sob o controle da razão. Distinção importante porque há dois tipos de excesso: "l'un qui, changeant la nature de la chose, et de bonne la rendant mauvaise [...]; l'autre – e esse é o excesso ao qual Descartes se refere – qui en augment seulement la mesure, et ne fait que de bonne la rendre meileure",[39] seria esse o caso da generosidade, a qual Descartes apresenta no *Tratado* como o melhor remédio para o controle das paixões? É o que esclareceremos em outro momento.

Ainda que muitas ideias fundamentais para o *Tratado* estejam em processo de elaboração e amadurecimento, outras tantas parecem já estar consolidadas na mente de Descartes, tal é o caso da definição de paixão, apresentada na Carta de 06 de outubro de 1645. Após descrever quais são, e como se formam as impressões no cérebro, as paixões são definidas como, "pensées qui sont excitées en l'âme sans le concours de sa volonté, par les seules impressions qui sont dans le cerveau".[40] Isto que aqui é chamado de impressões, é o mesmo que no *Tratado*, Descartes denomina percepções, ambas apresentam uma maneira geral pela qual as paixões podem ser entendidas, ou seja, como tudo aquilo que é representado à alma, mas que não depende dela, isto é, da vontade, que é uma faculdade ativa. Essas impressões dependem dos objetos exteriores, e mesmo das disposições interiores do corpo, tais como a luz, o som, a fome, a sede, a dor, etc.

As paixões têm, no entanto, um sentido mais específico pelo qual podem ser definidas, "on restreint ordinairement ce nom – paixão – aux pensées qui sont causées par quelque particuliére agitation des esprits".[41] Em sentido estrito elas não se referem a todas as impressões que estão na alma, mas delimitam-se, apenas às que são causadas pelo movimento dos espíritos animais. São sentidas, portanto como que na própria alma, pois não tem uma causa física aparente a qual possam ser reportadas. Essas paixões são o que usualmente denominamos sentimentos ou emoções, assim como alegria, tristeza, amor etc. Se pudermos destacar uma diferença desta definição para a que posteriormente é apresentada no *Tratado,* esta consiste em que no *Tratado* o movimento dos espíritos não é designado apenas como o

[38] Este é mais um ponto em que Espinosa parece se distinguir de Descartes, basta lembrarmo-nos do prefácio de EIII, no qual afirma que ninguém determinou as forças dos afetos.
[39] Carta à Elisabeth de 03 de novembro de 1645, p. 150-151.
[40] Carta à Elisabeth de 06 de outubro de 1645, p. 142.
[41] Carta à Elisabeth de 06 de outubro de 1645, p. 142.

que causa, mas também o que alimenta e fortalece as paixões, o que é importante por que permite distinguir essas percepções, tanto da vontade, quanto das demais percepções.[42]

Embora nesse momento Descartes já apresente uma definição clara do que sejam as paixões, ainda não pode oferecer uma explicação de cada uma delas em particular, pois ainda não estabeleceu quais e quantas são as paixões, nem a ordem em que aparecem. Dessa maneira, diz na Carta de 03 de novembro de 1645 que pensa "au nombre et à l'ordre de toutes ces passions, afin de pouvoir plus particulièrement examiner leur nature; mais je n'ai pas encore assez digéré mes opinions".[43] O tempo que leva para digerir esses pensamentos é relativamente curto, se levarmos em consideração que, cinco meses após essa carta ele já tem pronta uma primeira versão completa do *Tratado*. Versão que, ao que tudo indica foi entregue a Elisabeth em março de 1646,[44] e a qual ela faz referência na Carta de 25 de abril deste mesmo ano. Defendemos que esta versão já se encontrava completa por que ao se referir ao *Tratado,* Elisabeth menciona temas específicos das duas últimas partes, a saber, a ordem das paixões e as questões morais por elas implicadas.

Com respeito ao caráter moral das paixões, Elisabeth destaca um ponto importante e ao qual nos ateremos no momento em que formos discorrer sobre o *Tratado*. Ela afirma que é mais fácil compreender tudo quanto Descartes diz acerca das paixões, do que aplicar os remédios sugeridos por ele para controlar seus excessos. Tal afirmação tem um motivo específico e bastante compreensível, na vida cotidiana, por mais que nos esforcemos, não é tão simples agir guiado apenas pela razão, isto é manter-se alheio aos acontecimentos e a seus efeitos ou, ser de tal maneira senhor de seus desejos que deixemos, por exemplo, de desejar coisas manifestadamente boas somente porque sabemos que não estão sob nosso poder. Diante da força das paixões, apenas o exercício da razão parece não ser suficiente para controlá-las. Sendo assim, por hora, as ideias de Descartes e os remédios por ele oferecidos encontram alguma dificuldade tanto de entendimento, quando, sobretudo, de aplicação.

Enfim, as Cartas trocadas com Elisabeth são bastante ricas e apresentam uma série de questões a serem discutidas, nossa intenção, entretanto, não foi esgotá-las, nem mesmo tecer sobre elas uma abordagem profunda e detalhada. Tínhamos como principal intenção apenas apresentar quais foram os antecedentes do *Tratado*, as principais questões que o levaram a ser escrito. Reconhecendo a importância que Elisabeth assume nesse processo, terminamos essa exposição, fazendo referência a uma passagem em que Descartes admite quão novo é para ele

[42] Estamos nos referindo às percepções relacionadas aos objetos que existem fora de nós, e às percepções do corpo que dependem dos nervos. Cf. *Tratado das paixões* art. 23 e 24, p. 44.
[43] Carta à Elisabeth de 03 de novembro de 1645, p. 151.
[44] É o que indica Jean- Marie e Michelle Beyssade na nota 1 da Carta à Elisabeth de 25 de abril de 1646, p.162.

tratar desse tema, e as dificuldades que essa novidade impõe, e com isso damos por concluída essa parte do trabalho. O filósofo francês afirma: "je ne suis nullement surpris de ce qu'elle y remarque aussi des défauts, pour ce que je n'ai point douté qu'il n'y en eût en grand nombre, étant une matière que je n'avais jamais ci'devant étudiée, et dont je n'ai fait que tirer le premier crayon".[45]

Se na correspondência com Elisabeth encontramos os primeiros esboços da teoria cartesiana das paixões, no *Tratado das paixões* encontramos o seu amadurecimento e desenvolvimento, dessa maneira é o *Tratado* que agora nos cabe analisar.

1.2 - *As paixões da alma*

No decorrer de suas obras Descartes apresenta o projeto de um saber perfeito, que abarque o conhecimento claro e distinto de todas as coisas e que, por sua vez, contemple todas as ciências. Seguindo esse objetivo, a fim de determinar até que ponto a ciência se sua época colabora ou prejudica na execução de seu projeto, examina na Carta Prefácio aos *Princípios da filosofia* os graus de sabedoria aos quais a ciência chegou. São enumerados quatro graus, dos quais:

> O primeiro contém apenas noções que são tão claras por si mesmas que podemos adquiri-las sem meditação. O segundo compreende tudo o que a experiência dos sentidos dá a conhecer. O terceiro o que a conversa com outros homens nos ensina. Ao que se pode acrescentar, em quarto, a leitura não de todos os livros, mas daqueles que foram escritos por pessoas capazes de nos dar boas instruções, pois é uma espécie de conversa que temos com seus autores.[46]

Dados esses quatro graus, o grande objetivo da tradição filosófica, desde Platão e Aristóteles foi alcançar o quinto grau, posto que, sendo o mais perfeito de todos, seria aquele que encaminharia o homem à sabedoria. Entretanto Descartes alega que até então foi impossível alcança-lo devido a falta de um conhecimento claro e distinto das causas, e verdadeiros princípios das coisas e, conforme sabemos, não se pode chegar à sabedoria se os

[45] Carta à Elisabeth de maio de 1646, p. 166.
[46] DESCARTES, René. *Carta- Prefácio aos princípios da filosofia*. Trad. Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 8-9.

fundamentos para tal não são verdadeiros.[47] Temos, portanto o ponto de partida para o projeto do saber cartesiano. Guiado pela finalidade de alcançar ao quinto grau da sabedoria, Descartes constrói e expõe no decorrer de suas obras, tanto o método quanto os fundamentos que julga serem necessários e verdadeiros para este fim. Destacamos três obras fundamentais nesse projeto: o *Discurso,* porque apresenta o problema e dá todo o amparo e fundamentação metodológica, as *Meditações* porque introduzem os elementos da metafísica mostrando o quanto são importantes para a validação da ciência e, os *Princípios*, por apresentarem os elementos da física. Nessa enumeração não mencionamos o *Tratado das paixões* por um motivo específico, julgamos que ele não expõe os fundamentos deste projeto, mas de alguma maneira sua conclusão.

Na Carta Prefácio aos *Princípios,* Descartes recorre a uma metáfora para esquematizar as ideias concernentes a seu projeto de saber. Constrói o que denomina como árvore da sabedoria e atribui a cada uma de suas partes um dos elementos constitutivos da verdadeira filosofia. É interessante notar que esses elementos podem ser facilmente associados ao conteúdo das obras mencionadas no parágrafo anterior, o que significa que a alusão a essa árvore não é senão, a própria menção a seu sistema filosófico. O elemento que dá sustentação a esse projeto são suas raízes, isto é, a metafísica, na sequência o tronco é representado pela física e os galhos por fim são as demais ciências, dentre as quais a medicina, a mecânica e a moral são as principais.

O elemento de destaque nesse projeto e que é fundamental para o que pretendemos discutir é justamente um dos galhos dessa árvore, a saber, o último galho, a moral. No decorrer do *Discurso*, especialmente na terceira parte Descartes afirma, defende e sustenta que para se chegar a *sagesse*[48] é necessário destruir todo o edifício do saber, entretanto destruí-lo com a finalidade de que posteriormente seja reerguido sobre fundamentos mais claros e sólidos. Todavia enquanto essa "reforma" acontece o homem precisa estar amparado a fim de que, não ficando irresoluto em suas ações, possa guiar sua vida prática. É neste

[47] DESCARTES. *Carta Prefácio*, p. 13-14. Entende-se, portanto a cadeia de razões das *Meditações,* o papel da dúvida e por que elas começam chamando a atenção para os prejuízos adquiridos desde a infância, mesmo no Colégio de La Flèche. Logo no primeiro parágrafo da Primeira Meditação Descartes afirma que: "há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, *desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências*." DESCARTES, *Meditações*, p. 85. Grifos nossos.

[48] Tal como entendida, a *sagesse* não é senão a união da ciência com a virtude. E sendo assim pressupõe ou, busca o conhecimento claro de todas as coisas, inclusive da conduta humana. Na Carta Prefácio aos *Princípios* Descartes afirma que duas coisas são necessárias a *sagesse*, o entendimento e a vontade. O entendimento para conhecer o que é bom e a vontade para se dispor a segui-lo.

contexto e, para cumprir esse objetivo que é elaborada a moral provisória. A qual é apresentada como um código de conduta, um *code provisoire* constituído de quatro máximas a partir das quais, se observadas permitiriam ao homem viver enquanto o edifício do saber estivesse sendo reconstruído.[49]

Se no *Discurso* a moral aparece como provisória, nos *Princípios,* parece adquirir uma denominação e abordagem mais elaborada e desenvolvida. Ela é denominada como a mais alta e perfeita moral, o "último grau da sabedoria" que pressupondo o conhecimento de todas as demais ciências é concebida como a mais elevada.[50] A apresentação dessas duas referências, da moral provisória no *Discurso* e, de uma moral perfeita nos *Princípios* gera algumas controvérsias entre os intérpretes da filosofia cartesiana. A esse respeito destacamos duas posições: de um lado temos aqueles que assim como Martial Gueroult defendem que Descartes trata de duas morais distintas: uma provisória e outra definitiva, e por assim dizer substituta da provisória.[51] Do outro lado temos a posição assumida por Lívio Teixeira, de que só há a moral provisória no pensamento cartesiano e esta é permanente, – ele faz também, menção a uma moral racional não definitiva. Alguns questionamentos podem guiar o esclarecimento dessa controvérsia: há mais de uma moral no projeto cartesiano de *sagesse*? A moral provisória é passageira? Descartes pensa em níveis de moral e de perfeição desta?

---

[49] Tais são elas: "1ª) obedecer as leis e aos costumes de meu país, retendo constantemente a religião em que Deus me deu a graça de ser instruído desde a infância, e governando-me em tudo o mais, segundo as opiniões mais moderadas e as mais distanciadas do excesso, que fossem comumente acolhidas em prática pelos mais sensatos daqueles com os quais teria que viver. 2ª) Ser o mais firme e resoluto possível em minhas ações e em não seguir menos constantemente do que se fossem muito seguras as opiniões mais duvidosas, sempre que eu me tivesse decidido a tanto. 3ª) Procurar sempre antes vencer a mim próprio do que à fortuna, e de antes modificar os meus desejos do que a ordem do mundo; e em geral, a de acostumar-me a crer que nada há que esteja inteiramente em nosso poder, exceto os nossos pensamentos, e por fim a quarta, que muitas vezes não é admitida como uma máxima, 4ª) Deliberei passar em revista as diversas ocupações que os homens exercem nesta vida, para procurar escolher a melhor; e, sem que pretenda dizer nada sobre as dos outros, pensei que o melhor a fazer seria continuar naquela mesma em que me achava, isto é, empregar toda a minha vida em cultivar minha razão, e adiantar-me, o mais que pudesse no conhecimento da verdade, segundo o método que prescrevera. DESCARTES, *Discurso*, p.41- 43.

[50] A justificação da perfeição da moral pode vir ainda, na continuação da descrição da árvore do saber, Descartes afirma: "como não é da raiz nem do tronco das árvores que se colhe os frutos, mas apenas das extremidades dos ramos, a principal utilidade da Filosofia depende daquelas suas partes que são apresentadas em ultimo lugar, *neste caso, sobretudo da moral*". DESCARTES, *Princípios*, p. 22. Acréscimo em itálico nosso.

[51]Gueroult faz também referência a um terceiro tipo de moral, a moral exata, entretanto afirma que esta nunca foi realizada e sequer o poderia. Motivo pelo qual dá destaque apenas aos dois tipos mencionados, a provisória e a definitiva. Ele afirma que o último galho da árvore do saber, a moral perfeita a qual Descartes se refere, seria de caráter matemático-dedutivo, implicando em si o conhecimento claro e distinto das ciências que a antecedem, mas não apenas no conhecimento como, inclusive, no uso prático dessas ciências. No entanto, a impossibilidade de realização dessa moral se dá justamente por que o que constitui o universo moral não é nada de certo, constante ou facilmente enquadrado, isto é, não é um campo que se sujeita ao tratamento conferido pelas ciências exatas, ao contrário disso! A moral só pode ser pensada e constituída no terreno da união substancial, das relações humanas e de suas paixões, portanto em um terreno que é inconstante, incerto, variável, vulnerável e confuso. Levando isso em consideração pode-se afirmar que é impossível que uma ciência exata atue como regra geral da conduta de vida de todos, logo a moral exata não passa de um ideal. Cf. GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons: L'ame et le corps*. Paris: Aubier, 1968, p. 242-243, 252.

Gueroult destaca em primeiro lugar a **moral provisória** do *Discurso*. Estando a ciência em suspensão até que seja avaliada e reconstruída, faz-se necessária a criação de algum artifício, que nesse período sirva como guia da vida prática do homem e regule seus costumes, a fim de que não fique irresoluto em suas ações e possa bem viver. Esse artifício é a moral provisória com suas máximas. Gueroult entende o uso da expressão *par provision* como indicativo de que Descartes está tratando de uma moral temporária e substituível, isto é, que suas máximas são pensadas para serem seguidas, apenas enquanto não se encontra algo mais eficiente e perfeito. E este algo mais eficiente e perfeito ao qual se refere é o segundo tipo de moral, a **moral definitiva ou científica,** a qual Descartes chega com a elaboração do *Tratado das paixões*.[52] Tal interpretação pode ter sido favorecida por dois motivos: primeiro pelo uso da expressão "*par provision"*, segundo pela própria Carta Prefácio aos *Princípios*, na qual Descartes afirma, a respeito da moral provisória, que ela é uma moral imperfeita que pode ser seguida *par provision* "enquanto não sabemos ainda a *melhor*".[53] Podemos ainda denomina-la moral científica primeiro pela proposta cartesiana de tratar das paixões *en physicien,* ou seja, "au seul point de vue du savant, c'est-a-dire selon une méthode rationnelle",[54] e segundo porque com isso busca um conhecimento claro e distinto inclusive das paixões que são por natureza obscuras e confusas.

Lívio Teixeira objeta diretamente contra essas ideias defendidas por Gueroult. No livro *Ensaio sobre a moral de Descartes*[55] mostra a impossibilidade de constituição de uma moral definitiva e científica no pensamento cartesiano e defende a presença de uma moral racional. A fim de contrapor suas ideias às de Gueroult, apresentamos seus argumentos no que se segue.

Não há uma moral científica! Afirmar uma moral científica é pressupor que todos os problemas e questões morais são passíveis não apenas de conhecimento, mas, sobretudo de soluções claras e exatas, entretanto se estamos tratando de problemas morais, a impossibilidade dessa ideia é evidente. A conduta humana, suas paixões e tantas outras questões que envolvem a moral são noções, por natureza, confusas e obscuras, o que implica

---

[52] Gilson compartilha da mesma ideia de Gueroult no que condiz a interpretação da *morale par provision* como temporária e antecedente de uma moral definitiva. Entretanto diverge dele quanto à afirmação de que esta é alcançada na elaboração do *Tratado das paixões*. Nas notas à edição francesa do *Discurso,* Gilson afirma que a moral definitiva não é de fato alcançada e não está completa uma vez que seria o coroamento de um sistema que, no entanto se mostra inacabado. Cf. Nota de rodapé nº. 2. In: DESCARTES, René. *Discours de la méthode.* Paris: J. Vrin, 1970, p. 76.

[53] Chamamos a atenção para a expressão "nada de melhor" porque mais a frente, na abordagem de Lívio Teixeira há considerações importantes a seu respeito e que influenciam muito na interpretação da maneira pela qual Descartes pensa a moral. DESCARTES. Carta Prefácio aos *Princípios*, p 22. Grifos nossos.

[54] GUEROULT. *Descartes selon l'ordre des raisons*, p. 253.

[55] TEIXEIRA. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Editora brasileira, 1990.

que qualquer conhecimento que delas tenhamos só pode ser aproximado ou verossimilhante, nunca absolutamente certo, claro ou exato como quer o método científico.

A fim de reforçar a impossibilidade da moral científica é interessante a contraposição feita por Teixeira entre as noções de *melhor* e *absolutamente certo*. No domínio científico não apenas podemos fazer referência a um conhecimento que seja *absolutamente certo* como, através do método científico podemos chegar a ele. Entretanto, em se tratando do campo moral, como é o caso, qualquer conhecimento que dele tenhamos só pode ser aproximado, isto é, o *melhor possível*. Mesmo nos *Princípios* ao fazer referência a moral provisória Descartes não menciona que ela deve ser substituída por um conhecimento absolutamente certo, mas sim que ela deve ser seguida até que se encontre uma moral *melhor.*[56] Além dessa referência na Carta Prefácio aos *Princípios,* encontramos na terceira parte do *Discurso* uma menção ao *melhor possível*, Descartes afirma que "basta bem julgar, para bem proceder, e *julgar o melhor possível*, *para proceder* também da *melhor* maneira".[57] Para Lívio Teixeira a consequência dessas afirmações é a de que a moral cartesiana é muito mais uma moral relacionada à noção de virtude que de ciência. Se bem lembrarmos, o pressuposto fundamental da virtude é o de julgar melhor, para agir também da melhor maneira. Essa questão já havia sido discutida com Elisabeth nas Cartas de 04 e 16 de agosto de 1645, nelas estabeleceu-se uma estreita ligação entre virtude, entendimento e vontade, afirmando-se, que não basta julgar ou conhecer o melhor, sendo preciso também segui-lo (disposição da vontade), e coloca-lo em prática (força da virtude).

A segunda objeção de Teixeira é feita contra a noção de moral definitiva. Os motivos que levam a essa objeção são basicamente os mesmos que levam a negação da moral científica. Teixeira afirma que o que se convencionou entender por moral definitiva é basicamente uma moral que tem seus fundamentos na ciência, e que por isso possui princípios verdadeiros a partir dos quais a conduta humana deve ser guiada, nesse sentido ela é entendida como uma norma geral e infalível da conduta.[58] Entretanto, pensá-la dessa maneira é o grande empecilho para afirmar sua possibilidade de constituição, pois, conforme dito anteriormente o campo de atuação da moral é confuso, é o domínio das paixões humanas,

---

[56] A referência a essa ideia é feita na Carta prefácio aos *Princípios* em que Descartes afirma: "[...] a primeira parte desses ensaios foi um *Discurso concernente ao Método para bem conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências* em que expus sumariamente as principais regras da Lógica e de uma Moral imperfeita que podemos seguir provisoriamente enquanto não sabemos ainda a melhor". DESCARTES. Carta prefácio aos *Princípios*, p. 22.

[57] DESCARTES. *Discurso*, p. 44. Grifos nossos.

[58] Cf. TEIXEIRA. *Ensaio sobre a moral,* p.110.

logo é um campo do qual não se pode ter ideias claras e distintas, do que se segue que não é passível de se submeter a normas exatas e infalíveis.

Em oposição às ideias de moral científica e definitiva, Lívio Teixeira afirma que é mais adequado ao pensamento cartesiano pensar em uma moral racional, isso porque Descartes "entende que a conduta sempre deve ser orientada de acordo com a razão ou a inteligência, a qual tem de esforçar-se constantemente por *clarear o mais possível* este plano das ideias confusas que é a união da alma e do corpo".[59] Isto é, a moral cartesiana é racional porque é a razão que orienta todo o seu método, quer quando trata das ideias claras e distintas, quer principalmente quando se refere às ideias confusas e obscuras da união substancial – já que da união só podemos ter um conhecimento confuso e obscuro. Diferentemente dos dois tipos de moral defendidos por Gueroult, a moral racional não é impedida de se realizar pela união substancial e suas implicações, ao contrário disso! Se a moral só se realiza na e pela união, é necessário um meio que lide com suas ideias, não as tornando absolutamente claras e distintas, visto ser impossível, mas tornando-as cada vez melhores e mais aproximadas, esse meio só pode ser a razão. A partir de tais considerações assumimos com Lívio Teixeira que só há uma moral no pensamento cartesiano, essa é provisória, permanente e racional.

As observações a respeito da moral são importantes, porque é a partir delas que adentramos na discussão cartesiana a respeito das paixões. O grande e principal objetivo de Descartes no *Tratado das paixões* está em mostrar e esclarecer a relação entre alma e corpo, uma vez que mesmo sendo substâncias realmente distintas e independentes estão unidas e podem agir uma sobre a outra dando origem às paixões. Como já expusemos as discussões morais, não são discussões relativas ao corpo ou a alma separadamente, mas necessariamente a união corpo/alma e suas implicações. Uma abordagem está imiscuída na outra, de maneira que não há como tratar da união e das paixões sem fazer referência à moral, bem como não há como tratar de assuntos morais sem se remeter as paixões. Pois o ponto central das discussões morais desde os tempos antigos está justamente em saber o que fazer com as paixões, ou seja, é a relação entre o *páthos* e o *ethos*. Tudo isso, em linhas gerais quer dizer apenas uma coisa: o *Tratado das paixões* se consolida também como um tratado de moral, o escrito cartesiano mais elaborado sobre este assunto.

Se tratar das paixões e tratar da moral é uma só e mesma coisa, parece soar um tanto quanto estranho que Descartes afirme, na Segunda Carta Prefácio ao *Tratado*, que não tratará das paixões nem como orador, nem como filósofo moral, mas somente *en physicien*. Para que

[59] TEIXEIRA. *Ensaio sobre a moral*, p. 116. Grifos do autor.

tal estranheza seja desfeita precisamos entender porque essa tomada de distância com relação aos oradores e filósofos morais e, o que é principal, o que Descartes quer dizer com "tratar as paixões *en physicien"*. Na verdade o que ele está propondo é um rompimento com a maneira pela qual as paixões foram tratadas pela tradição, da qual os oradores e moralistas são os grandes expoentes.

Para a tradição retórica as paixões são dados da natureza humana, de maneira que não são passíveis de ser suprimidas ou condenadas. Entretanto creem que podem ser moldadas e conduzidas conforme os interesses daqueles que tem mais domínio sobre elas, nesse caso os próprios oradores através do discurso, não é a toa que a abordagem aristotélica a respeito das paixões se encontra na *Retórica*.[60] Com relação aos estoicos as paixões são vistas como perturbações e vícios da natureza humana, e como tais devem ser dominados pela razão e suprimidos. Descartes se propõe distante dessa tradição porque diferentemente dela, não pretende mostrar como manipular as paixões, nem fazer uma mera descrição, ou tampouco julgá-las. Sua proposta é mostrar suas causas, como e por que temos paixões, o que as caracteriza e como lidar com elas, enfim propõe conhecê-las. E é nessa medida que ele pode tratar de assuntos morais mesmo afirmando que não tratará como filósofo moral, ao menos não aos moldes da tradição.

Uma das principais propostas do *Tratado* está em mostrar a ligação que as paixões têm com o campo fisiológico, isto é, seu foco são as paixões da alma que têm como causa o corpo. O que mostra já de início, que elas devem ser consideradas tanto sob o aspecto psicológico quanto fisiológico.[61] Além do mais, isso é indício de que a proposta de tratar das paixões somente *en physicien,* não significa que Descartes privilegie uma abordagem física das paixões, em detrimento da psicológica e moral, mas tão somente que ele defende e pretende "donner des passions une étiologie entièrement somatique".[62] O que o coloca a certa distância da tradição e, do pensamento predominante na primeira metade do séc. XVII, pois na medida em que tradicionalmente as paixões são tomadas como um fenômeno psíquico de repercussão somática, Descartes as define como um fenômeno somático de repercussão psíquica, isto é, o

---

[60] Cf. LEBRUN, Gerard. O conceito de paixão. In: *Os sentidos da paixão*. Trad. Mônica Fuchs. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 17-33.

[61] Lívio Teixeira defende essa ideia em contraposição a interpretação apresentada por Mesnard na obra *Essai sur la morale de Desacartes* (1936). Este entende que Descartes faz uso da expressão *en physicien* referindo-se a uma abordagem estritamente fisiológica e sensório-motora das paixões, isto é, sem levar em consideração a união e, portanto seus aspectos psicológicos. Teixeira ainda afirma que tal interpretação se reforça por uma leitura "equivocada" do artigo 52 do *Tratado das paixões*, em que Mesnard, por suprimir algumas palavras em sua transcrição, acaba dando a esse artigo um sentido diferente do que o que de fato ele tem. A esse respeito Cf. TEIXEIRA. *Ensaio sobre a moral*, p. 161- 162.

[62]TALON-HUGON, *Descartes ou les passions rêvèes par la raison*, p. 118.

que se passa no corpo tem reflexos na alma, ou o que é o mesmo, o corpo age, a alma padece.[63] Essa proposta de tratar as paixões *en physicien* precisa cumprir dois ou três momentos importantes: 1) estabelecer a distinção entre alma e corpo mostrando as funções que cabem a cada um separadamente e, 2) mostrar como é possível que a alma sendo pura *res cogitans* tenha paixões, isto é, mostrar como e o que decorre da união substancial.

Reservadas as diferenças e particularidades de cada obra, a estrutura expositiva do *Tratado* lembra bastante a das *Meditações*. Tanto em uma quanto na outra, Descartes aborda as funções do corpo e da alma separadamente e, só após isso ter ficado entendido é que aborda as questões concernentes a união de ambos.[64] As *Meditações* já haviam estabelecido que corpo e alma são realmente distintos,[65] o que também acontece no *Tratado*, no entanto, nessa obra, abordar as funções que cabem a cada um é uma maneira não apenas de estabelecer o que os distingue, como, sobretudo de conhecer como as paixões são originadas.

Do artigo 7º ao 16º, Descartes descreve as funções do corpo, demonstrando que este é composto como uma máquina, funcionando de maneira puramente mecânica como qualquer outro autômato, isto é, seu funcionamento orgânico e seus movimentos podem ser explicados por sua estrutura, constituição, órgãos e membros, sem qualquer recurso ou interferência da alma.[66] É com esse objetivo que Descartes usa tanto no *Tratado das paixões,* quanto no do *Homem* a expressão "máquina do corpo humano". Expressão que, apresentando a ideia do copo-máquina, pretende ser um ponto de ruptura com o pensamento aristotélico, segundo o qual a alma é princípio de vida e movimento do corpo. Os primeiros e últimos parágrafos do *Tratado do homem* são esclarecedores a esse respeito. Comparando os movimentos da máquina corpo humano, com o autômato relógio, Descartes afirma:

> Desejo que vós considereis, depois disso, que todas as funções que atribuí a essa máquina – *corpo humano*- como a digestão dos alimentos, o batimento do coração [...], a nutrição, a respiração [...] a recepção da luz, dos sons [...] e de outras tais qualidades nos órgãos dos sentidos exteriores; a impressão de suas ideias no órgão do senso comum e da imaginação [...]; os movimentos internos dos apetites e das paixões; e, enfim, os movimentos externos de todos os membros [...]. Desejo que vós considereis que todas essas funções

[63]Ideia que pode ser corroborada pelo artigo 2º do *Tratado*. Cf. TALON-HUGON, p. 119.

[64] Se os temas a serem abordados em certa medida são os mesmos, a ordem em que eles aparecem não o são. Para cumprir seu propósito, "provar a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo" as *Meditações* precisam seguir rigorosamente uma ordem de razões, na qual Descartes precisa tratar, primeiro da alma, depois do corpo e, por fim, da união. Na elaboração do *Tratado*, como vários problemas já haviam sido resolvidos e como Descartes tem um objetivo distinto, pode começar pelo corpo, posteriormente tratando da alma e, por fim, da união. É interessante que essa "inversão" da ordem de tratamento do corpo e da alma só pode acontecer porque anteriormente (nas *Meditações*) ficou demonstrada a existência dos corpos.

[65] Cf. DESCARTES, Sexta Meditação § 17 e *Princípios* I §§ 60-61.

[66] A alma não é à maneira platônica tal qual um piloto em seu navio.

> são naturalmente decorrentes, nessa máquina, somente da disposição de seus órgãos, assim como os movimentos de um relógio ou outro autômato decorrem da disposição de seus contrapesos e de suas rodas. Desse modo, nessa máquina não é necessário conceber nenhuma alma vegetativa ou sensitiva, *nem algum outro princípio de movimento e de vida além de seu sangue e seus espíritos* agitados pelo calor do fogo que queima continuamente em seu coração, e que não é de natureza diferente da de todos os fogos que estão nos corpos inanimados.[67]

Fica, portanto evidente que o funcionamento e movimentos do corpo não são efeitos da ação da alma, mas provém da movimentação de outros tantos corpos, os espíritos animais, pequenas partículas do sangue que se movimentam de maneira muito rápida nas cavidades do cérebro. Antes de descrevermos como esses espíritos atuam para movimentar o corpo, cabe mostrar que a distância que Descartes toma com relação a tradição é maior do que parece, pois ele não apenas defende que a alma não é princípio de movimento do corpo, como também apresenta, em oposição a concepção aristotélica, a sua concepção de movimento.

De maneira resumida qual é o pensamento físico de Aristóteles de que no *Do mundo*[68] e nos *Princípios* Descartes pretende se distanciar? A partir da definição da extensão geométrica cujos atributos são figura, grandeza e que recebe de Deus o movimento, Descartes afirma a homogeneidade da matéria, contra o cosmos aristotélico feito de lugares, substâncias e de movimentos heterogêneos. Aristotelicamente o movimento era entendido como um processo finalizado – isto é, a atualização das potências de um ser –, mas Descartes, como Galileu o concebe como o estado de um corpo; pesa-o como movimento local e como choque entre corpos. Como o movimento é pensado em termos mecânicos, os corpos são pensados como máquinas, isto é, transmissão de movimento entre as partes. A fim de explicar essas questões, Descartes enumera três leis do movimento ou, leis de natureza, as quais devido a importância que terão no desenvolvimento da fisiologia do *Tratado* apresentamos no que se segue: 1ª lei: "Cada coisa permanece no seu estado se nada a alterar; assim, aquilo que uma vez foi posto em movimento continuará sempre a mover-se",[69] 2ª "todo corpo que se move tende a continuar seu movimento em linha reta",[70] e 3ª "se um corpo que se move encontrar outro mais forte, o seu movimento não diminui em nada; se encontrar um corpo mais fraco, que consiga mover, só perderá o movimento que lhe transmitir".[71] As duas primeiras leis,

---

[67] DESCARTES. *Tratado do homem*, p. 413- 415. Grifos nossos.
[68] DERCARTES, René. *O mundo*. Trad. César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira. Campinas: Editora UNICAMP, 2009.
[69] DESCARTES. *Princípios*, p. 77.
[70] DESCARTES. *Princípios*, p. 78.
[71] DESCARTES. *Princípios*, p. 79.

contrapondo-se a concepção aristotélica de lugar natural, apresentam o princípio de inércia ou conservação, a terceira é a lei do impacto e diz respeito à maneira pela qual um corpo se comporta no choque com outro.

De certa maneira essas noções estão contidas na abordagem que propomos fazer. Se bem lembrarmos da Segunda Carta Prefácio aos *Princípios* notamos, que Descartes autoriza unir sua concepção física às questões relativas às paixões, é na verdade o que ele faz quando afirma que os movimentos do corpo não acontecem por interferência da alma, mas pelo movimento dos espíritos animais. O movimento dos espíritos animais desencadeia uma série de outros movimentos que culminam por fim, nos movimentos corporais. Ou seja, na medida em que esses espíritos animais se movimentam indo e vindo do coração em direção ao cérebro, movimentam também os nervos que provocam o movimento dos músculos, que levam ao movimento dos membros do corpo aos quais eles estão conectados.[72] Dessa maneira os movimentos do corpo se diferenciam conforme os nervos são agitados pelo movimento dos espíritos animais.[73] Na medida em que eles se movimentam "alguns entram nas cavidades do cérebro, também alguns saem dele pelos poros que existem em sua substância, poros esses que conduzem para os nervos e dali para os músculos, por meio do que eles movem o corpo de todas as diferentes formas".[74] Diferentemente do que se possa pensar e, apesar do nome, esses espíritos são corpos, ainda que muito pequenos.[75] Com essas noções Descartes oferece uma explicação do funcionamento orgânico do corpo sem qualquer recurso à alma.

Se movimento e extensão estão relacionados ao corpo, só resta uma coisa a qual podemos atribuir à alma: os pensamentos, com isso a distinção proposta por Descartes está completa: "ao corpo tudo o que pertence à extensão e ao movimento, inclusive aquilo que os antigos julgavam ser fruto da atividade da alma vegetativa e da alma sensitiva; à alma exclusivamente os pensamentos e todos os pensamentos".[76]

O fato de Descartes defender uma proposta clara de tratar a respeito das paixões da alma e se dedicar bastante a esse aspecto, não significa que a considere apenas do ponto de vista passivo, pelo contrário. Ele divide os pensamentos em dois tipos, uns são ações, outros

---

[72] De alguma maneira, essa é a mesma ideia é apresentada no *Tratado do homem*, nele Descartes diz que "à medida que esses espíritos entram dessa forma nas concavidades do cérebro, eles passam de lá para os poros da substância, e desses poros para os nervos, onde, conforme eles entram ou mesmo somente tendem a entrar mais em uns do que em outros, eles têm a força de alterar a forma dos músculos, nos quais os nervos estão inseridos, e por esse meio de fazer moverem-se todos os membros." DESCARTES. *Tratado do homem*, p. 271.
[73] A esse respeito conferir o artigo 16 do *Tratado das paixões*.
[74] DESCARTES. *Tratado das paixões*, art.10, p. 34.
[75] "O que aqui denomino espíritos são apenas corpos, e não têm outra propriedade além de serem corpos muito pequenos e que se movem muito depressa." DESCARTES. *Tratado das paixões*, art.10, p. 34.
[76] TEIXEIRA. *Ensaio sobre a moral*, p. 167.

são paixões da alma. As ações da alma são todas as nossas vontades, pois não apenas parecem provir da alma, como depender dela. Tais vontades podem terminar no corpo, sendo, portanto atos voluntários "como quando somente por sentirmos vontade de passear, segue-se que nossas pernas mexem-se e nós caminhamos",[77] ou na própria alma, por exemplo, "quando queremos amar a Deus, ou em geral aplicar nosso pensamento em algum objeto que não é material".[78]

Uma primeira definição de paixão, ainda em sentido muito geral é apresentada no art. 17 do *Tratado*. Por ele, denomina-se paixão todas as percepções ou conhecimentos que estão em nós, mas que não dependem, ou melhor, não tem a alma como origem. Essas percepções são de dois tipos: umas são causadas pela própria alma e nesse sentido não podem ser ditas paixões, outras têm sua origem no corpo, e são as que mais nos interessam. Dessas percepções algumas não dependem dos nervos, outras tantas sim. As que não dependem dos nervos são, por exemplo, a imaginação e os sonhos, que acontecem sem o concurso da vontade e conforme os espíritos são agitados e movimentados fortuitamente. Das percepções que dependem dos nervos estabelecemos uma divisão em três tipos: 1) percepções que referimos a objetos fora de nós, como a luz e o som, que julgamos que estão nos próprios objetos quando, na verdade, são movimentos que se compõem com nossos órgãos dos sentidos, 2) percepções que relacionamos as afecções do corpo, como a dor, o calor e mesmo a sede e a fome, que são sentidas como se de fato estivessem no corpo ou em alguma de suas partes, e por fim 3) percepções que relacionamos a alma, como a alegria, a tristeza, o amor, etc., estas podem ser denominadas sentimentos ou emoções da alma, e são o que Descartes denomina de paixões da alma em seu sentido estrito, pois são sentidas como que nela própria e se relacionam diretamente a ela, visto que não tem nenhuma causa próxima conhecida. Ainda que os demais tipos de percepção também sejam em alguma medida paixões da alma,

> Costuma-se restringir o nome de paixão somente às percepções da última classe, isto é, as que tendo como causa o corpo, ou melhor, o movimento dos espíritos através dos nervos, não são nem percepções das coisas do mundo exterior nem dos estados do corpo, mas 'que se relacionam a nossa alma'.[79]

Se antes tínhamos uma definição mais geral das paixões, podemos a partir de agora, com o artigo 27, defini-las de maneira mais especifica. Elas são "percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que relacionamos especificamente a ela e que são causadas, alimentadas

[77] DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 18, p. 41.
[78] DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 18, p. 41.
[79] TEIXEIRA, *Ensaio sobre a moral*, p. 168.

e fortalecidas por algum movimento dos espíritos".[80] Dividimos essa definição em duas partes de maneira que cada uma delas pretende demarcar e delimitar em que sentido as paixões da alma são pensadas. Na primeira parte destacamos que o uso das palavras "percepções", "sentimentos" e "emoções" não é sem propósito. As paixões são: percepções porque são pensamentos que se dão sem o concurso da vontade (que é uma ação da alma). São sentimentos porque a alma as recebe tal como recebe a ação de qualquer objeto que afeta os órgãos dos sentidos. E por fim são denominadas emoções, tanto porque nessa categoria se enquadram todas as mudanças que ocorrem na alma, quanto porque de todos os pensamentos que ela tem, são esses que mais a afetam. A segunda parte da definição – [...] emoções que relacionamos especificamente com ela – é afirmada, por um lado para distinguir as paixões da alma dos outros tipos de percepção, isto é, das percepções que relacionamos aos objetos exteriores e ao corpo, e por outro lado, ao referi-las como causadas e mantidas pelo movimento dos espíritos, para demarcar, mais uma vez, a ausência da vontade. Essa definição é importante porque distancia Descartes da concepção tomista predominante na primeira metade do séc. XVII, segundo a qual as paixões são "um movimento da alma que ocorre no apetite sensitivo para a busca de um bem ou o evitamento de um mal verdadeiramente aparente".[81] Do que se segue que não há divisão da alma em faculdades e que as paixões têm uma causalidade física, somática.

Entendidas as funções que caracterizam o corpo e a alma, Descartes precisa esclarecer o que é mais obscuro, isto é, as questões concernentes a união. Algumas ideias foram esboçadas nas *Meditações* e nas Cartas à Elizabeth, entretanto esse tema precisa ser retomado a fim de que se demonstre de maneira mais clara como de fato corpo e alma se relacionam, isto é, como a união acontece e o que dela decorre. Como explicar que corpo e alma, mesmo sendo absoluta e realmente distintos estejam estreitamente unidos agindo um sobre o outro? Primeiramente levando em consideração a não extensão da alma, devemos afirmar que ela está unida a todas as partes do corpo de maneira conjunta, isto é, não podemos afirmar que esteja em umas partes e não em outras, pois isto seria o mesmo que dizer que ela é extensa. Entretanto mesmo que esteja unida a todas as partes do corpo, há uma sobre a qual ela se exerce mais diretamente. Qual é essa parte e por quê? Segundo Lívio Teixeira ela precisa ser o órgão responsável pelo movimento de todo o corpo. Se, como vimos, os movimentos do corpo se fazem conforme a movimentação dos espíritos animais, esse órgão precisa ser, portanto o que governa esses espíritos, estabelecendo qual é esse órgão:

---

[80] A respeito dessa definição conferir o art. 37. DESCARTES. *Tratado das paixõe*s, art. 27, p. 47.
[81] D'ARCY. Introdução. In: *Tratado das paixões*, p. XXXII.

> Teremos descoberto a chave de todo o seu funcionamento *(do corpo)*, e com isso, igualmente o ponto onde se inserem a ação da alma sobre o corpo e a do corpo sobre a alma, o que nos permitirá senão explicar, ao menos localizar o processo psicofisiológico da união.[82]

Este órgão que é tanto a mediação entre alma e corpo, quanto sede da alma é a glândula pineal, uma pequena parte do cérebro situada em seu centro e suspensa sobre o conduto por onde os espíritos animais se movimentam. Sua localização é bastante estratégica, de maneira que a movimentação dos espíritos animais influencia nos movimentos da glândula, bem como seus movimentos podem modificar o curso dos espíritos. A extrema mobilidade da glândula é um dos fatores que levam a afirma-la como sede da alma. Pois ela é posta em movimento não apenas pela movimentação dos espíritos, mas inclusive pela própria alma da qual ela é a sede. Assim sendo, na medida em que a alma recebe as diferentes impressões externas ela faz com que a glândula se movimente de diferentes maneiras, movimento que pelo art. 31, modifica o curso dos espíritos desencadeando uma série de outros movimentos que, conforme referimos, culminam nos movimentos do corpo.

A outra condição que permite definir a glândula como sede da alma é o fato de ela ser a única parte una do cérebro. Já nas Cartas de 1640 endereçadas a Meyssonnier e Mersenne,[83] Descartes lança mão desse argumento. Temos um único pensamento ou sensação acerca das imagens e impressões que adquirimos por meio dos órgãos dos sentidos, entretanto, alguns desses órgãos são duplos – olhos, ouvidos –, o que significa que essas imagens e impressões também o são. Como explicar, portanto que o pensamento referente a elas não seja duplo, mas uno? Para que essas impressões não sejam representadas duplamente deve haver algum órgão em que elas se unifiquem antes de chegar à alma, este órgão é a glândula, que desempenha essa função justamente por ser a única parte do cérebro que não é dupla.[84] Como ocorre a união dessas imagens e impressões é o que Descartes explica no art. 35.[85] No caso, por exemplo, da visão, as imagens chegam duplas tanto aos olhos, porque é representada uma imagem em cada olho, quanto aos nervos ópticos, o movimento dos espíritos por esses nervos e pelas cavidades do cérebro levam essas imagens até a glândula que, unificando-as[86] age

---

[82] TEIXEIRA, *Ensaio sobre a moral*, p. 173. Grifo nosso.

[83] Cf. DESCARTES, René. Carta de 29 de janeiro de 1640; Carta de 01 de abril de 1640. In: *Oeuvres completes* publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: J. Vrin, 1996, p. 19, 47- 48.

[84] A respeito da maneira como as impressões dos sentidos se unem na glândula Cf. art. 35 do *Tratado*.

[85] A esse respeito podemos conferir também o Sexto Discurso da Dióptrica.

[86] "Se vemos algum animal vir em nossa direção, a luz refletida de seu corpo pinta dele duas imagens, uma em cada um de nossos olhos; e essas duas imagens formam duas outras, por intermédio dos nervos ópticos, na superfície interior do cérebro [...] depois de lá, por intermédio dos espíritos de que tais cavidades estão cheias, essas imagens irradiam-se para a pequena glândula que esses espíritos cercam, de tal sorte que o movimento que

sobre a alma fazendo com que ela veja a figura representada. As paixões da alma se dão justamente nesse momento em que essas figuras são representadas a ela. Assim se determinada figura representa perigo suscita na alma a paixão do medo, ou uma série de outras paixões que estejam relacionadas. Essa paixão por sua vez provoca alterações na glândula que levam os espíritos animais ou em direção aos nervos que impelem a alguma ação, seja de fuga, de defesa etc., ou mesmo em direção ao próprio cérebro provocando o inverso, isto é, conservando e mesmo aumentando essa paixão. Nesse caso vale lembrar a definição das paixões como causadas, alimentadas e fortalecidas pelo movimento dos espíritos.

A partir de tais concepções, (assim como fará Espinosa posteriormente) Descartes pode afirmar que uma mesma coisa ou, uma mesma situação pode provocar paixões distintas, tanto em homens diferentes, quanto em um só e mesmo homem e isso por que a disposição dos cérebros e dos corpos dos homens não é sempre a mesma, o que justifica, por exemplo, que diante de uma situação de perigo um homem tenha medo e sinta-se impelido a fugir, enquanto o outro se encoraja tendendo a reagir a essa situação. Ou ainda, que um acontecimento que hoje é motivo de tristeza para determinado indivíduo, em outro momento lhe renda alegria. Mesmo havendo essa variação no campo passional, a função das paixões é sempre a mesma, elas "incitam e dispõem sua alma para querer as coisas para as quais lhes preparam o corpo",[87] ou conforme o artigo 137 para coisas ou ações que servem para tornar o corpo mais perfeito, por isso o medo frequentemente incita a fuga, o amor a unir-se a coisa amada etc.

Depois de apresentadas essas questões, isto é, estabelecidas as funções do corpo, da alma, a união substancial, suas consequências e o que são as paixões, Descartes apresenta uma "nova" questão. A partir desse aporte ele começa por apresentar as questões morais, isto é investiga como é possível orientar e controlar as paixões – esse assunto fora introduzido anteriormente nas Cartas à Elisabeth. Duas são as questões que orientam a proposta de tratamento e controle das paixões, são elas: qual é o poder da alma com relação ao corpo? E, qual é o poder da alma com relação a suas paixões? Respondendo-as: 1) Descartes reafirma a ideia segundo a qual a interação entre corpo e alma se dá sempre e necessariamente por meio da glândula e, 2) confere à vontade um dos papeis mais importantes na orientação, controle e tratamento moral das paixões.

---

compõe cada ponto de uma das imagens tende para o mesmo ponto da glândula para o qual tende o movimento que forma o ponto da outra imagem, o qual representa a mesma parte desse animal; e por meio disso as duas imagens que estão no cérebro compõem uma só na glândula." DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 35, p. 53.

[87] DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 40, p. 56.

Conforme estabelecido, corpo e alma se comunicam pela glândula pineal, de maneira que a alma age sobre o corpo por meio da vontade e dos movimentos que esta produz na glândula, e o corpo age sobre a alma por meio da movimentação dos espíritos e também pela interferência destes movimentos nos movimentos da glândula, sede da alma.[88] A maneira pela qual Descartes descreve o poder da alma sobre o corpo não é senão a apresentação de como se dão os movimentos voluntários. Nesse sentido afirma que, simplesmente por querermos alguma coisa a vontade move a glândula, que por sua vez impele os espíritos animais de diferentes maneiras na direção necessária – cérebro, nervos, músculos – para produzir o efeito desejado. Isso significa, por exemplo, que quando desejamos caminhar a vontade faz a glândula impelir os espíritos em direção aos nervos e músculos das pernas fazendo por sua vez com que elas se movimentem e nós caminhemos.[89]

Disso extraímos algumas implicações; a primeira é que o curso tomado pelos espíritos animais difere conforme a vontade, portanto, se temos vontade de caminhar o movimento e direção que eles tomam é diferente de quando temos vontade de enxergar um objeto distante. Entretanto não é apenas pela diferença da vontade que os movimentos do corpo diferenciam entre si, é, sobretudo porque "cada vontade está naturalmente unida a algum movimento da glândula",[90] o que significa que, de cada uma, se segue determinado efeito no corpo. Assim quando se tem vontade de enxergar um objeto distante naturalmente as pupilas se dilatam, o que não acontece se simplesmente pensamos na sua dilatação, posto que a natureza uniu o movimento da glândula que serve para dilatar a pupila não à vontade de dilatá-la, mas sim a de olhar objetos distantes.

Tal afirmação parece encaminhar a conclusão de que há uma relação de causalidade ou determinismo entre a vontade e os movimentos do corpo. Entretanto, Descartes acrescenta um elemento que faz notar que não é dessa maneira. Ele afirma que mesmo que haja uma ligação natural de cada vontade com os movimentos da glândula, "por habilidade (*industrie*) ou por hábito podemos uni-las a outros".[91] Essa concepção é um dos pilares da proposta cartesiana de domínio das paixões, tanto assim que após ter tratado acerca da força da alma, Descartes a retoma no artigo 50, mas o que ela quer dizer? Basicamente que, se podemos

---

[88] Contra a tradição platônica, Descartes afirma que a alma não é dividida em partes que se combatem. Dessa maneira defende que não há uma parte racional e superior que entra em choque com a sensitiva, inferior. A alma é uma só e a mesma, sendo assim, tanto essa divisão quanto o combate que se costuma imaginar entre essas partes se dá porque a glândula pineal está disposta de tal maneira que pode sofrer ao mesmo tempo ações opostas de duas potências distintas.
[89] Cf. DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 43, p. 58.
[90] DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 44, p. 58.
[91] DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 44, p.

mudar ou estabelecer novas ligações entre a vontade e os movimentos da glândula podemos na mesma medida, mudar nossas paixões e dessa maneira ter controle sobre elas. Esclareceremos essa questão mais adiante, antes disso precisamos ver como Descartes procede até chegar a essa conclusão.

Pela definição das paixões da alma apresentada no artigo 27, sabe-se que elas são causadas, alimentadas e fortalecidas pelo movimento dos espíritos animais, isto é, dependem deles. Isso significa que qualquer ação da alma sobre suas paixões, no sentido de controla-as e/ou modifica-las só pode se dar de maneira indireta, mas como precisamente? Por meio de ligações artificiais, isto é, da consideração e representação de coisas ou situações que estejam unidas às paixões que se quer excitar, e que, em contrapartida, sejam contrárias às que se quer combater. Através dessas representações é possível dispor o cérebro de outras maneiras mudando os movimentos da glândula, o curso dos espíritos e, por conseguinte as paixões que se relacionam a esses movimentos. De maneira sucinta podemos dizer, juntamente com Lebrun, que uma paixão só pode ser modificada, mudando-se a representação da coisa à qual ela está unida.[92] Neste sentido, o artigo 45 ilustra que para incitar a audácia e acabar com o medo, não basta apenas ter essa vontade, sendo preciso, sobretudo "considerar as razões, os objetos ou exemplos que persuadem de que o perigo não é grande; que há mais segurança na defesa que na fuga; que temos a alegria e a glória de haver vencido, sendo que por haver fugido só podemos esperar a tristeza e a desonra".[93]

Com respeito à ação da alma sobre suas paixões, tanto Lebrun quanto Lívio Teixeira compartilham de uma mesma ideia. Ambos afirmam que essa possibilidade de ligar artificialmente certas vontades a outros movimentos da glândula, que não aqueles aos quais elas estão naturalmente unidas, demonstra não apenas que as paixões estão submetidas a um tratamento moral, mas inclusive, que são passíveis de um tratamento racional. As considerações e representações feitas a respeito daquilo que está unido às paixões que se quer ter ou evitar não são senão cálculos de consequências, cálculos racionais a partir dos quais se pondera até que ponto determinada paixão é ou não útil, e neste sentido denotam tanto o esforço da alma em julgar e agir o melhor possível, quanto em adquirir poder sobre as paixões.

---

[92] Cf. Nota de rodapé nº. 55 In: DESCARTES, René. *As paixões da alma*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 234. (Col. Os pensadores).

[93] Em certo sentido essa ideia parece ter sido antecipada na carta dirigida a Elisabeth em julho de 1644, pois ao propor os remédios para as indisposições da Princesa, Descartes afirmara que não é diretamente pela vontade que a alma pode conduzir os espíritos na direção em que eles sejam mais úteis ou nocivos, mas somente querendo ou pensando em outras coisas, isto é, por meio de outras representações. DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 45, p.59.

Decerto essas ligações artificiais são relevantes para se pensar a mudança e o controle das paixões. Entretanto esse controle tem diante si um limite, ao menos para que seja conseguido de maneira imediata. Quase todas as paixões são acompanhadas de certas emoções no coração, sangue e espíritos, isso significa que quanto mais vívidas são essas emoções, tanto mais fortes são as paixões que as acompanham. No caso de emoções mais fracas, tão logo elas se acalmam, as paixões se tornam passíveis de mudança e controle. Porém, no caso das paixões mais fortes, mesmo essas representações não têm tanto poder, Descartes afirma que:

> Assim como a alma, ao se tornar atenta a qualquer outra coisa, pode deixar de ouvir um pequeno ruído ou de sentir um apequena dor, mas não pode deixar de ouvir o trovão ou de sentir o fogo que queima a mão, assim ela pode facilmente superar as menores paixões, mas não as mais violentas e mais fortes a não ser depois que a emoção do sangue e dos espíritos acalmar-se.[94]

Nessa medida, enquanto as emoções que acompanham as paixões permanecem fortes, o máximo que a vontade pode fazer é "não consentir em seus efeitos", impedindo que se realizem alguns dos movimentos aos quais elas dispõem o corpo, por exemplo, "se a cólera faz erguer a mão para bater, a vontade pode habitualmente detê-la [...]".[95] É o que Lívio Teixeira denomina como último reduto da vontade, uma ação da vontade no intuito de se exercer sobre a paixão e seus efeitos.

O esforço da vontade por se exercer sobre as paixões é precisamente o que permite distinguir e estabelecer a força ou fraqueza da alma. Nesse sentido quanto maior é a ação da vontade mais forte é a alma e, em contrapartida, quanto menor sua atuação, mais fraca ela é. Dessa maneira podemos destacar três níveis da força da alma: 1) a alma é tanto mais forte quanto mais facilidade tem a vontade em subjugar as paixões e conter os efeitos corporais que as acompanham. 2) diz-se que a alma é fraca quando para controlar uma paixão não faz uso da vontade, ou melhor, para usar as palavras de Descartes, quando não faz uso das armas da vontade, mas sim daquelas que outras paixões lhe oferecem. Embora neste sentido as almas sejam denominadas fracas, não o são absolutamente, pois de alguma maneira procuram vencer suas paixões, seja por meio de outras paixões, seja por meio de juízos ainda que falsos, o que implica que tem mais força que o terceiro tipo de alma, 3) as quais são as mais fracas de todas porque não se guiam pelos juízos firmes da vontade, mas ao contrário se deixam levar

[94] DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 46, p.60.
[95] DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 46, p. 60.

inteiramente por suas paixões que por serem frequentemente contrárias umas as outras "colocam a alma no estado mais deplorável que se pode ficar".[96]

O segundo ponto rende algumas considerações interessantes. A primeira delas diz respeito ao que Descartes entende por "armas da vontade", elas não são senão juízos firmes a partir dos quais se procura conduzir a vida julgando o melhor para agir também da melhor maneira, são assim, juízos que partem do conhecimento do bem e do mal e que, por isso se relacionam à virtude. Se as almas fracas carecem do uso desses juízos certos, as almas mais fortes, as quais referimos no primeiro ponto, fazem todo o uso possível, sendo precisamente por isso mais fortes e virtuosas. Nesse ponto Descartes afirma totalmente o oposto do que posteriormente será defendido por Espinosa. Enquanto Descartes defende a força da vontade afirmando que uma alma que não faz uso dela, mas que guia uma paixão por outra é uma alma fraca, Espinosa defende, em primeiro lugar, que a vontade não tem nenhum poder de controle sobre as paixões, e em segundo, que só uma paixão pode refrear outra.[97]

Estipulado em que consiste a força ou fraqueza da alma é possível retomar a teoria do engenho e do hábito e afirmar, com o artigo 50, que "não existe alma tão fraca que, sendo bem conduzida, não possa adquirir um poder absoluto sobre suas paixões".[98] Isto significa que, se não temos uma alma forte por natureza, podemos nos valer de certos artifícios a partir dos quais se torna possível fortificá-la e, nessa medida driblar determinadas paixões. Se a vontade é a ação da alma, e se ela está inteiramente em nosso poder, podemos estabelecer com ela as ligações que quisermos e julgarmos necessárias para modificar os movimentos aos quais se liga, modificando consequentemente nossas paixões. Isso pode ser feito, como assinala Descartes, por meio do engenho e do hábito, isto é, de esforço e insistência,[99] e até mesmo por meio da educação, como será defendido no final do *Tratado*. Todo esse esforço é para mostrar que mesmo aquele que tem a alma mais fraca "pode adquirir domínio absoluto sobre todas suas paixões, se empregasse bastante habilidade em treiná-las e dirigi-las",[100] os meios para isso foram apresentados.

Todas essas questões originam-se da tentativa de explicar a união substancial e como as paixões decorrem dessa união. A glândula pineal é o único meio que permite a Descartes

---

[96] DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 48, p. 63.
[97] Em EIV P7 Espinosa afirma, por conseguinte que "um afeto, não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte que o afeto a ser refreado." ESPINOSA. EIV P7, p. 275.
[98] DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 50, p. 64.
[99] Para mostrar que é possível, por meio do hábito mudar determinadas disposições do corpo e com isso as paixões, Descartes recorre ao exemplo do adestramento de cães afirmando que, se por meio do adestramento podemos mudar a natureza dos cães, animais desprovidos de razão, decerto com tanto mais facilidade podemos modificar nossa própria natureza.
[100] DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 50, p. 66.

defender e sustentar a real distinção, e ao mesmo tempo a estreita união entre corpo e alma.[101] Entretanto, esse recurso à glândula é insuficiente, pois os principais problemas implicados pela noção de união substancial ainda persistem: como a alma pode ter paixões se é incorpórea, se é pura *res cogitans*? A glândula é corpórea, material, como afirmar, portanto que seja sede da alma? Como afirmar que essa glândula pode ser movida pela alma? Essas e outras questões foram feitas a Descartes por Gassendi nas Quintas Objeções,[102] e são também essas mesmas questões que posteriormente conduzem a crítica que Espinosa endereça a Descartes no prefácio da quinta parte da *Ética*.

> Tratando-se de um filósofo que havia firmemente se proposto nada deduzir que não fosse de princípios evidentes por si mesmos; e nada afirmar senão aquilo que percebesse clara e distintamente; e que tantas vezes censurara os escolásticos por terem querido explicar coisas obscuras por meio de qualidades ocultas; não posso, certamente, surpreender-me o bastante de que um tal filósofo admita uma hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas. Que compreende ele, afinal, por união da mente e do corpo? Que conceito claro e distinto, pergunto, tem ele de um pensamento estritamente unido a uma certa partícula de quantidade? [103]

A crítica à noção da união substancial não é a única que Espinosa direciona ao autor das *Meditações*, nesse mesmo prefácio e no prefácio de EIII, Espinosa se volta também para a noção de vontade e para os poderes que Descartes confere a ela, sobretudo à ideia de que ela pode adquirir império absoluto sobre as paixões, e na mesma medida modificar o curso dos espíritos animais através de uma ação sobre a glândula pineal.

1.2.1 - Paixões primárias: o desejo e suas implicações morais

Tendo definido, na primeira parte do *Tratado,* o que são as paixões, Descartes propõe mostrar a partir da segunda parte quais e quantas são as paixões. Para tanto elabora uma espécie de inventário, no qual, além de investigar quais são as paixões, mostra também a

---

[101] Mas ele mesmo reconhece, na Carta à Elisabeth de 28 de junho de 1643 que esta é uma ideia difícil de ser entendida, assim afirma que "ne me semblante pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, a distinction d'entre l'âme et le corps, et leur union; à cause qu'il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contraire."Carta à Elisabeth de 28 de junho de 1643, p. 75.

[102] GASSENDI. Cinquièmes objections contre la Sixième Méditation. In: *Oeuvres philosophiques de Descartes tome II* (1638- 1642). Org. Ferdinand Alquié. Paris: Éditions Garnier Frères, 1967.

[103] ESPINOSA, EV Pref., p. 367.

ordem em que aparecem e, o que leva a cada uma de maneira particular. Antes e mesmo para iniciar esse inventário são necessárias duas investigações: a primeira diz respeito ao estabelecimento das causas das paixões, a segunda aos critérios a partir dos quais torna-se possível enumerá-las.

Pelo artigo 27 definiu-se que as paixões são causadas pelo movimento dos espíritos e pela maneira como esses movimentos interferem nos movimentos da glândula. Entretanto: 1) tais movimentos são apenas a última causa das paixões, o que implica a necessidade de descobrir as primeiras causas e, 2) esses movimentos são uma causa geral e comum a todas as paixões o que impossibilita distingui-las e, portanto enumerá-las segundo essa distinção. A partir dessas considerações, Descartes enumera três outras causas das paixões, são elas: a ação da alma ao conceber os objetos, o temperamento do corpo ou as impressões fortuitas que se encontram no cérebro e, por fim, sendo a causa mais comum, principal e primeira das paixões: os objetos que afetam os sentidos. Se quisermos classificar e enumerar as paixões é necessário considerar os efeitos que se seguem da ação desses objetos, isto é, examinar "de quantas diversas maneiras que nos são importantes nossos sentidos podem ser movidos por seus objetos",[104] pois "a utilidade de todas as paixões consiste unicamente em que elas dispõem a alma a querer as coisas que a *natureza* estipula que nos são úteis",[105] e como os objetos podem nos ser úteis ou nocivos de diversas maneiras, podendo um mesmo objeto causar paixões distintas é necessário investigar as diferenças entre as paixões e não entre os objetos que as produzem.

Após estabelecer a causa primeira das paixões – os objetos –, e seu critério de enumeração – pela distinção das paixões –, Descartes inicia a exposição da "ordem e enumeração das paixões". Chamamos a atenção para o uso das palavras "ordem" e "enumeração": tanto uma quanto a outra aparecem no *Discurso*, especificamente na 3ª e 4ª regras do método (respectivamente, regra da análise e da revisão completa). É sem propósito que Descartes faz essa referência? Por que não se refere também à primeira e segunda regras (da evidência e da análise)? Ambas se mostram impossíveis de ser aplicadas nesse momento. A impossibilidade da primeira regra está no fato de que ela pressupõe conhecimentos claros e distintos que, no entanto, não se pode ter no domínio passional. A segunda regra permite

[104] DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 52, p. 68.

[105] Notemos que ao dizer "coisas que a natureza estipula como úteis" Descartes parece retomar uma ideia apresentada na Sexta Meditação. Nesta meditação ele assume outra maneira de tratar da natureza humana, esta passa a ser entendida como a união substancial de alma e corpo e o principal ensinamento dessa natureza é um ensinamento para a vida prática, qual seja, buscar o que é útil e evitar o que é nocivo. DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 52, p. 58. Grifo nosso.

distinguir corpo e alma e, eles podem ser analisados clara e distintamente de maneira separada. Entretanto, separadamente corpo e alma não representam a totalidade da união substancial, e se estamos tratando das paixões é a união de corpo e alma que nos interessa, o que torna patente a impossibilidade de aplicação também dessa segunda regra. No entanto, como explicar a aplicação da 3ª e 4ª regras sem as duas primeiras que são fundamentais para o método? Lívio Teixeira defende que isso só é possível porque Descartes não visa uma dedução científica das paixões, mas tão somente uma explicação delas, portanto é possível fazer uso apenas da 3ª e 4ª regras porque elas sozinhas atuam como critério de ordenação das confusões postas pela união substancial.[106]

O número de paixões é consideravelmente grande, sendo assim, não pretendendo uma enumeração exaustiva, Descartes apresenta apenas as principais. Tal enumeração é feita com base na própria experiência das paixões, o que significa que a ordem pela qual são expostas, obedece à mesma ordem em que são suscitadas. Temos assim seis paixões primárias das quais todas as outras são espécies ou composições, são elas: admiração, amor, ódio, desejo, alegria e tristeza. Com exceção da admiração e daquelas que lhe são "derivadas" – orgulho, humildade, desdém etc., – todas as outras nascem da consideração de bem e mal, o que faz com que sejam descritas a partir dessa representação – do bem e do mal – e ordenadas pela distinção dos tempos – passado, presente e futuro.[107]

Por que a admiração é denominada a primeira de todas as paixões? Porque é produto imediato do primeiro contato com um objeto que nos causa surpresa. Nesse sentido só nos admiramos com algo que não conhecemos ou que se apresenta de maneira diferente ao que supúnhamos. Estando relacionada à novidade, ao desconhecido é anterior aos efeitos dos objetos sobre nossos órgãos dos sentidos, logo, anterior à própria experiência do bem e do mal, útil ou nocivo, conveniente ou inconveniente, podemos nos admirar de algo sem que tenhamos qualquer consideração referente a seus bons ou maus efeitos sobre nós.[108] O artigo 70 define a admiração como uma súbita surpresa da alma, causada não pela impressão dos objetos nos sentidos – o que levaria a consideração de bem e mal –, mas direta e primeiramente no cérebro, por isso os objetos não são representados como bons ou maus, mas como raros, novos e por isso dignos de serem considerados. Diferentemente da admiração, as outras paixões são todas posteriores e decorrentes da ação dos objetos sobre nossos órgãos

[106] Cf. TEIXEIRA. *Ensaio sobre a moral*, p. 182.
[107] A maioria das paixões, tal como o desejo voltam-se para futuro, algumas, entretanto se relacionam ao presente ou passado, como é o caso do remorso. A esse respeito conferir os artigos 57 e 60 do *Tratado das paixões*.
[108] TEIXEIRA. *Ensaio sobre a moral*, p. 184.

dos sentidos, por isso afirma-se que procedem das considerações de bem e mal, útil ou nocivo etc. Assim quando um objeto nos é útil, compondo-se conosco de maneira positiva temos alegria, amor ou em caso contrário tristeza, ódio etc.

Descartes aborda as particularidades de cada uma das seis paixões primitivas, e as expõe considerando-as sob duas perspectivas distintas, primeiro do ponto de vista das mudanças psicológicas e, posteriormente das mudanças fisiológicas, o que permite afirmar contra a suposição de Mesnard – ao se referir a expressão *en physicien* – que as paixões não são apenas fenômenos mecânicos e fisiológicos. Elas apresentam essas duas dimensões exatamente porque são efeitos necessários da união substancial de alma e corpo, devendo, portanto ser reconhecidas como fenômenos psicofisiológicos, como denomina Lívio Teixeira.

Sob a perspectiva psicológica as paixões são definidas a partir do maior ou menor contentamento, enquanto que sob a perspectiva fisiológica são consideradas as mudanças corporais que as acompanham. Dessa maneira, por exemplo, sob o aspecto psicológico o amor é "uma emoção da alma causada pelo movimento dos espíritos que incita a alma a unir-se voluntariamente aos objetos que lhe parecem ser convenientes", e sua paixão contrária, o ódio é "uma emoção, causada pelos espíritos que incita a alma a querer estar separada dos objetos que se apresentam a ela como prejudiciais".[109] Do ponto de vista fisiológico, isto é, das mudanças que ocorrem no corpo, observamos que no amor "o batimento do pulso é mais forte que de costume [...] sentimos no peito um doce calor [...] a digestão dos alimentos se faz muito rapidamente no estômago" e, no ódio os efeitos são inversos "a pulsação é desigual e menor e frequentemente mais rápida [...] sentimos no peito frialdades entremeadas de não sei que calor áspero e picante [...] o estômago para de fazer o seu trabalho".[110] Além de mudanças internas podemos enumerar diversas mudanças exteriores que acompanham essas paixões, tais como a mudança de cor, as lágrimas, os suspiros etc.

Após definir o que são as paixões, os movimentos que as causam e acompanham e que elas têm uma dimensão psicológica tanto quanto fisiológica, é possível apresentar suas conclusões morais, isto é, seus desdobramentos práticos, seu uso. Elas são necessariamente produtos da união substancial, e nessa medida podem ser explicadas sob duas perspectivas: uma enquanto se *relacionam* ao corpo e outra na medida em que *pertencem* a alma.[111]

---

[109] DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 79, p. 81.
[110] DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 97 e 98, p. 95.
[111] Destacamos os verbos "relacionar" e "pertencer", em francês, língua utilizada por Descartes *rapporter* e *appartenir*, para chamar a atenção para a distinção ainda que sutil contida nelas. As paixões são sempre paixões da alma, neste sentido pertencem a ela, entretanto a alma só tem paixões na medida em que está unida ao corpo, portanto, uma alma sem corpo não tem paixões, dessa maneira, embora pertençam a alma (na medida em que são suas paixões) elas estão sempre relacionadas ao corpo.

Relacionadas ao corpo as paixões são produtos de um conhecimento físico, ou melhor, de uma sensação física, adquirida pela experiência da união, da vida prática, e que por isso não é claro e distinto, mas obscuro e confuso. Seguindo o mesmo princípio anteriormente apresentado na Sexta Meditação afirmamos que a natureza – entenda-se união substancial de alma e corpo –, mesmo sendo confusa tem como principal ensinamento prático, fundamental para a conservação: buscar o que é útil e fugir do que é nocivo, sendo esta a finalidade pela qual as paixões se guiam, ou melhor, guiam a alma. Elas a incitam não apenas a buscar as coisas que podem ser úteis à conservação e aperfeiçoamento do corpo,[112] mas também a contribuir com elas, mas como a alma tem conhecimento dessas coisas e do quanto elas são úteis ou nocivas? Por intermédio do próprio corpo, isto é, do que se passa nele, de seus sentimentos.[113]

A alma só é advertida de que algo é nocivo ao corpo por meio do sentimento de dor, bem como só tem conhecimento do que lhe é útil por meio do prazer físico. Isto quer dizer que a dor sentida no pé por ocasião de um ferimento causado por determinado objeto se reflete na alma como tristeza, e esta por sua vez leva ao ódio pela causa do ferimento (dor), que por fim se reflete em outra paixão, no desejo de se livrar desse objeto. Da mesma maneira, o prazer físico sentido no corpo é transmitido à alma que, o recebe como alegria, amor e por fim como desejo de se aproximar e conservar a causa desse prazer. Em linhas gerais as paixões da alegria, da tristeza, do amor e do ódio se apresentam como maneiras confusas pelas quais a alma conhece o que é útil ao corpo. O que significa que em alguma medida todas elas contribuem para a conservação do corpo. Entretanto, no cumprimento deste objetivo Descartes destaca o papel de duas paixões em especial, são elas a tristeza e o ódio, isto porque, conforme mostramos ambas impelem ao afastamento do que é nocivo e, como afirma o artigo 137, "é mais importante afastar as coisas que prejudicam e podem destruir do que adquirir as que acrescentam alguma perfeição sem a qual podemos sobreviver",[114] como seria o caso da alegria e do amor.

---

[112] Essa ideia do aperfeiçoamento do corpo parece estar relacionada às considerações daquilo que lhe é útil, isto é, que causa seu bem-estar e nesse sentido tal ideia pode nos encaminhar as considerações morais apresentadas no fim do *Tratado*. A esse respeito Lívio Teixeira afirma que "a utilidade das paixões deve ser estudada do ponto de vista do bem-estar do corpo e do interesse da alma, quanto ao bem-estar do corpo, a utilidade das paixões consiste em incitar a alma a consentir nas ações que podem servir para conservá-lo e mesmo aperfeiçoa-lo, e não só em consentir, mas também em contribuir para a sua realização. Para isso é necessário que a alma conheça de algum modo, o interesse do corpo. Ora, esse conhecimento, ainda que confuso, nos é dado pelas paixões" (TEIXEIRA, *Ensaio sobre a moral*, p. 202). Ainda no que concerne a esse assunto podemos conferir os artigos 40, 52 e 137 como sugere Pascale D'Arcy na introdução do *Tratado*.

[113] Não devemos aqui entender sentimento como sinônimo de emoção ou mesmo de paixão, mas precisamente como um acontecimento físico.

[114] DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 137, p. 121.

Quanto ao uso dessas mesmas paixões na medida em que pertencem à alma, algumas distinções com relação à perspectiva anterior são estabelecidas. A primeira delas diz respeito à ordenação das paixões. Esta se mostra diferente, sobretudo porque as paixões apresentam uma origem diferente. No caso de quando se relacionam ao corpo sua origem são as sensações físicas, das quais alegria e tristeza se seguem como primeiras paixões. Enquanto pertencem à alma, o amor e o ódio provêm do conhecimento e exatamente por isso antecedem alegria e tristeza. Dessa maneira o conhecimento do que é bom para a alma é prontamente acompanhado do amor, sendo que da ideia de posse desse bem se segue a alegria e, por conseguinte o desejo de buscar ou conservar o que se ama. E de maneira inversa, o conhecimento do que é mau causa o ódio, a ideia de sua presença vem acompanhada da tristeza e consequentemente do desejo de fugir do que se odeia. Em outras palavras, no amor temos o desejo de nos unir ao útil e, no ódio de fugir do que é nocivo.[115]

A segunda distinção apresentada por Descartes deriva diretamente da primeira, e diz respeito à preeminência do amor sobre o ódio. Anteriormente ele defendeu que, enquanto relacionadas ao corpo e do ponto de vista de sua conservação, o ódio se mostra mais útil que o amor, uma vez que possibilita o afastamento das coisas que se mostram nocivas. Entretanto considerando essas paixões em si mesmas, isto é, levando em conta apenas o conhecimento a que se relacionam – que sendo verdadeiro leva a amar coisas verdadeiramente boas e a odiar coisas verdadeiramente más –, o amor é melhor que o ódio, pois enquanto aquele nunca se dissocia da alegria, este por menor que seja estando sempre acompanhado da tristeza, nos afasta do bem. Além disso, conforme o artigo 141 "com relação à alma, a alegria não pode deixar de ser boa nem a tristeza de ser má; porque é nesta última que consiste todo o desconforto que a alma recebe do mal e é na primeira que consiste a fruição do bem que lhe pertence".[116]

Diante dessas considerações as seguintes conclusões são apresentadas: com respeito à alma, tristeza e ódio devem ser afastados mesmo que tenham fundamentos verdadeiros. Amor e alegria, ainda que não tenham fundamentos tão sólidos são preferíveis à tristeza e ao ódio. E Descartes vai ainda mais longe, afirma que mesmo uma falsa alegria vale mais que uma tristeza cuja causa é verdadeira. Essas ideias só não podem ser defendidas com respeito à

[115] Se montarmos um esquema da maneira como as paixões se ordenam quando relacionadas ao corpo e enquanto pertencem a alma teremos respectivamente: Sentimento da dor→ tristeza→ ódio→ desejo/ Sentimento de prazer→ alegria→ amor→ desejo e Conhecimento do bom→ amor→ alegria→ desejo/ Conhecimento do mau→ ódio→ tristeza→ desejo. Não fosse pela posição ocupada pelo desejo e pela maneira como ele atua nos dois casos, isto é, impelindo a busca do útil e a fuga do nocivo, teríamos uma ordenação deveras distinta.
[116] DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 141, p. 124.

relação entre amor e ódio, isto é que um falso amor vale mais que um ódio verdadeiro, isso porque o amor quando é falso pode fazer com que nos unamos a coisas prejudiciais, enquanto que o ódio quando é justo "nos afasta somente do sujeito que contém o mal do que é bom estarmos separados".[117] Todavia, essas ideias sofrem mudanças, pelo que veremos adiante, mudanças fundamentais para se pensar a moral.

Se bem notarmos de alguma maneira já versamos sobre as paixões do amor, do ódio, da alegria, da tristeza, entretanto ainda não apresentamos nada de consistente com respeito ao desejo. Mostramos que ele se segue do ordenamento dessas paixões, estejam elas relacionadas ao corpo ou a alma, mas não apontamos a importância e as consequências disso. Consideradas em si mesmas, essas quatro paixões (amor, ódio, alegria e tristeza) não são senão, como denomina Lívio Teixeira, maneiras confusas de conhecer o que é útil ao homem. Observe-se dizem respeito ao conhecimento, mas não dizem nada sobre as ações que delas se seguem. Isso porque elas somente impelem à ação na medida em que se relacionam e são direcionadas pelo desejo, que é por definição "uma agitação da alma, causada pelos espíritos, que a dispõe a querer para o futuro as coisas que ela se representa como convenientes".[118] É a partir dessa consideração que ele direciona as outras paixões para a aproximação do bem ou afastamento do mal.[119] E se coloca como "o elemento dinâmico da vida afetiva [...], o elemento pelo qual o amor e o ódio, a alegria ou a tristeza, nos levam a agir desta ou daquela maneira".[120]

Sob a consideração de que impulsionam nossas ações, as paixões precisam ter seus fundamentos, isto é, a verdade ou a falsidade desses fundamentos avaliadas. Posto que quaisquer que sejam elas, se têm fundamentos falsos são igualmente prejudiciais, bem como se tem bases verdadeiras podem ser úteis. Não há dessa maneira prioridade de uma paixão sobre a outra. Até então a questão da veracidade ou falsidade dos fundamentos das paixões não foi levada em consideração, pois o objetivo era apenas o de apresentar o conhecimento ao qual cada uma se relacionava, por isso foi possível a Descartes afirmar que mesmo uma alegria mal fundamentada era preferível à tristeza. Entretanto, a partir do momento em que essas paixões nos levam a agir essas considerações se fazem necessárias. Tanto assim que subvertendo as ideias anteriormente defendidas Descartes afirma que, sob esse novo enfoque,

---

[117] DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 142, p. 125.
[118] DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 86, p. 87.
[119] Nesse ponto Descartes difere bastante da tradição escolástica e mesmo de Hobbes. Tradicionalmente desejo e aversão foram entendidos como paixões contrárias, de maneira que o desejo seria a procura do bem e a aversão a fuga do mal. Descartes afirma que o desejo não tem uma paixão que lhe seja contrária, pois o movimento pelo qual tendemos a nos aproximar do bem e fugir do mal é o mesmo. Nesse sentido temos apenas desejo, a única diferença assinalada é a de que o desejo por se aproximar do bem é acompanhado do amor, da esperança e da alegria, enquanto o desejo de fugir do mal é acompanhado do ódio, do temor e da tristeza.
[120] TEIXEIRA, *Ensaio sobre a moral*, p. 204.

a alegria, ela que antes tinha certo status de superioridade, quando mal fundamentada pode ser tão prejudicial quanto a tristeza. Porque a tristeza "dando contenção e temor, dispõe de alguma forma a prudência ao passo que a alegria torna irrefletidos e temerários os que se entregam a ela".[121]

Todas essas questões, conforme vimos decorrem da relação das demais paixões com o desejo. Em linhas gerais isso significa que se é pelo desejo que agimos, sendo ele o regulador de nossos costumes, e guia das outras paixões é sobre ele de maneira particular, que a moral deve atuar a fim de regulá-lo. Assim como as demais paixões o desejo só é bom quando procede de um conhecimento verdadeiro e consequentemente é mau se provém do erro, isto é, de um conhecimento falso. A tarefa da moral em regular o desejo é, portanto um problema de conhecimento. Nossos desejos precisam estar referidos a conhecimentos verdadeiros, mas em que consiste um conhecimento verdadeiro? A saber, em distinguir entre as coisas que dependem de nós e as que não dependem de nós, de maneira que a principal causa do erro está em não estabelecer tal distinção. Estamos novamente diante de uma problemática estoica da qual Descartes se apropria para pensar a moral.[122]

Afirmar que algo só depende de nós é ao mesmo tempo reconhecê-lo como algo efetivamente possível, por isso, capaz de render satisfação e contentamento, mas não apenas isso. Na medida em que o desejamos e temos o conhecimento de que sua realização depende inteiramente de nós o desejo se consolida como "elemento dinâmico que impele à ação",[123] agimos a fim de realizar o que desejamos e cuja realização depende de nós. Em contrapartida quando desejamos o que não depende de nós, ou seja, o que não está em nosso poder, esperamos que sua realização venha do acaso, da fortuna, do que se segue que, quanto mais o desejamos: 1) maior é nossa aflição, pois pode não se realizar e 2) quanto mais direcionamos nossos pensamentos a essas coisas, tanto mais nos afastamos do que de fato depende de nós. Para que possamos regular nossos desejos, distinguir o que depende e o que não depende de nós e, portanto impedir que sejamos tomados por "desejos vãos",[124] Descartes apresenta alguns remédios, os quais apresentamos no que se segue.

---

[121] DESCARTES, *Tratado das paixões*, art. 143, p.126.
[122] A terceira parte do *Discurso*, a Carta a Elisabeth de 04 de agosto de 1645 e agora essa parte do *Tratado* confirmam essa afirmação.
[123] TEIXEIRA, *Ensaio sobre a moral*, p. 202.
[124] Essa é a expressão utilizada por Descartes para designar os desejos por aquilo que não depende de nós.

1.2.2 - A generosidade como remédio das paixões

Descartes aponta dois remédios gerais contra os desejos vãos: o primeiro e que mais nos interessa é a generosidade, o segundo a reflexão acerca da Providência Divina. Começaremos nossa exposição seguindo a ordem inversa, isto é, começaremos tratando do segundo remédio. Por que refletir sobre a Providência Divina? Sobretudo porque essa reflexão permite desfazer a crença no acaso e na fortuna. Mas qual é a importância de desfazer essa crença?

A Providência Divina é o princípio segundo o qual nenhum acontecimento é por mero acaso, a fortuna não passa de quimera! Isso significa que, tudo o que acontece, acontece tal qual e como acontece por determinação da Providência, não podendo ser de nenhuma outra maneira diferente da determinada. Mesmo as coisas que estão na dependência de nosso livre-arbítrio assim o são por determinação da Providência, os acontecimentos não são aleatórios, eles têm uma causa necessária. O que acontece, para usar uma expressão de Espinosa é que somos "ignorantes das causas das coisas",[125] e por isso julgamos que elas podem ora acontecer, ora não acontecer. Naturalmente somos impelidos a desejar apenas o que é possível, isto é, que depende de nós. Como acontece, entretanto, que desejemos o impossível? Não o desejamos! Porque o desconhecimento das causas das coisas, e a crença na fortuna por ele produzida leva a suposição de que, tudo o que não depende de nós encontra no acaso a sua possibilidade. Por essa crença julgamos possível – e, por conseguinte, desejamos – "aquilo que realmente não há razão alguma para julgar possível",[126] sua consequência é que somos levados a nutrir desejos vãos e falsas esperanças. Para que isso não aconteça devemos ter um conhecimento claro das causas das coisas, deve ser manifesto que não há fortuna, nem acaso, que as coisas não acontecem de maneira aleatória. Ao contrário disso, se não dependem de nós, precisamos ter em mente que, seu resultado está desde toda eternidade determinado pela Providência, e que, dessa maneira, não podemos fazer nada para que ocorra ou tenha

[125] Embora essa expressão de Espinosa se aplique ao que estamos discutindo, devemos destacar que, os desdobramentos que ela tem para Espinosa e Descartes são totalmente opostos. Como podemos notar no Apêndice da parte I da *Ética*, Espinosa afirma que a ignorância das causas das coisas gera uma série de preconceitos comuns, o primeiro deles é a *ilusão* do livre- arbítrio. Para Descartes, pelo contrário o desconhecimento das causas gera uma outra espécie de ilusão, que é a crença no acaso e na fortuna. Para ele conhecer as causas das coisas não é como em Espinosa condição para desfazer a ilusão do livre-arbítrio, mas é um meio necessário para que possamos usá-lo corretamente. ESPINOSA. EI Ap., p.65.

[126] TEIXEIRA, *Ensaio sobre a moral*, p. 206.

resultados diferentes do determinado. Este conhecimento impede que sejamos tomados por desejos vãos, isto é, que desejemos e nos esforcemos por aquilo que em nada depende de nós.

O outro remédio assinalado por Descartes para o controle das paixões, sobretudo dos desejos vãos é a generosidade (*générosité*). Embora seja uma paixão, assim como as demais, a generosidade tem destaque especial, pois possibilitando o controle das outras paixões é tomada não apenas como a chave para a virtude, como inclusive, como a maior virtude do homem. Apesar disso seu aparecimento na terceira parte do *Tratado*, não é imediato, os quatro primeiro artigos não fazem nenhuma referência a generosidade, ao contrário dizem respeito a uma outra paixão. Por meio da análise da estima e do desprezo – paixões que abrem a discussão da terceira parte – Descartes traz de volta à cena a admiração, paixão que na segunda parte do *Tratado* permaneceu de certa maneira obscura se comparada às outras paixões.

Tendo exposto as seis paixões primitivas na segunda parte do *Tratado*, o objetivo de Descartes na terceira parte passa a ser tratar daquelas que delas são derivadas ou, melhor dizendo, daquelas que são suas espécies.[127] Para tanto, a ordem seguida é a mesma adotada na segunda parte, isso significa que se a primeira paixão incitada é a admiração, as primeiras paixões particulares a serem abordadas devem ser, por conseguinte aquelas que são espécies de admiração. Justifica-se, portanto o porquê de os primeiros artigos da terceira parte discorrerem acerca da estima e do desprezo. Este, conforme o art. 150, não é senão a admiração pela pequenez e insignificância de um objeto, enquanto que aquela é seu contrário, ou seja, admiração por sua grandeza.

Tais paixões podem ser relacionadas aos objetos, mas são tanto mais significativas quando referidas a nós próprios, isto é, quando o que estimamos ou desprezamos é, nas palavras de Descartes, nosso próprio mérito. Isso porque, conforme bem assinala Teixeira,[128] na medida em que se referem a nós essas paixões deixam de ser apenas opiniões ou juízos de valor passando a refletir diretamente em nossas ações. O movimento dos espíritos animais, que causa e acompanha essas paixões modifica e faz variar nossas expressões, gestos e ações etc., variação que é maior ou menor conforme a opinião que temos sobre nós, isto é, conforme o juízo que formulamos acerca de nosso valor seja melhor ou pior que o habitual. É interessante destacar que essa opinião que formamos a nosso respeito não interfere apenas no controle que exercemos sobre nossas paixões, mas também no juízo que fazemos dos outros

[127] Essa denominação pode ser encontrada nos arts. 69 e 149, no qual inclusive Descartes se refere às paixões primitivas como gêneros dos quais as que delas se derivam ou se compõem, são espécies.
[128] Cf. TEIXEIRA, *Ensaio dobre a moral*, p. 211.

indivíduos. Descartes se atêm bastante a esses aspectos a fim de discorrer sobre a generosidade.

A estima que nutrimos por nós mesmos é que guia os juízos que formulamos tanto de nós, quanto dos outros, mas por que nos estimamos? Ou melhor, quais as razões pelas quais podemos nos estimar? Descartes responde a essas questões afirmando que o único motivo pelo qual podemos nos estimar são nossas ações, isto é o uso que fazemos do livre arbítrio e o império que temos sobre nossas vontades. Desse pensamento são deduzidas duas paixões que, entretanto são opostas: a generosidade e o orgulho, ambas nascem da opinião que temos a nosso respeito, ocorre, porém que na generosidade essa opinião é justa, enquanto que no orgulho é injusta.

A primeira menção a generosidade é feita por Descartes ainda na segunda parte do *Tratado*, no art. 54, momento em que ela aparece como sinônimo de magnanimidade. Posteriormente reaparece no art. 145 como o primeiro remédio contra os desejos vãos. Sua definição, porém só é apresentada no art. 153, o qual pode ser dividido em duas partes as quais se juntas colocam-na como uma equivalente da noção de *sagesse*. Esta tal como entendida nada mais é que a união de ciência mais virtude, ou como quer a terceira parte do *Discurso* e o prefácio dos *Princípios,* conhecimento do que é bom e disposição para segui-lo. Defendemos que a equivalência entre generosidade e *sagesse* torna-se possível porque aquela, mesmo sendo uma paixão apresenta as duas dimensões requeridas por esta, quais sejam, a intelectual e a volitiva. Assim a verdadeira generosidade consiste:

> 1) em que ele (o homem) sabe que não há algo que realmente lhe pertença a não ser essa livre disposição de suas vontades nem por que ele deva ser louvado ou censurado a não ser porque faz bom ou mau uso dela; e [...],
> 2) em que ele *sente em si mesmo uma* <u>firme e constante resolução</u> de fazer bom *uso dela*, isto é, de nunca deixar de ter vontade para empreender e <u>executar todas as coisas que julgar serem as melhores.</u> [129]

A generosidade tem, portanto, de um lado um aspecto intelectual caracterizado pelo conhecimento daquilo que de fato está sob nosso poder – o livre arbítrio –, e das verdadeiras razões pelas quais podemos nos estimar – seu uso. E do outro lado, características de domínio prático, que dizem respeito, sobretudo ao bom uso do livre arbítrio. Mas não apenas ao bom uso efetivo, como inclusive ao esforço da vontade por bem usá-lo, isto é, por agir sempre da melhor maneira.

[129] DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 153, p. 136. Grifos nossos.

Essa segunda parte da definição é uma apresentação clara da generosidade como virtude, o que merece nossa atenção, mas por quê? Porque ao estabelecer essa equivalência Descartes parece incorrer em contrassenso, ou mesmo colocar a generosidade numa posição bastante antagônica uma vez que, antes de tudo, ela é entendida como uma paixão (art. 54), porém, conforme defende o artigo 160, a paixão se associa mais fácil e frequentemente ao vício que a virtude. Todavia não há esse antagonismo, e não são poucas as passagens que permitem estabelecer essa equivalência, artigos 54, 144, 148, 153, 156, 161, Carta a Elisabeth de 15 de setembro de 1645 e, por fim, a própria definição de virtude apresentada na Carta à Elisabeth de 04 de agosto de 1645.

Com exceção do artigo 161, que faz referência a virtude e, a generosidade simultaneamente, as outras passagens se referem algumas à generosidade, outras a virtude, o curioso é que se não soubéssemos disso, poderíamos dizer que elas discorrem a respeito de uma mesma noção.[130] Pois não apenas a ideia principal é a mesma, como inclusive as palavras utilizadas para expressá-la. Assim, tanto generosidade como virtude se definem, sobretudo pela firme resolução de fazer sempre o que se julga ser o melhor. O que acompanhamos na definição de generosidade apresentada acima e, o que Descartes expressa na Carta de 04 de agosto ao definir a virtude. Retomando a segunda regra da moral apresentada no *Discurso,* Descartes afirma que "c'est la fermeté de cette résolution (d'éxecuter tout ce que la raison lui conseillera), que je crois devoir être prise pour la vertu" e prossegue dizendo que "il n'est pas nécessaire que notre raison ne se trompe point; il suffit que notre conscience nous témoigne que nous n'avons jamais manqué de résolution et de vertu, *pour exécuter toutes les choses que nous avons jugé être les meilleures*".[131] Isso quer dizer que nossas ações morais são guiadas pelo esforço pelo melhor.

Os artigos e cartas mencionadas apresentam três principais pontos de convergência entre generosidade e virtude, o da firmeza e resolução nos juízos é o primeiro. Além da definição apresentada no parágrafo anterior uma segunda definição de virtude é encontrada no artigo 144, neste artigo Descartes afirma que fazer as coisas boas que dependem de nós é seguir a virtude. Em outras palavras essa mesma ideia é retomada no artigo 156 ao tratar das propriedades da generosidade. Nos ateremos um pouco mais a esse ponto porque ele

[130] A partir desse momento, acompanharemos todas as passagens as quais dissemos permitirem estabelecer a equivalência entre virtude e generosidade, e a fim de tornar isso explícito sublinharemos as frases, palavras ou ideias que aparecem tanto naquelas que se referem a generosidade quanto nas que se referem a virtude, destacando nelas três pontos de convergência que nos permitem concluir que as duas ideias têm os mesmos pontos de sustentação e fundamentação.

[131] Carta à Elisabeth de 04 de agosto de 1645, p. 111- 112. Grifos nossos.

apresenta outras considerações importantes não apenas para se entender a equivalência entre generosidade e virtude como também, o que permite ao generoso controlar suas paixões.

Da generosidade entendida como "consciência da nossa liberdade, e o bom uso desse conhecimento",[132] Descartes deduz suas propriedades, ou melhor, as propriedades que caracterizam as pessoas generosas, que são basicamente três: 1) são naturalmente levadas a fazer grandes coisas, 2) nada empreendem que não se sintam capazes e 3) consideram que nada é maior que fazer o bem ao outro.[133] Essa maneira de conceber a generosidade e consequentemente o generoso permite-nos afirmar que, Descartes retoma, mesmo que indiretamente a discussão outrora estabelecida na Carta à Elisabeth de 18 de maio de 1645 e, na terceira parte do *Discurso,* juntamente com as noções de contentamento, virtuosidade da alma e direcionamento dos desejos ao que depende de nós etc. No fundo essas duas passagens e as noções mencionadas, têm como objetivo mostrar como é possível regular as paixões, e todas elas de alguma maneira se envolvem no conceito de generosidade.

A segunda afirmação é a de que a generosidade não é apenas verdadeira estima de si, mas também e a partir disso, estima do outro. Defendemos esse pensamento, partindo do pressuposto de que, não há coisa alguma que o generoso considere maior que fazer o bem a outrem.[134] Ele não menospreza os outros indivíduos porque se reconhece como igual, isto é, que está submetido às mesmas leis. O conhecimento e consideração da sua natureza, das faltas as quais cometeu e é passível de cometer o impedem de ter maior consideração por si que pelos outros. Dessa maneira julga que tudo quanto pode fazer ou alcançar também pode ser alcançado pelos outros, se bem usarem de seu livre arbítrio. Sua humildade[135] e nobreza de espírito, o impele a olhar para os demais com os mesmos olhos com os quais olha para si, isto é, sem desprezá-los ou julgá-los inferiores. Tamanha é a consideração pelos outros indivíduos

---

[132] TEIXEIRA. *Ensaio sobre a moral*, p. 215.

[133] DESCARTES, *Tratado das paixões*, art. 156, p. 137.

[134] Essa ideia foi antecipada por Descartes na Carta à Elisabeth de 06 de outubro de 1645. Embora não seja feita nenhuma menção literal ao que agora ele denomina generosidade é inegável que a discussão travada nos últimos parágrafos dessa carta e no art. 156 é a mesma, somente "as grandes almas", como quer a carta, ou os generosos, conforme o *Tratado* são capazes de reconhecer o outro.

[135] É preciso mencionar que estamos fazendo referência à humildade virtuosa, por que há também outra humildade que Descartes denomina como viciosa. A generosidade está sempre acompanhada da humildade virtuosa que consiste exatamente em não fazer pouco caso das outras pessoas, julgando que podem sempre menos que a gente. Isso por que tendo a mesma natureza estão todos submetidos às mesmas leis, tudo depende do bom ou mau uso que fazemos do nosso livre arbítrio. Vale destacar também a posição que Espinosa tem com respeito à humildade, pois é bastante distinta da de Descartes. Espinosa não distingue entre humildade virtuosa e viciosa, se refere apenas à humildade e defende que esta não constitui virtude, mas se refere à contemplação que fazemos da nossa fraqueza e impotência, portanto é uma paixão triste. Cf. DESCARTES, *Tratado das paixões*, art. 155, 159 e, também EIII Definição dos afetos 26, p. 247.

que, são "sempre perfeitamente corteses, afáveis e prestativos para com todos. E também são inteiramente senhores de suas paixões", sobretudo:

> Dos desejos, do ciúme e da inveja, porque não há coisa cuja obtenção não dependa deles, que julguem valer o bastante para merecer ser muito desejada; e do ódio contra os homens, porque estimam a todos eles; e do medo, porque a confiança que tem em sua própria virtude os tranquiliza; e por fim da cólera, porque, valorizando pouquíssimo todas as coisas que dependem de outrem, jamais dão a seus inimigos tanta vantagem a ponto de reconhecerem que são ofendidos por eles.[136]

A generosidade tem esse poder sobre as paixões não apenas porque se relaciona com a virtude, mas principalmente porque se define como virtude, a virtude da generosidade, a chave de todas as outras virtudes, o remédio geral contra todos os desregramentos das paixões, mas como se ela própria é uma paixão? Para respondermos esse questionamento apresentamos o terceiro ponto de convergência entre generosidade e virtude.

É certo por tudo quanto foi dito até o momento que a generosidade é uma paixão, mas é certo na mesma medida que há um elemento pelo qual ela pode tornar-se virtude, este elemento é o hábito. Em uma primeira referência, na Carta à Elisabeth de 15 de setembro de 1645, Descartes defende que duas coisas são necessárias para bem julgar, a primeira é o conhecimento da verdade – que associamos ao próprio conhecimento do livre arbítrio como única coisa que, de fato, nos pertence e pela qual, podemos ser julgados, entenda-se pelo seu uso –, e a segunda é o <u>hábito</u> de seguir esse conhecimento – o qual relacionamos à firmeza e à resolução de seguir o melhor. Um pouco mais adiante, nessa mesma carta, antecipando a discussão estabelecida no artigo 161, Descartes defende, em concordância com a Escola, que a virtude é hábito.[137]

O que significa basicamente que, na vida não basta apenas termos o conhecimento da verdade, mas que precisamos antes de tudo, ter o hábito de segui-lo, pois conforme afirma "on ne manque guère, faute d'avoir, en théorie, la connaissance de ce qu'on doit faire, mais seulement faute de l'avoir en pratique, c'est- a- dire faute d'avoir une ferme habitude de le croire."[138] O mesmo raciocínio é adotado no artigo 161. Este tem como principal objetivo, segundo Lívio Teixeira, mostrar como é possível àqueles que não nasceram com a virtude da

---

[136] DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 156, p. 137- 138.

[137] É importante destacar que essa questão do habito já havia aparecido no *Tratado*, mais especificamente no artigo 50. Em tal artigo Descartes recorre ao hábito para mostrar que qualquer alma, quando bem conduzida pode ter domínio sobre suas paixões. Embora concorde com a Escola ao defender a virtude como hábito, ele assume uma posição singular ao atribuir a essa concepção um caráter orgânico, o que facilmente notamos acompanhando as discussões dos artigos 50 e 161.

[138] Carta à Elisabeth de 15 de setembro de 1645.

generosidade adquiri-la. Para tanto dá à virtude um sentido totalmente diferente do que vinha dando – de firme e constante resolução de julgar melhor para agir também da melhor maneira possível. Nesse momento ela passa a ser tomada como "hábitos – da alma – que a dispõem para determinados pensamentos, de forma que elas – virtudes – são diferentes desses pensamentos, mas podem produzi-los e reciprocamente ser produzidas por eles".[139]

Poderíamos afirmar, portanto que transformando a generosidade em hábito transformamo-la também em virtude? Ao que tudo indica sim! Mas como isso pode ser feito? Descartes recorre à educação e novamente ao hábito. Reconhece que nem todas as pessoas são generosas por nascimento, na verdade a grande maioria não o é, ainda que não haja nenhuma outra virtude para qual o bom nascimento contribua tanto como para esta. Para aqueles que não possuem a virtude da generosidade afirma que o melhor, ou talvez o único meio de adquiri-la seja através do hábito de "considerar o que é o livre arbítrio, e como são grandes as vantagens que vem de termos uma firme resolução de fazermos bom uso dele, e por outro lado como são vãos e inúteis todos os cuidados que fadigam os ambiciosos".[140] Através dessas considerações excitamos em nós a paixão da generosidade, que se transforma em virtude quanto mais frequentes forem essas considerações, isto é, quanto mais elas se tornem um hábito, e é precisamente "a paixão da generosidade transformada em hábito que Descartes declara ser não só o remédio contra todos os desregramentos das paixões, mas também a chave de todas as outras virtudes".[141] Vale lembrar que essa mesma questão foi abordada em outro momento, no artigo 50 Descartes faz uso da noção de hábito para defender que não existe alma tão fraca que bem conduzida não adquira poder absoluto sobre as paixões, antecipando, dessa maneira, o que agora diz acerca da generosidade.

Encaminhando-nos para o fim da discussão em que propúnhamos esclarecer como as paixões foram pensadas no interior do pensamento de Descartes, ressaltamos que ele não elabora uma filosofia da exclusão passional. Desde os primeiros delineamentos de sua teoria das paixões, nas cartas trocadas com Elisabeth, notamos seu esforço por tornar clara a natureza das paixões. Isto é, por demonstrar que são tanto naturais, quanto constituintes da

---

[139] DESCARTES, *Tratado das paixões*, art. 161, p. 142. Grifos nossos.
[140] DESCARTES, *Tratado das paixões*, art. 161, p. 143.
[141] Nesse ponto há uma consideração interessante a ser feita. Seria possível dizer que, a maneira pela qual a generosidade em Descartes e o conhecimento em Espinosa em relação às paixões é semelhante? Reservadas as particularidades e conceitos de cada filosofia, poderíamos sim dizer que há certa semelhança. Em que ela consiste? As duas noções referidas só podem lidar com as paixões na medida em que se transformam. A generosidade, por certo, só se apresenta como chave das virtudes e remédio geral na medida em que, de paixão se transforma em virtude. O mesmo acontece em Espinosa, conforme veremos, o conhecimento só pode controlar e refrear um afeto na medida em que ele próprio se transforma em afeto, neste caso, o mais potente dos afetos. TEIXEIRA, *Ensaio sobre a moral*, p. 234.

natureza humana. São o resultado intrínseco dessa união confusa de corpo e alma, que é o próprio homem. Como mostramos, a generosidade aparece como um dos pontos de destaque nessa proposta de Descartes. Retomando o artigo 156 percebemos que ele não se refere aos generosos como isentos de paixões, ao contrário disso afirma que são "inteiramente senhores de suas paixões". "Ser senhor de", implica a posse de algo e não a ausência, o que queremos dizer com isso? Queremos reafirmar a impossibilidade de o homem deixar de ter paixões, somos seres apaixonados por natureza, mesmo os mais virtuosos têm suas paixões, o que acontece é que sabem lidar com elas, sabem como controla-las para que não sejam controlados, controlar não é deixar de ter. Por isso Descartes afirma, no último artigo do *Tratado das paixões* que:

> A alma pode ter seus prazeres a parte. Mas quanto aos que lhe são comuns com o corpo, dependem inteiramente das paixões, de forma que os homens que elas mais podem emocionar são capazes de desfrutar de mais doçura nessa vida. É verdade que também podem encontrar mais amargura, quando não sabem empregá-las bem e quando o acaso lhes é adverso. Mas a sabedoria é útil principalmente no ponto em que ensina a dominá-las tão bem e a manejá-las com tanta habilidade que os males que causam são muito suportáveis e até mesmo se obtém alegria de todos eles.[142]

Portanto, quando Descartes apresenta a generosidade nas conclusões morais do *Tratado*, não a apresenta como o meio através do qual podemos suprimir as paixões de nossa natureza, pelo contrário! Seja por natureza, seja por meio da educação, a generosidade é definida como a virtude através da qual podemos controlar os desregramentos e excessos das paixões.[143] O que significa que não atua contra as paixões propriamente ditas – mesmo porque por natureza são todas boas,[144] já que dispõem a alma a querer aquelas coisas que a própria natureza dita como úteis. Mas apenas contra aquilo que pode transformar as paixões em vícios, tornando-as uma prisão para o homem.

---

[142] DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 212, p. 174.
[143] Importante relembrar as Cartas à Elisabeth de 01 de setembro e 03 de novembro de 1645, segundo as quais nem todas as paixões em excesso são prejudiciais.
[144] Cf. Carta à Elisabeth de 28 de outubro de 1645 e, arts. 40, 75, 137, 139 e 211.

Capítulo II - As paixões em Hobbes

2.1 - A doutrina elementar das paixões

Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado.[145]

Embora Hobbes não seja autor de um tratado das paixões, e mesmo que seja mais conhecido por seu pensamento político, não podemos deixar de reconhecer que há uma teoria das paixões que perpassa o interior de suas obras, e que é fundamental, inclusive, para se pensar a instituição da vida política. Tanto é assim que, como podemos observar, à semelhança de Espinosa, ele começa seu tratado político, o *Leviatã* não pelo Estado, mas pela natureza humana, o que implica discorrer, entre outros assuntos, sobre suas paixões, aquilo que, como nada outro, define o homem em sua condição natural. E essa exposição é anterior àquela porque não se pode entender o que é o Estado, sem antes entender o que é o homem. O *Leviatã* é a obra que apresenta uma abordagem mais detida acerca do tema das paixões, o título do capítulo VI enuncia: "*Da origem interna dos movimentos voluntários vulgarmente chamado paixões; e da linguagem que os exprime*". Entretanto para discorrer a esse respeito podemos ainda recorrer aos capítulos VII e VIII dos *Elementos da lei*, aos parágrafos 12 e 13 do capítulo XXV do *De corpore*, e aos capítulos XI e XII do *De homine*.[146]

Não obstante defendamos a presença de uma teoria das paixões no pensamento de Hobbes, ressaltamos que o termo paixão não é o mais utilizado por ele. Ao fazer menção às paixões, e mesmo para defini-las, Hobbes recorre mais frequentemente às expressões movimentos da mente e/ou movimentos voluntários,[147] de sorte que o termo paixão, como sugere o título do capítulo VI do *Leviatã,* mencionado no parágrafo anterior, é apontado como uma maneira corriqueira ou vulgar de se referir a esses movimentos. Dessa maneira, todas as vezes que Hobbes se referir a movimentos da mente e, movimentos voluntários, havemos de levar em consideração que ele está tratando das paixões.

Seu pensamento é construído com base em duas teorias, a mecanicista e a materialista, do que se segue que duas noções lhe são fundamentais, a saber, a de corpo e a de

[145] HOBBES, *Leviatã*, p. 76.
[146] HOBBES, Thomas. *De la nature humaine*. Trad. Baron d'Holbach. Paris: J. Vrin, 1992.
[147] Cf. *De cive* cap. V §5, *De corpore* I cap. VI §6 e *Leviatã* cap. VI.

movimento.[148] Dessa maneira, excluindo qualquer possibilidade de ação imaterial e incorporal como causadora de mudança, Hobbes defende que todos os fenômenos, absolutamente todos, devem ser explicados pela relação de corpos em movimento.[149] Assim, através de um mesmo modelo ou princípio, pode explicar funções motoras, afetivas, perceptivas e, até mesmo os processos mentais. É o que ele empreende no capítulo I do *Leviatã* ao tratar da sensação, no II da imaginação e no VI das paixões, conforme mostraremos no decorrer do nosso texto. Com isso acaso Hobbes teria a proposta de assim como Descartes tratar das paixões *en physicien*?

É certo que, tal como Descartes, Hobbes recusa a física aristotélica dos lugares qualitativos e do movimento como processo teleológico, concepção que foi mantida pela escolástica e que era predominante até o século XVII. Também como Descartes, concebe o movimento como estado de um corpo e mudança de lugar, além de afirmar que todos os corpos se movimentam inercialmente, do que deriva sua concepção de *conatus* e paixão. Porém ainda que a semelhança de Descartes construa a teoria das paixões a partir de ideias da física, e de uma fisiologia, mais precisamente a partir do corpo e do movimento dos espíritos animais, não podemos afirmar que procede à maneira cartesiana. Entre outros fatores, porque, como dissemos, Hobbes recusa qualquer causalidade imaterial, e embora Descartes defenda que as paixões se seguem do movimento dos espíritos animais, defende também que, de maneira indireta, isto é, por meio de uma ação sobre a glândula pineal, a alma (inextensa e imaterial) pode modificar o curso desses espíritos e, por conseguinte, as paixões e movimentos do corpo, o que para Hobbes é impensável.

Retomando a consideração de que tudo é corpo e movimento Hobbes estabelece um quadro das ciências no qual distingue dois tipos de corpos: os naturais, obras da natureza; e os artificiais, os quais se seguem da vontade humana. Em função dessa distinção dos corpos divide a ciência, e por assim dizer a filosofia em duas partes, uma parte envolve os corpos naturais, a outra os corpos artificiais, são elas: a filosofia natural, a qual compreende a geometria, a física e a ética; e a filosofia civil, que é o campo de constituição da vida

---

[148] Por corpo e movimento Hobbes entende respectivamente: "tudo o que independentemente de nosso pensamento coincide com alguma parte do espaço ou se prolonga com ela" e "o abandono contínuo de um lugar e a aquisição de outro". HOBBES, *De corpore*, p. 100,104. Tradução nossa.

[149] "A física de Hobbes – nisso também em sintonia com o seu tempo, com a nova física de Galileu, Descartes e Gassendi – é uma física mecanicista, ou seja, uma física que pretende explicar os fenômenos naturais reduzindo-os a relações entre corpos em movimento. Os corpos são a matéria sobre a qual o movimento incide, e o movimento é a causa de tudo o que se passa nos corpos [...]. O que singulariza a mecânica hobbesiana é a radicalidade com que Hobbes defendeu a ideia de que o movimento é a única causa de tudo o que existe e que não há nada, a não ser o próprio movimento, que possa explicar as determinações do movimento, responsáveis por todas as mudanças ocorridas nos corpos". LIMONGI, Maria Isabel. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, p.15.

política.[150] Hobbes separa a ética da política,[151] colocando-a no mesmo domínio da física e da geometria, por conta do que elas têm de comum, as três caracterizam e explicam movimentos relativos aos corpos naturais. A ética, de maneira específica lida não apenas com um corpo que se move, mas também que sente, que age, que tem vontades, desejos e paixões, isto é, lida com o corpo humano, e com as consequências dos movimentos da mente. A política em contrapartida lida com um corpo artificial, a saber, o Estado[152] e tudo quanto a ele diz respeito, a instituição das leis, as noções de justo e injusto, certo e errado, bem e mal etc. Tendo em vista que não temos como proposta discutir a política hobbesiana, não nos ateremos a seus aspectos, discorrendo, portanto apenas sobre o que diz respeito à filosofia natural, mais especificamente às discussões que envolvem a relação entre a física e a ética. A primeira lida com os movimentos de um corpo sobre outro, a segunda com os movimentos da mente.

Assim como Espinosa, Hobbes defende que conhecer é conhecer pelas causas, ou o que é o mesmo, conhecer a maneira pela qual uma coisa é produzida. Isso significa que para entendermos o que são as paixões humanas, precisamos entender quais são suas causas. Ao estabelecer essa investigação percebemos que há uma estreita relação entre a física e a ética, de um lado porque há uma conexão necessária entre as partes do saber, do outro porque tanto as percepções sensoriais, quanto as afetivas, reservadas às particularidades de cada uma, têm uma causa comum, qual seja, a ação de um corpo sobre outro. Em outras palavras podemos dizer que física e ética não se dissociam porque aquilo que constitui o campo de investigação moral, isto é, os movimentos da mente, como amor, ódio, desejo etc., tem sua causa na sensação e na imaginação, estas por sua vez objetos de estudo da física. Dessa maneira, diante de tais questões e da consideração de que tudo se explica pela relação de corpos em movimento afirmamos que a teoria das paixões em Hobbes só pode ser pensada a partir de uma fisiopsicologia. É o que acompanhamos a partir dos capítulos I, II e VI do *Leviatã*.

---

[150] A respeito dessa divisão da filosofia conferir o quadro das ciências no capítulo IX do *Leviatã*.

[151] Essa separação entre ética e política não é característica apenas de Hobbes, também Maquiavel e, de maneira geral, o pensamento moderno como um todo, estabeleceram essa distinção e ruptura, à diferença do pensamento predominante no período clássico, sobretudo a partir de Aristóteles, em que se pensava uma estreita relação entre esses dois domínios, o ético e o político. A esse respeito podemos conferir a *Ética a Nicômaco* e *O Príncipe*.

[152]Diferentemente de Aristóteles, Hobbes afirma que o homem não é um *zoon politikon*, isto é, a sociabilidade não lhe é natural. Tanto assim que, na introdução do *Leviatã,* diz que o Estado "não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado." HOBBES, *Leviatã*, p. 5.

2.1.1 - Sensação e imaginação

A primeira parte do *Leviatã*, como sabemos, é dedicada às questões concernentes à natureza humana. Para tanto a abordagem de Hobbes começa por aquilo que há de mais rudimentar nessa natureza, e que inclusive lhe é comum com os animais, a saber, as faculdades da sensação e da imaginação.[153] Com a análise dessas faculdades, Hobbes estabelece não apenas os fundamentos do conhecimento, como também das ações humanas, isto é, apresenta as bases das teorias da percepção e da paixão. Dessa maneira inicia sua abordagem partindo do pressuposto de que todo conhecimento começa na sensação,[154] isto é, que "não há nenhuma concepção no espírito do homem, que primeiro não tenha sido originada total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos".[155] Porém, o que é a sensação, qual é sua causa?

A causa da sensação é "o corpo exterior ou objeto que *pressiona* o órgão próprio de cada sentido, ou de forma imediata, como no gosto e tato, ou de forma mediata, como na vista, no ouvido e no cheiro",[156] em outras palavras a causa da sensação é sempre a ação de um objeto exterior sobre os órgãos dos sentidos. No entanto, embora seja assim, nem toda ação do objeto exterior sobre os órgãos dos sentidos provoca uma sensação, ela só é provocada quando a pressão exterior exercida sobre os órgãos dos sentidos "prolongada para dentro em direção ao cérebro e coração, causa ali uma *resistência*, ou contrapressão, ou esforço do coração, para se transmitir".[157] Isso significa que a sensação não é apenas o efeito que se segue a uma ação exterior, mais que isso ela é um movimento de reação e resistência.

Pela maneira como se desenvolve, a sensação tem um caráter tanto mecânico, quanto fisiológico, o que se deve em grande medida ao papel desempenhado pelos espíritos animais. Através de Descartes temos o conhecimento do que são esses espíritos, pois assim como Hobbes, ele faz uso dessa noção para explicar o funcionamento e os movimentos do corpo. Eles são pequenas partículas do sangue que, correndo pelas artérias – o que significa que são

---

[153] O homem somente se diferencia dos animais pela linguagem e pela razão, ambas artificiais.

[154] Segundo Zarka, acompanhando a exposição de Hobbes, podemos dizer que a sensação não é apenas o princípio originário do conhecimento, senão também imediato e incondicional: "originaire, parce qu'elle est une représentation élémentaire, qui entre à titre de composant minimal et premier dans les formes plus élaborées de l'expérience [...]. Immédiate par opposition au catactère médiat de l'imagination qui n'est qu'une sensation en voie de dégradation à mesure que le temps passe et que d'autres affections nous adviennent [...]. Enfin, la connaissance sensible est inconditionnelle par opposition cette fois à nos démarches rationnelles." ZARKA, Yves Charles. *La décision metafisique de Hobbes: conditions de la politique*. Paris: J. vrin, 1987, p. 27-30.

[155] HOBBES, *Leviatã*, p. 9.

[156] HOBBES, *Leviatã*, p. 9.

[157] HOBBES, *Leviatã*, p. 9. Grifos nossos.

corpos em movimento –, as quais conectam todas as partes do corpo ao cérebro,[158] lhe comunicam o que acontece no corpo. Sendo assim na medida em que os objetos exteriores pressionam os órgãos dos sentidos, seus movimentos são captados pelos espíritos animais e por eles transmitidos em uma direção centrípeta por meio dos músculos, nervos e membranas ao cérebro (centro da sensação), e ao coração. Ao receber esses movimentos o coração reage à pressão externa com um movimento de contrapressão, que modifica a direção dos espíritos animais, os quais seguindo um movimento centrífugo se dirigem "para fora".[159] Desse processo resulta que temos a sensação, isto é, a representação, aparência ou mesmo ilusão do objeto afetante. A sensação surge, assim, do embate entre dois esforços (*conatus*) opostos, um que se propaga para as partes mais internas do corpo, e outro que se propaga às partes mais externas. Ela não é neste sentido, uma faculdade puramente receptiva, ou se se quiser, passiva.

Através dessa maneira de conceber a sensação e como ela se relaciona com o objeto, Hobbes combate uma concepção amplamente difundida a partir de Aristóteles, qual seja a de que os objetos têm em si certas qualidades inerentes, através das quais são percebidos e, através das quais são produzidas em nós determinadas sensações. Como Aristóteles defende que sentir é estar na presença da coisa sentida, a sensação é entendida como a aproximação e mesmo relação entre afetante e afetado, momento no qual o objeto dá a conhecer todas as suas propriedades. Dessa maneira, diz Hobbes, baseado nos textos de Aristóteles, as "escolas de filosofia" ensinaram "que a coisa vista envia em todas as direções uma *spécies* visível ou, traduzindo uma exibição, aparição", a imagem, a qual consiste de cor e forma "cuja recepção nos olhos é a visão".[160] Em uma clara objeção a esse pensamento, Hobbes afirma que nada há nos objetos que não seja movimento, de maneira que o que se convencionou entender por qualidades ou propriedades do objeto são aparências, isto é, efeito do movimento do objeto exterior sobre nossos órgãos dos sentidos, propagados para o interior e, posteriormente para o exterior do corpo que sente. Isto é, nossas sensações nada mais são que reações aos diversos movimentos que vêm do exterior e que nos afetam de maneiras distintas, portanto, condizem mais com um estado interno que com o objeto mesmo, do qual só podemos ter representações.

---

[158] Interessante destacar o papel que Hobbes atribui à circulação do sangue, ela não é apenas o veículo de transmissão dos espíritos animais no processo de percepção, mas é também, o principal responsável pelos movimentos vitais, como mostram o *De corpore* e o *Leviatã*. "Como a sensação não é outra coisa que a ação dos objetos propagada até as últimas partes do órgão, e os espíritos animais não são senão espíritos vitais levados através das artérias até o coração e, ali purificados é necessário que essa ação seja levada por algumas artérias do coração até as raízes dos nervos, que estão na cabeça sejam essas artérias a *plexus retiformis* ou outras que estejam inseridas na substância do cérebro". HOBBES, *De corpore*, p. 306.

[159] A esse respeito conferir *De corpore* cap. XXV §2, p. 298, 299.

[160] HOBBES, *Leviatã*, p. 10.

Para exemplificar essas questões Hobbes descreve o fenômeno da audição, descrição que pode ser aplicada a todos os órgãos dos sentidos e às sensações a eles correspondentes:

> Assim como a cor não é inerente ao objeto, mas apenas um efeito que atua sobre nós, causado por tal movimento no objeto, da mesma maneira, tampouco o som está na coisa que ouvimos, senão em nós mesmos. Uma prova disto é que do mesmo modo em que um homem pode ver, também pode ouvir duplo ou triplo, por multiplicação de ecos, os quais são sons iguais ao original; e ao não estar em um único e mesmo lugar não podem ser inerentes ao corpo que os produz. [...], o badalo não tem som, mas movimento, e produz movimento nas zonas internas do sino; assim como o sino tem movimento que se transmite ao ar, mas não som, e o ar tem movimento, mas não som. O ar transmite movimento por meio do ouvido e dos nervos ao cérebro; e o cérebro tem movimento, mas não som. Do cérebro – *o movimento* – é reenviado aos nervos externos, e aqui se converte em sensação exterior, a qual chamamos som.[161]

Através da noção de representação, a sensação e o objeto tornam-se duas coisas absolutamente distintas, isto é, a sensação do objeto não é o objeto, é apenas a sua representação, o que quer dizer que, diferentemente do que defendera Aristóteles, o objeto não comunica suas propriedades. Como mostra Zarka, a representação do objeto, muito mais do que torna-lo presente, o distancia. Uma vez que a representação é algo subjetivo, não apresenta nada que de fato equivalha ao objeto, ou em outras palavras, não corresponde a nada fora de nós, é um fantasma, uma aparência.[162] As qualidades que julgamos pertencerem aos objetos, que atribuímos a eles, e que de fato percebemos como que neles, como, por exemplo, a cor e o som não pertencem a eles. Se assim fosse, não poderiam ser separadas dos objetos como a imagem pode ser separada de um espelho, mas "sabemos que a coisa que vemos está num lugar e a aparência em outro. E muito embora, a uma certa distância, o próprio objeto real pareça confundido com a aparência que produz em nós, mesmo assim o objeto é uma coisa, e a imagem ou ilusão uma outra".[163] Além do mais se houvesse mesmo determinadas qualidades inerentes a determinados objetos, estes seriam percebidos e sentidos sempre e necessariamente da mesma maneira por qualquer indivíduo. Entretanto, como é possível deduzir a partir da própria experiência, um mesmo objeto pode provocar sensações e percepções distintas, tanto em homens distintos quanto, também, num só mesmo homem, – pensamento que tem repercussão também na moral hobbesiana.

---

[161] HOBBES, *Elementos*, p. 98-99. Acréscimo e tradução nossa.

[162] Ce qui apparaît est certes provoqué par l'action de la chose sur le sens, mais il ne s'agit plus d'un apparaître de la chose même telle qu'elle est en sui. Le phénomène n'est plus manifestation de l'être, au contraire, c'est désormais une représentation subjective qui nous separe de la chose". ZARKA, *La décision metafisique de Hobbes*, p. 33-35.

[163] HOBBES, *Leviatã*, p. 10.

Considerando que tenha ficado entendido o que é a sensação iniciamos as considerações a respeito da imaginação. Destacamos em primeiro lugar que, como toda outra faculdade ou conhecimento, a imaginação tem sua origem na sensação, o que é o mesmo que dizer que, não há nada que esteja no entendimento que não tenha estado antes na sensação. Sendo assim, na medida em que esta, por ser originária é imediata, a imaginação por necessitar da sensação possui um caráter totalmente mediato, definindo-se como sensação em declínio apresenta-se como uma faculdade de conservação, o que permite entendê-la como primeira origem interna das paixões. Para explicarmos a concatenação dessas ideias e, portanto esclarecer o que é a imaginação tomamos como ponto de partida o princípio de inércia, o qual afirma que: 1) uma coisa em repouso permanecerá eternamente em repouso se nenhuma outra agir sobre ela colocando-a em movimento, e de maneira inversa, 2) uma coisa em movimento permanecerá eternamente em movimento até que algo a pare.

Nossas considerações se seguem precisamente da segunda metade desse princípio, a partir dela afirmamos que havendo a interrupção do movimento ela não é imediata, mas gradual. Para ilustrarmos essa ideia fazemos uso do exemplo da água em movimento, o qual Hobbes apresenta tanto no capítulo III dos *Elementos* quanto no II do *Leviatã*, neste exemplo afirma que "a água em repouso, posta em movimento pela queda de uma pedra ou pelo sopro do vento, *não deixa realmente de mover-se* enquanto cessa o vento ou a pedra para".[164] Isto é, após a ação do vendo as ondas provocadas na água ainda persistem, embora mais calmas que quando ventava, e tanto mais calmas quando maior o tempo transcorrido desde a ação do vento. O mesmo acontece no corpo humano após a ação dos objetos exteriores sobre ele. Enquanto esses objetos agem sobre os órgãos dos sentidos, suscitam uma série de movimentos internos ao corpo, os quais não cessam de imediato assim que o objeto se afasta, ou o que é o mesmo, assim que deixa de pressionar os órgãos dos sentidos, ao contrário disso, esses movimentos persistem fazendo com que a imagem do objeto seja conservada, embora de maneira obscura, como por exemplo, nos sonhos.

É esse enfraquecimento ou obscurecimento da sensação, ocasionado pela ausência do objeto o que Hobbes entende por imaginação,[165] ela é uma "sensação em declínio", a qual decorre não propriamente do enfraquecimento dos movimentos internos, mas, sobretudo pela ocorrência de novos movimentos, que por dizerem respeito a uma ação atual do objeto exterior, são mais fortes e, portanto predominam sobre os movimentos mais antigos, do que se

[164] HOBBES, *Elementos*, p. 100. Grifo nosso.

[165] "É a isto que os latinos chamam *imaginação*, por causa da imagem criada pela visão, e aplicam o mesmo termo, ainda que indevidamente a todos os outros sentidos. Mas os gregos chamam-lhe *fantasia*, que significa *aparência*, e é adequado a um sentido como a outro." HOBBES, *Leviatã*, p. 11. Grifos do autor.

segue que as imagens passadas sejam tanto mais obscuras quanto maior o tempo transcorrido desde a sensação do objeto.[166] Dessa maneira podemos entender a relação que há entre a sensação e a imaginação na produção de conhecimento. Por meio da sensação apreendemos e representamos os objetos, no entanto é pela imaginação que isso que foi apreendido se conserva, e nessa medida serve de base, ou como guia das ações. É isso que Hobbes pretende defender no capítulo VI do *Leviatã* ao apresenta-la como primeira origem interna dos movimentos voluntários.

O referido capítulo começa por aquilo que Tricaud[167] chama de teoria dos dois movimentos. Essa teoria defende que há nos animais dois tipos de movimentos que lhes são peculiares, distintos entre si, mas relacionados, são eles: o movimento vital e o movimento animal ou voluntário. Os movimentos vitais, como o próprio nome o sugere, são aqueles movimentos essenciais à sobrevivência, isto é acompanham os animais desde o início até o fim da vida. Não dependem nem da vontade, nem da imaginação, são internos ao corpo e em suma dizem respeito a sua fisiologia, seu funcionamento orgânico e mecânico, desse tipo de movimento são: a respiração, a digestão, a nutrição e com particular importância a circulação do sangue, isto é, "o movimento do sangue pelas veias e artérias, circulando continuamente, como demonstrou o nosso Harvey, o primeiro observador dessa questão".[168] Hobbes atribui particular importância à circulação do sangue porque considera que ela é o elemento fundamental da vida, uma vez que transporta os espíritos animais para todas as partes do corpo fazendo com que elas funcionem cumprindo suas funções vitais. Além disso, conforme observamos todo o processo de conhecimento, isto é, de sensação e percepção dos objetos conta fundamentalmente com a circulação do sangue e movimentação dos espíritos animais.

O segundo tipo de movimento, o animal ou voluntário, não é princípio de vida tal qual o movimento vital, mas é, sobretudo princípio de ação, neste sentido, diferentemente do movimento vital, depende tanto da vontade, quanto de deliberações, pensamentos e cálculos do como, onde e o que, motivo pelo qual Hobbes afirma que a imaginação é sua primeira

---

[166] "Quando qualquer objeto é afastado de nossos olhos, muito embora permaneça a impressão que fez em nós, outros objetos mais presentes sucedem-se e atuam em nós, e a imaginação do passado fica obscurecida e enfraquecida [...]. Daqui se segue que, quanto mais tempo decorre desde a visão ou sensação de qualquer objeto, tanto mais fraca é a imaginação. Pois a contínua mudança do corpo do homem destrói com o tempo as partes que foram agitadas na sensação, de tal modo que a distância no tempo e no espaço tem ambas o mesmo efeito em nós. Pois tal como a grande distância no espaço, os objetos para que olhamos nos aparecem minúsculos e indistintos nos seus pormenores [...], assim também, depois de uma grande distância de tempo, a nossa imaginação do passado é fraca e perdemos, por exemplo, muitos pormenores das cidades que vimos, das ruas etc.," HOBBES, *Leviatã*, p. 12.

[167] TRICAUD, François. "Le vocabulaite de la passion". In: *Hobbes et son vocabulaire*. Paris: J. Vrin, 1992, p. 140.

[168] HOBBES, *De corpore*, p. 308.

origem interna. Além disso, requer experiência, hábito e tempo, ou seja, requer a própria relação com os objetos exteriores, na verdade somente é possível a partir dessa relação, que seria como que sua origem externa. Os fundamentos de tal pensamento foram apresentados nos parágrafos precedentes. Conforme dissemos, a imaginação, também entendida como memória,[169] tem a capacidade de reter os dados dos sentidos, ou seja, o conhecimento dos objetos exteriores e os vestígios da relação com eles estabelecida. É nesse sentido e através dessa capacidade, que a imaginação oferece as bases através das quais podemos conduzir nossas ações, pois, como mostra Hobbes "andar, falar e outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior".[170]

Ao introduzir a abordagem desses dois movimentos logo após discorrer acerca do processo de causação das representações, Hobbes mostra que as sensações e as paixões têm ambas um mesmo começo, a saber, a maneira pela qual um objeto exterior afeta os órgãos dos sentidos, dessa maneira, uma sensação é sempre acompanhada de uma paixão. Postulando que as percepções sensoriais e afetivas obedecem a um mesmo processo Hobbes elabora o que os comentadores denominam de fisiopsicologia, a esse respeito discorreremos mais adiante.

2.1.2 - O *conatus*

O *conatus/ endeavour* é um dos conceitos chave do pensamento hobbesiano, é ele que, como escreve Malherbe permite explicar "la transformation du mouvement (la sensation), la cessation du mouvement (le souvenir et l'imagination), le commencent du mouvement (la passion)".[171] Sua primeira ocorrência na obra de Hobbes é em 1640 nos *Elementos da Lei,* neste momento ele é pensado no interior da teoria das paixões como parte da definição de apetite e aversão: "o esforço, *conatus*, ou começo interno do movimento animal" diz Hobbes, "consiste nesse requerimento o qual se chama apetite quando o objeto nos deleita; aversão se nos desagrada".[172] No ano seguinte, em 1641 a noção de *conatus* reaparece, porém em

[169] "Esta *sensação diminuída* quando queremos exprimir a própria coisa, denomina-se *imaginação* [...], mas quando queremos exprimir a diminuição e significar que a sensação é evanescente, antiga e passada denomina-se *memória*. Assim a *imaginação* e a *memória* são uma e a mesma coisa, que, por razões várias, tem nomes diferentes. Muita memória, ou memória de muitas coisas, chama-se *experiência*." HOBBES, *Leviatã*, p. 12. Grifos do autor.
[170] HOBBES, *Leviatã*, p. 32.
[171] MALHERBE, Michel. *Hobbes ou l'oeuvre de la raison*. Paris: J. Vrin, 2000, p. 87.
[172] HOBBES, *Elementos*, p. 125. Acréscimo nosso.

contexto distinto, é utilizada para explicar a determinação ao movimento na querela travada com Descartes. Após esses dois momentos, Hobbes volta a se utilizar desse conceito para discorrer sobre as paixões, dessa vez, porém, no *Leviatã*.[173]

Nosso objetivo é entender o que é o *conatus* e, como ele aparece no interior da teoria das paixões, no entanto não podemos fazer isso estando totalmente alheios a sua ocorrência na física. Assim como Galileu, Descartes e Gassendi, Hobbes partilha do pensamento de seu tempo, isto é, da concepção segundo a qual todos os fenômenos se reduzem a corpos em movimento. Porém, levando essa concepção às últimas consequências, afirma que, uma vez que tudo é movimento, não há nada que explique a determinação ao movimento que não ele próprio. E é precisamente a partir desse pensamento que conduz a querela com Descartes.

Na terceira parte dos *Princípios*, do artigo 56 ao 59, mas também na *Dióptrica* – que é inclusive, o objeto de discussão entre Hobbes e Descartes nas cartas[174] trocadas no ano de 1641 –, ao discorrer sobre a propagação da luz, Descartes defende que, a inclinação ao movimento e, o movimento propriamente dito, são duas noções distintas uma da outra. Isto é, afirma que a ação que determina o movimento, sua direção e força não é ela mesma movimento, como defende Hobbes. Em contraposição a essa noção de inclinação entendida como uma ação distinta do movimento Hobbes pensa o *conatus.* E ao opô-lo à *inclinatio*, defende não apenas que toda determinação ao movimento se faz pelo próprio movimento, como também que esse movimento é sempre atual. Mas o que é o *conatus*?

Em um momento anterior do nosso texto, fizemos referência ao exemplo do movimento da água, utilizado por Hobbes, para defender que os corpos se mantêm em movimento, mesmo depois de cessada a ação de um objeto sobre eles. Nesse exemplo destacamos a expressão "não deixa realmente de mover-se" com a intenção de chamar a atenção para um fato em especial. É certo que, ao fazer uso desse exemplo, Hobbes se refere ao movimento como o efeito da ação de algo exterior, no entanto, ao dizer que um objeto "não deixa realmente de se mover", antecipa o aparecimento da noção de *conatus* como um movimento imperceptível, o que somente se torna claramente exposto no capítulo VI do

---

[173] Mencionamos apenas esses três momentos para destacar as duas aplicações do *conatus* que mais nos interessam. Entretanto é preciso dizer que, após sua ocorrência nos *Elementos,* o *conatus* adquire uma importância sem precedentes no interior do pensamento hobbesiano, pois toda a sua filosofia, seja no aspecto físico, fisiológico, político, moral etc., se explica pelo movimento. Além disso, o *conatus* se define não apenas como movimento, senão, também como a menor parte do movimento ou, como diz primeiramente o *Leviatã* e depois o *De corpore*: o esforço ou começo interno de qualquer movimento.

[174] As cartas trocadas entre eles são as seguintes: carta de 21 de janeiro, 07 e 18 de fevereiro, 30 de março e 21 de abril de 1641, e podem ser encontradas nas obras de Descartes publicadas por Charles Adam e Paul Tannery (1996).

Leviatã, e posteriormente no *De corpore*. Através dessa expressão afirmamos que, os corpos têm em si, certos movimentos que, no entanto não podem ser percebidos por meio dos sentidos. De maneira que é justamente por terem esses movimentos que eles "não deixam *realmente* de se mover", ainda que, pela mera percepção julguemos o contrário. Em outras palavras podemos afirmar que, o movimento não está apenas naquilo que se move explicitamente, mas que, tudo está em movimento porque tudo é movimento, e este movimento é sempre atual porque seu princípio não se encontra em algo distinto dele. Não obstante não é dessa maneira que os sentidos percebem. O uso do verbo, "perceber" é totalmente adequado a essa discussão, pois a ausência de movimento que atribuímos aos corpos quando não estão em movimento explícito, se deve exclusivamente ao fato de tomarmos por fundamento, as percepções sensíveis, as quais por sua vez não passam de aparências ou fantasmas.

No *Tractatus opticus II*, essa mesma ideia é exibida, no entanto em um contexto distinto. No momento em que Hobbes expõe sua objeção à noção de inclinação, apresentada por Descartes, ele afirma que:

> O que ele denomina inclinar-se (*conari*), denomino ser movido, e a ação, que ele distingue do movimento, eu sustento que seja movimento. É mais fácil ao vulgo conceber uma inclinação sem movimento (*conatum sine motu*) na medida em que os olhos percebem a tendência à queda (*conatum ex descenso*) dos corpos pesados suspensos no alto uma vez retirado o impedimento, ao passo que o movimento do corpo quando suspenso não é observado.[175]

Com isso mostra que: 1) a ausência de movimento é uma percepção dos sentidos e, 2) que os corpos têm em si certos movimentos imperceptíveis que, não se tornando perceptíveis dão a impressão de que o corpo, do qual eles fazem parte, está em repouso. Este segundo ponto, não está dito de maneira evidente, mas o inferimos da última frase da citação, segundo a qual, "o movimento do corpo quando suspenso não é observado". Esses ínfimos movimentos no interior do corpo, ainda que não sejam percebidos pelos sentidos, estão na origem de todo e qualquer movimento perceptível. Eles são o que no *Leviatã* e no *De corpore* Hobbes apresenta sob o nome de *conatus*, "pequenos inícios do movimento no interior do

[175] Limongi chama a atenção para o fato de que, embora nessa passagem – ao criticar a noção de inclinação apresentada por Descartes na *Dióptrica* –, Hobbes faz uso do termo *conatus*, ele ainda não é utilizado como um conceito seu, e sim como tradução de *inclination*. Assim o que torna essa passagem mais interessante é o fato de percebermos o nascimento da noção de conatus a partir de um "deslocamento semântico" da noção de inclinação. HOBBES, apud LIMONGI, *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 49- 50.

corpo do homem",[176] ou como diz o *De corpore* "o movimento por um espaço e um tempo menor do que o que se determina pela exposição e pelo número, isto é, pelo ponto".[177] O *conatus* é, dessa maneira, início e fim do movimento, o que se opõe a noção cartesiana de *inclinatio*.

Há duas perspectivas sob as quais esse conceito pode ser pensado na filosofia de Hobbes, uma delas é a perspectiva física e mecânica (a qual engloba todos os corpos, mesmo os inanimados), e a outra é a perspectiva psicológica (a qual diz respeito aos animais em geral, ou seja, não apenas ao homem). Por que entender o *conatus* primeiramente na física, para somente após e, a partir disso abordá-lo na teoria das paixões, se esta ocorrência é anterior aquela e, portanto independente dela?[178] Apresentar uma resposta a essa questão não nos parece complicado. Embora a primeira ocorrência do *conatus* seja no interior da teoria das paixões, como é possível conferir nos *Elementos*,[179] não é nela que ele se desenvolve e se consolida conceitualmente. Esse desenvolvimento só acontece a partir da física, mais precisamente, a partir das discussões travadas entre Hobbes e Descartes em torno da *Dióptrica*.

A filosofia hobbesiana, conforme fizemos menção no decorrer do texto, se explica toda ela pela noção de movimento, neste sentido ao definir o *conatus* como sua origem – entenda-se, de todo e qualquer movimento –, Hobbes estabelece um ponto fixo a partir do qual desenvolve e explica todas as partes de sua filosofia. E embora o aparecimento do *conatus* se dê primeiramente na teoria das paixões, é a ocorrência no interior da física que delineia suas ocorrências posteriores, inclusive a do *Leviatã,* em que podemos notar a passagem, ou melhor, a conexão entre sua aplicação mecânica e física, e o seu entendimento enquanto um princípio psicológico. Isso não quer dizer, porém, que a partir desse momento Hobbes apresente no *Leviatã* uma concepção de *conatus* diferente da dos *Elementos*. É possível notar que referido conceito recebe uma abordagem mais detida – enquanto nos *Elementos* é apresentado em um parágrafo apenas –, além do que, pode ser melhor entendido uma vez que conta com o auxílio dos pressupostos da física já estabelecidos. Porém, tendo em

---

[176] HOBBES, *Leviatã*, p. 32.

[177] Definição posteriormente apropriada por Leibniz. HOBBES, *De corpore*, p. 168- 169.

[178] Conforme dissemos anteriormente, a primeira ocorrência desse conceito é nos *Elementos*, para definir o apetite e a aversão, só depois ele aparece na querela com Descartes, isto é, em um contexto físico.

[179] Não fazemos essa afirmação tomando como base o capítulo VII no qual o termo *conatus, endeavour* aparece, pois nele não há nenhuma referência a questão das paixões. O capítulo que indica de maneira clara que Hobbes está construindo uma teoria das paixões e que o *conatus* é uma das peças chave dessa teoria é o capítulo subsequente, no qual diz, referindo-se ao capítulo VII: "Na primeira seção do capítulo precedente propusemos que o movimento e a agitação do cérebro que chamamos concepção continua até o coração, chamando-se então *paixão*. Por isso me obriguei a investigar e expor, na medida de minhas forças, de que concepção procede cada uma dessas *paixões*...". HOBBES, *Elementos*, p. 128. Grifos e tradução nossa.

vista que a discussão é a mesma: as paixões, o *Leviatã* continua pensando o *conatus* em termos de apetite e aversão, tal como fora primeiramente estabelecido nos *Elementos*.

Embora haja essas duas perspectivas de abordagem do *conatus*, Barnouw mostra que, no *Leviatã* elas se conectam, de maneira a podermos tratar de um *conatus* fisiopsicológico.[180] Tal conexão, defende Barnouw, se estabelece através das noções de sensação e desejo, mais precisamente através da maneira como uma e outra aparecem primeiramente no capítulo I, com a definição de sensação e, posteriormente no capítulo VI ao discorrer sobre os movimentos voluntários. Conquanto já tenhamos apresentado a definição de sensação retomamo-la, para que essa questão fique esclarecida. Hobbes afirma que a sensação decorre da pressão do objeto exterior sobre os órgãos dos sentidos prolongada ao cérebro e ao coração. Para sermos mais específicos, dizemos que a sensação decorre da resistência, isto é, do *esforço do coração para se transmitir*, esforço que porque *para fora,* parece ser de algum modo exterior [...], posteriormente no *Leviatã* lemos que:

> Embora os homens sem instrução não concebam que haja movimento quando a coisa movida é invisível, ou quando o espaço onde ela é movida (devido a sua pequenez) é insensível, não obstante esses movimentos existem. Porque um espaço nunca é tão pequeno que aquilo que seja movido num espaço maior, do qual o espaço pequeno faz parte, não deva primeiro ser movido neste último. *Estes pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem*, *antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis, chamam-se geralmente esforço, conatus. Este esforço, quando vai em direção a algo que o causa, chama-se apetite ou desejo.* Quando vai no sentido de evitar alguma coisa chama-se geralmente aversão.[181]

Em ambas as ocorrências o *conatus* designa reação em direção a um "fim", o cumprimento do desejo, o qual é uma determinação do movimento vital – o movimento vital é descrito por Hobbes, sobretudo como a circulação do sangue, cujo coração é o órgão responsável por bombear para o restante do corpo. As consequências desses ínfimos movimentos são que, num primeiro momento desencadeiam sensações, e no segundo impulsionam à ação. Neste sentido, para reconhecermos a conexão entre o *conatus* físico e o psicológico, dizemos que desejo e aversão encontram sempre, a sua causa na experiência, isto

[180] Zarka, assim como Barnouw, também concebe a possibilidade de tratarmos do *conatus* em Hobbes, sob duas perspectivas e que, estas se conectam uma a outra, no entanto, ao se referir aos movimentos animais, faz uso da noção de "conatus comportamental" e não fisiopsocológico, como denominara Barnouw. Cf. ZARKA, *La décision metafisique*, p. 215-222.
[181] HOBBES, *Leviatã*, p. 32. Grifos nossos.

é, na sensação, pois, como mostra Hobbes no primeiro capítulo do *Leviatã*, é dela que provém todo conhecimento. Dessa maneira, como afirma Barnouw:

> l'apparitio et le appetitio sont deux aspects d'un même processos propre à certais corps naturels qu'on dénomme animés. Ils donnent à ces corps ce qui manque à tout autre corps: l'orientation vers une fin. Leurs mouvements intérieures sont donc différents de ceux qui procedente d'un simple *conatus* mecanique.[182]

Conforme dissemos, o *conatus* se desenvolve em duas direções: desejo e aversão, do que se segue, portanto, que não nos equivocamos em reconhecê-los como *conatus*, isto é, princípio interno dos movimentos voluntários. Para chegarmos a essa ideia partimos da seguinte consideração: ao postular que todo conhecimento começa na sensação, Hobbes apresenta uma relação causal do tipo: ação externa/ efeito interno/ reação ao exterior. Essa relação se explica pelo que se segue: conforme mostramos no tópico "sensação e imaginação", na medida em que os objetos exteriores pressionam os órgãos dos sentidos, seus movimentos são comunicados às partes mais internas do corpo, e quando chegam ao coração fazem com que ele reaja transmitindo-os para fora. Esse movimento de reação parte do coração porque ele é o órgão responsável pelo bombeamento do sangue ao restante do corpo, o que implica que é também o órgão responsável pelo movimento vital. E as sensações que decorrem desse movimento não representam apenas o objeto externo, como também um estado interno.[183]

Assim como a sensação dos objetos exteriores são aparência, como cor e luz para a vista, o som para o ouvido etc., também o são seus efeitos dentro de nós. Na medida em que determinada ação se propaga dos órgãos exteriores até chegar ao coração, produzem certo movimento, ou esforço, que não consiste senão em apetite ou aversão com relação ao objeto. A aparência ou sensação desses movimentos, afirma Hobbes são: prazer e desprazer. O que favorece o movimento vital se diz prazeroso, o que desfavorece, por sua vez, desprazeroso, "o prazer é a aparência ou sensação do bem, e o incômodo ou desprazer é a aparência ou sensação do mal".[184] Do prazer e do desprazer sucedem dois movimentos de reação, um de aproximação e o outro de afastamento, são eles o apetite e a aversão. Assim como prazer e desprazer, tais movimentos são internos, mas, no entanto impelem para uma reação externa,

---

[182] BARNOUW, Jeffrey. Le vocabulaire du conatus. In: *Hobbes et son vocabulaire*. Paris: J. Vrin, 1992, p. 118.
[183] "Assim como o fantasma, por seu *conatus* para o exterior, parece que existe fora, assim o prazer e a dor na sensação, pelo *conatus* do órgão para o interior, parecem estar dentro, a saber, ali onde está a causa primeira do prazer ou da dor, como a dor por uma ferida parece estar ali onde está a ferida". HOBBES, *De corpore*, p. 308. Tradução nossa.
[184] HOBBES, *Leviatã*, p. 34.

cujo efeito é refletido interiormente, o que quer dizer que é uma reação que favorece a conservação do movimento vital. Assim, pelo apetite nos aproximamos daquelas coisas, objetos e relações que causam prazer, e que, portanto, são favoráveis ao movimento vital. Com relação à aversão, por vias distintas pretende-se o mesmo, isto é, a conservação do movimento vital, a qual nesse caso é possibilitada indiretamente, ou seja, não pela aproximação do que favorece dito movimento, mas com o afastamento do que lhe é prejudicial.

Embora em termos gerais prazer e desprazer, apetite e aversão sejam o mesmo, como mostra os *Elementos*,[185] reconhecemos que há certa passividade do prazer e do desprazer com relação ao apetite e a aversão, pois sendo sensações, prazer e desprazer são apenas efeitos da ação de um objeto. Enquanto apetite e aversão por sua vez, são movimentos ativos justamente porque se estendem para fora, e refletem em nossas ações. Isto é, não são apenas efeitos internos, como inclusive reações internas, um começo interno do movimento – portanto, *conatus* –, que culmina em ações exteriores, as quais são denominadas movimentos voluntários.

Como sabemos o que é útil ou nocivo, prazeroso ou desprazeroso, portanto o que desejar ou do que ter aversão? Esse conhecimento só é adquirido com a experiência. O que fica bastante claro quando no *De corpore,* Hobbes recorre ao exemplo da criança.[186] Quanto menor é a experiência do mundo – isto é, conhecimento sensível –, menor é o número de objetos pelos quais temos apetite e aversão, ou seja, menores são nossos movimentos voluntários e, por suposto, menor é nosso *conatus*. E também o inverso, quanto mais experiência do mundo, tanto mais apetites e aversões, ou o que é o mesmo tanto mais movimentos voluntários.

A partir de tais ideias Hobbes atribui ao *conatus* uma posição bastante distinta daquela que será adotada pelo próximo filósofo a ser estudado. Espinosa, havemos de notar, tem fortes ressonâncias do pensamento hobbesiano em sua filosofia, inclusive para a elaboração da sua concepção de *conatus*. Entretanto essas filosofias diferem em um ponto bastante importante. Na parte III da *Ética* Espinosa diz que "cada coisa esforça-se (*conatur*) tanto quanto está em

---

[185] Cf. HOBBES, *Elementos*, cap. VII §2, p. 124-125.

[186] Hobbes afirma que: "a princípio e recém-nascidos, as crianças desejam poucas coisas e evitam também poucas, desprovidos como estão de experiência e de memória; por isso não tem tanta necessidade de movimento animal como observamos nos adultos. Porque não se pode saber se os objetos serão agradáveis ou nocivos sem o conhecimento sensível de muitas coisas, isto é, sem experiência e sem memória [...]. Mas depois de acostumar-se, pouco a pouco se fazem aptos para saber tanto o que se tem de buscar como o que se tem de evitar [...]. Portanto os primeiros *conatus* do movimento animal são o apetite e a fuga ou a aversão". HOBBES, *De corpore*, p. 309. Tradução nossa

si por perseverar em seu ser",[187] afirmando logo em seguida que esse "esforço (*conatus*) pelo qual cada homem se esforça por perseverar em seu ser é a *essência* atual dessa própria coisa".[188] Tais afirmações permitem identificar, grosso modo, a distinção entre Espinosa e Hobbes. Espinosa reconhece o *conatus* não apenas como força atual e atuante dos corpos e nos corpos, senão também como sua essência, isto é, aquilo pelo qual o corpo age de maneira certa e determinada. É por seu *conatus* que cada indivíduo realiza sua potência, quer sozinho, quer juntamente com outros indivíduos, mas independentemente deles. Isto é, embora os indivíduos possam agir, e de fato ajam uns sobre os outros modificando e, sendo modificados, o esforço pelo qual agem não tem sua origem na relação com outros indivíduos, mas sempre e necessariamente nele próprio.

Hobbes por sua vez, embora pense o *conatus* como princípio interno dos movimentos voluntários, não o concebe como essência dos corpos, esta é atribuída ao movimento, do qual o *conatus* é pensado como uma qualidade, isto é, uma qualidade dos corpos em movimento. Isso significa que, o *conatus* que está em um corpo determinando seu movimento e, a reação à ação exterior, não está no corpo enquanto tal, mas apenas na medida em que ele está em movimento, ou que é movido por outros corpos. Em outras palavras, isso quer dizer que, diferentemente de Espinosa, em Hobbes o *conatus* encontra no exterior as suas determinações, "portanto, nos movimentos que, a partir do exterior ou a partir dos outros corpos, incidem sobre o corpo em questão".[189] Assim é como sucedem tanto as sensações quanto os movimentos voluntários, o *conatus* se manifesta como início do movimento no interior do corpo, mas, no entanto somente se desenvolve em decorrência da ação de um corpo exterior. Daí a identidade estabelecida por Hobbes entre apetite/aversão e prazer/desprazer.

2.1.3 - O desejo

Como consideração final da teoria das paixões no pensamento hobbesiano, apresentamos a noção de desejo, a qual fora antecipada com a noção de apetite,[190] mas que,

[187] ESPINOSA, EIII P6, p. 173.
[188] ESPINOSA, EIII P7 Dem., p. 175. Grifo nosso.
[189] LIMONGI, *O homem excêntrico*, p. 52.
[190] Na verdade Hobbes afirma no *Leviatã* que, apetite e desejo são nomes distintos para uma mesma coisa, distinguindo-se apenas quanto à abrangência de cada um. Neste sentido o desejo é mais abrangente, pois frequentemente o apetite é utilizado para designar o desejo de alimento. Cf. HOBBES, *Leviatã*, p. 32.

nesse momento, merece melhor atenção. Pois além de ser um ponto de muita importância na descrição da natureza humana proposta por Hobbes, não apenas representa uma ruptura com certas ideias da tradição aristotélica como também demarca distinções com relação ao pensamento de Espinosa. Antes de nos ater às considerações concernentes ao desejo, faremos algumas breves considerações com respeito às paixões de maneira geral.

Hobbes, tal como Descartes em *As paixões da alma*, e como Espinosa na *Ética*, defende que há certas paixões primárias das quais todas as demais são derivadas, ou são como que, espécies. Quanto a esse ponto os três filósofos estão de acordo, mas se diferenciam quanto à quais e quantas são essas paixões. Em Descartes enumeramos seis: admiração, amor, ódio, desejo, alegria e tristeza. Espinosa, por sua vez, estabelece apenas três: desejo, alegria e tristeza. Hobbes é ainda mais econômico, diz que as paixões primárias são apenas duas, a saber: o desejo e a aversão. No entanto, ao lado de desejo e aversão, acrescenta quatro outras paixões, as quais juntas compõem as denominadas, paixões simples. Dessa maneira, assim como desejo/aversão, também em pares de opostos, se seguem: amor/ódio, e seus desdobramentos, alegria/tristeza. Embora o número de paixões primárias seja distinto em cada filósofo, notamos que, de maneira geral, tal enumeração gira em torno das mesmas paixões, como assinala Matheron:

> Tous les philosophes de la vie morale, en effet, travaillent à cette époque sur un matériel identique: chez tous, à quelques variantes près, la liste des passions est la même, et l'originalité ne peut consister pour eux que dans la façon dont ils en combinent les éléments. Mais cette combinaison ele-même a des règles; la plupart des auteurs, en particulier, s'accordent pour considérer comme primitfs trois couples de sentiments fondamentaux: amour et haine, désir et aversion, joie et tristesse (ou plaisir et douleur), dont tous les autres seraient plus ou moins dérivés. La question qui si pose, dès lors, et qui détermine las grands clivages, est de savoir auquel de ces trois couples revient la priorité. D'où trois types logiquement possibles, et effectivement réalisés, de théories des passions. Un tel débat n'est nullement gratuit. Ce qui est en jeu, derrière cette querelle de préséance, c'est toute une conception de l'homme et, en un sens, toute une conception du monde. On pourrait même se demander si le conflit théorique, ici, n'exprime pas à sa manière une réalité très intensément vécue au XVIIe siècle: le passage lent et difficile de l'homme médiéval à l'homme moderne.[191]

Além das paixões simples, Hobbes apresenta outro grupo de paixões, este, por sua vez compreende as denominadas paixões complexas.[192] A principal distinção entre um grupo e

[191] MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les editions de minuit, 1988, p.83-84.

[192] As paixões complexas, como mostra Zarka, estão divididas em três grupos, cada um dos quais têm como referência um par de paixões primárias. Assim, por exemplo, do par desejo/aversão se seguem: medo, esperança,

outro está no fato de que, as paixões simples dizem respeito à vida passional individual, enquanto que, as paixões complexas, emergem das relações entre os indivíduos, isto é, das relações interpessoais. Nesse sentido, uma paixão simples se "transforma" em complexa na exata medida das relações, ou seja, quando o campo de experiência de um indivíduo é modificado pelo outro. Concepção que é importante não apenas para se pensar a moral, quanto, sobretudo a política. De um lado porque nossas paixões, e maneira de agir no mundo dependem da relação com o exterior, portanto, com o outro. E do outro lado porque, é justamente essa dinâmica interpessoal das paixões – em que o espaço de experiência e, portanto, as representações de um indivíduo são constantemente modificadas pela presença, experiência e representações do outro indivíduo –, que favorece a condição de guerra em que os homens vivem no estado de natureza. Essas discussões políticas, no entanto, não vêm ao caso neste trabalho. Sendo assim, retomemos o ponto em que discorríamos acerca das paixões primárias.

Das paixões simples apresentadas por Hobbes, o par principal é o das paixões primárias, isto é, o desejo e a aversão. Conforme dissemos anteriormente, elas são *conatus*, ou seja, princípio interno dos movimentos voluntários. A primeira se desenvolve como esforço de aproximação do objeto que agrada, a segunda como esforço de fuga do que desagrada. E tanto a aproximação quanto a fuga são reflexos de um princípio comum, o desejo de conservação. Nesse sentido cabe-nos indagar a respeito de uma paixão específica, o desejo, qual é o seu estatuto?[193]

O desejo se define pela ausência, pela falta, pela carência, somente desejamos o que está ausente, mas que outrora foi objeto de experiência, e que exatamente por isso é desejado

---

coragem, confiança, desconfiança de si etc. Do par amor/ódio: afecção, concupiscência natural, luxúria, ciúme [...]. E do par prazer/dor: admiração, glória, vã glória, piedade, crueldade, inveja etc. A esse respeito conferir. ZARKA. *La decisión methaphisique*, p. 255-256.

[193] A respeito da noção de desejo e, do que nela está implicado, é interessante acompanhar a análise feita pela professora Marilena Chaui, ela mostra que: "Quando procuramos nos primeiros filósofos clássicos a palavra que traduzimos por desejo, descobrimos que não empregam *desiderium*, e sim *appetitus*, tendo como referência os vocábulos gregos *oréxis* e *hormé* [...]" e continua dizendo que "*Appetitus*, como observa Hobbes, traduz *hormé*. Mas também traduz *oréxis*, adquirindo, assim, uma ambiguidade inexistente na língua grega. Deriva-se de *appeto*, que, por seu turno, vem de *peto*: dirigir-se para, tentativa para atingir algum lugar ou alguma coisa, acompanhado da ideia de violência física ou psíquica e, enfraquecendo-se, significa petição, solicitação, demanda [...]. Os três sentidos – atacar, dirigir-se e solicitar – encontram-se em *appeto*: agredir, atacar, tentar, agarrar, procurar, deitar a mão, acometer e, por extensão, cobiçar, ter inclinação para desejar. Da mesma família, nascem: *expeto* (chegar, cair sobre, desejar ardentemente), *ímpeto* (lançar-se sobre, atacar) e *impetus* (choque, assalto, impulso). Apetecer é esforço para chegar a algum lugar ou a alguma coisa, mas é também a necessidade natural, isto é, fome e sede. Entre o ataque e a demanda, a atividade e a passividade, a necessidade e a falta, *appetitus* é apetite, avidez, agressão, paixão e desejo. Tendência, impulso, tensão, inclinação, aspiração, ardor, expansão e agitação, *oréxis*, *hormé* e *appetitus*, indissociáveis das imagens de combate, conflito, privação, carência e posse, prendem o desejo num laço que jamais será desatado: o do movimento..." CHAUI, "Laços do desejo", p. 21-22.

(todo conhecimento começa na sensação). O motivo pelo qual desejamos a partir do passado, e, portanto da ausência, é justamente a capacidade da imaginação em reter imagens de acontecimentos, objetos, relações e, por conseguinte das sensações de prazer e desprazer dos quais foram acompanhados etc., e projetá-las para o futuro, – não necessariamente um futuro distante. No caso da projeção de uma experiência prazerosa, por exemplo, o desejo tende a vir acompanhado de uma outra paixão, a esperança, desejo ligado a crença de conseguir. Do absolutamente desconhecido, isto é, do ainda não experienciado, o único desejo que se pode ter é, segundo Hobbes, o desejo de tentar, de provar. Além desse desejo, e dos desejos inatos, como são os da comida, excreção e exoneração, todos os demais derivam da experiência. Uma vez que o desejo se diz pela ausência do objeto, quando este se torna presente, o desejo "transforma-se" em uma outra paixão, amor, por exemplo. Tanto assim que no *Leviatã*, Hobbes afirma que desejo e amor são a mesma coisa, com a única diferença de que o desejo caracteriza a ausência do objeto, enquanto que ao dizermos que amamos algo, queremos indicar sua presença.

Chaui pontua que, Hobbes não é o único a apresentar o desejo a partir da ausência,[194] depois dele, também Espinosa faz uso dessa ideia para definir a saudade, no entanto, vale destacar que Espinosa não define todo o desejo como falta, a saudade é apenas um caso. Retomaremos essa questão no capítulo sobre Espinosa, mas por ora apontamos que o autor da *Ética*, apresenta o desejo sob duas perspectivas distintas, na primeira o desejo é *desiderium*, e como tal, define-se pela falta, é o exemplo da saudade, que não é senão o desejo, *desiderium*, de desfrutar de uma coisa (uma coisa que se ama), intensificado por sua recordação.[195] Na outra perspectiva, o desejo é entendido como *cupiditas*, e nesse sentido é a própria essência do homem. Isto é, não é desejo por aquilo que falta, mas é uma força interna que impulsiona a autoperseveração.

Tal como acompanhamos em Hobbes, também em Aristóteles o desejo (*orexis*), é entendido como princípio de movimento, como aquilo que impulsiona o agir humano. No

[194] Hobbes não é o único e, sequer o primeiro a pensar o desejo a partir da ausência, muito antes dele, em *O banquete* de Platão, num diálogo entre Sócrates e Agatão, o desejo é apresentado como falta, no entanto, diferentemente do que acontece em Hobbes – para quem o amor é entendido através da presença do que se ama–, o amor também é definido pela falta, assim, diz Sócrates a Agatão: "Não é isso então amar o que ainda não está à mão nem se tem, o querer que, para o futuro, seja isso que se tem conservado consigo e presente? [...]. Então, como qualquer outro que deseja, deseja o que não está a mão nem consigo, o que não tem, o que não é ele próprio e o de que é carente; tais são mais ou menos as coisas de que há desejo e amor". PLATÃO, *O banquete*. Trad. J. Cavalcanti de Souza. São Paulo: Difel, 1986, p. 150.

[195] Cf. ESPINOSA, EIII Def.32 e CHAUI, "Laços do desejo", p. 17.

entanto, a partir de tal ideia demarcam-se grandes divergências entre os dois pensadores.[196] Pois embora Aristóteles afirme que o desejo impulsiona o movimento, concebe que esse movimento – e nessa medida o próprio desejo –, alcança um fim. Hobbes por sua vez, pensa o desejo em clara oposição à tradicional concepção segundo a qual, toda a natureza é dirigida por fins. Isto é, que o movimento no qual se encontram os seres, é a maneira com que se encaminham para a realização de um fim último, o sumo bem ou, o que é o mesmo, a felicidade. Ou ainda, em termos aristotélicos, a maneira pela qual se encaminham para a realização daquilo que são em potência. Contra essa concepção Hobbes defende que, o desejo não apenas impulsiona ao movimento, como também ele é movimento, e que: "a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito. Pois não existe *finis ultimus* (fim último) nem o *summum bonum* (sumo bem) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais".[197] Do que se segue que não há como pensar o alcance do desejado como o fim do desejo, pois este é um movimento constantemente renovado e que, a rigor só cessa com a morte.

Dizer, no entanto, que não há um fim último não é o mesmo que dizer que não há fins. Hobbes mostra que o fim de um desejo, isto é, o alcance do desejado, muito além de indicar seu acabamento, se coloca como meio para outro desejo, e o fim deste como meio para outro, e outro e assim sucessivamente. Neste sentido, para sermos redundantes, o desejo não acaba quando acaba, pois o fim de um desejo é sempre o início de outro. Desejar é uma atividade própria do estar vivo, é a maneira de estar e de se conservar em movimento. Dessa maneira, a felicidade ou, a vida feliz não é entendida como uma condição alcançada no fim de tudo, ou seja, como a concretização última do desejo, ao contrário disso, ela se manifesta na constância da atividade desejante, ela é "um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo".[198] Quanto a essas questões é interessante a colocação feita por Zarka. Segundo ele, quanto maior o nosso campo de experiência, maior é a nossa possibilidade de desejos e aversões, assim um homem tem mais desejos e aversões que um animal, e um homem adulto mais desejos e aversões que uma criança. No entanto, afirma que o desejo, estando relacionado ao movimento da vida é renovado indefinidamente, mas muito mais em repetição que em

[196] Essa divergência se deve, sobretudo a noção de movimento que é distinta nos dois filósofos. Como eles têm uma concepção díspar de movimento e como pensam o desejo a partir do movimento, também apresentam, por conseguinte uma concepção distinta de desejo. Aristóteles, pensa o movimento como um processo teleológico, por isso pode afirmar que o desejo alcança um fim ultimo. Hobbes, por sua vez define o movimento como o estado de um corpo, isto é, não tem um objeto específico ou um fim último.
[197] HOBBES, *Leviatã*, p. 60.
[198] HOBBES, *Leviatã*, p.61.

crescimento.[199] Isso significa que, ao defendermos o progresso contínuo do desejo não necessariamente estamos tratando de desejos distintos, mas tanto mais da continuação da atividade desejante, que é como dissemos, o que caracteriza a felicidade.

Diferentemente de Espinosa, Hobbes defende que o desejo tem uma causalidade externa, ou seja, decorre dos objetos e da maneira como eles nos afetam. Dito em outras palavras, Hobbes defende que não há desejo antes da experiência dos objetos,[200] ou o que é o mesmo, ele é traçado de acordo e a partir das circunstâncias que o determinam. Assim, da ação de um objeto do qual decorre a sensação de prazer, se segue que somos impulsionados a deseja-lo. Há que se levar em consideração, no entanto, que, partindo do princípio de que tudo é movimento, tanto os objetos com os quais nos relacionamos, quanto nós próprios estamos em constante modificação, o que significa que, a relação estabelecida com esses objetos também se modifica, e, por conseguinte modificam-se os desejos e aversões. Neste sentido nada impede que um mesmo objeto seja causa tanto de desejo quanto de aversão, em um mesmo indivíduo ou tanto mais, em indivíduos distintos, um e outro dependerão da maneira como esses objetos afetam e como os indivíduos são afetados por eles. Tal afirmação tem implicações importantes e que retomam a crítica à noção de finalidade. A partir dela, bom e mau adquirem uma nova configuração, são definidos por cada um de maneira particular, isto é, não são intrínsecos aos objetos. Em outras palavras isso quer dizer que, bom e mau é o que cada um diz a partir de sua experiência individual, não há *summum bonum*, uma finalidade última e universal nas ações humanas, bom e mau são tão particulares e mutáveis quanto o são nossos desejos e aversões. Hobbes diz que:

> Seja qual for o objeto do apetite ou do desejo de qualquer homem, este objeto é aquele que cada um chama 'bom'; ao objeto de seu ódio e aversão chama 'mau' [...]. Pois as palavras 'bom', 'mau' [...] são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mau que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos.[201]

As consequências desse pensamento são sem precedentes, a partir dele Hobbes rompe com toda uma tradição moral que pensa bem e mal como valores universais e, portanto como um padrão comum a ser seguido pelos homens a fim de nortear e controlar seus desejos e ações. Excluído o fato de Espinosa definir o desejo como esforço de origem interna, portanto

---

[199] ZARKA, *La décision méthaphysique*, p. 259-260.
[200] Na verdade ele afirma que, quando não há a experiência de algo ou, qualquer tipo de conhecimento a seu respeito, "não podemos ter outro desejo que não o de provar e tentar". HOBBES, *Leviatã*, p. 33.
[201] HOBBES, *Leviatã*, p. 33.

como essência,[202] e Hobbes pensar a origem do desejo a partir do exterior, podemos afirmar que há alguma semelhança entre eles ao defenderem, ambos, a ideia de que bom e mau não estão nas coisas, mas na maneira como nos relacionamos com elas.[203] Desse pensamento se segue que não desejamos ou rejeitamos algo por ser bom ou mau, mas o contrário, dizemos que algo é bom ou mau porque o desejamos ou o rejeitamos. "Déduire les valeurs du désir, c'est ainsi les déraciner du monde des choses pour les projeter dans le monde de la représentation",[204] o qual é completamente subjetivo. Em outras palavras isso significa que não há no mundo qualquer coisa que possa ser denominada o fim último ou sumo bem das ações humanas.

Diante dessas ideias, no entanto, Zarka levanta uma questão. No decorrer de suas obras, sobretudo no *De cive* e *Leviatã*, Hobbes defende que o maior bem do homem é a vida e que, em contrapartida o maior mal é a morte, de maneira que, seu maior esforço é por conservar a vida e que o apetite/desejo é uma corroboração do movimento vital. Se é assim não poderíamos afirmar que há um fim último nas ações humanas, que este fim é interno e que é a própria conservação de si? O problema apontado por Zarka consiste, portanto em "savoir si le desir, définalisé par rapport au monde, n'est pas refinalisé par rapport à la conservation de la simple vie biologique".[205] Tanto ele, quanto Limongi estão de acordo em oferecer uma resposta negativa a esse problema. Em primeiro lugar os dois comentadores defendem que o desejo não tem um objeto particular. E este é para Limongi, um ponto que distingue o desejo do apetite – embora Hobbes os considere equivalentes, e embora essa distinção não os torne incompatíveis. Segundo Limongi o apetite está sempre relacionado a algum objeto que causa prazer, o desejo por sua vez nem sempre é empregado como desejo de algo particular, porém mais frequentemente, como algo que fornece o sentido geral de toda ação.[206] Nessa mesma linha de raciocínio, Zarka afirma que não há um fim último porque o desejo não tem objeto, ao menos não um objeto específico – vale lembrar a definição da felicidade como um contínuo progresso do desejo.

---

[202] A respeito da equivalência estabelecida por Espinosa entre desejo, potência, *conatus* e essência, conferir: EIII P6, EIII P7, EIII P9 e EIII Def. Geral dos afetos.
[203] Quanto a isso é necessário, no entanto, destacar que há uma distinção bastante importante com relação ao que é defendido por Hobbes e por Espinosa. Embora ambos partilhem da consideração de que não há coisas boas e más e que elas são assim denominadas pelo desejo, Espinosa, diferentemente de Hobbes, estabelece duas regras universais que determinam o desejo do bom e a aversão pelo mau, são elas: 1) o aumento da potência, ou o que é o mesmo, o útil, e 2) o que propicia a vida em comum. A esse respeito conferir: ESPINOSA, EIV P8 Dem., p. 277 e EIV Def. 1 e 2, p. 267.
[204] ZARKA, *La décision méthaphysique*, p. 264.
[205] ZARKA, *La décision méthaphysique*, p. 267.
[206] Cf. LIMONGI, *O homem excêntrico*, p. 75.

Dessa maneira, embora seja claro o dualismo no pensamento de Hobbes, entre o movimento vital de um lado e, o movimento animal (desejo), do outro, e embora o pensador inglês afirme que este é uma corroboração daquele. Há que se reconhecer que não limita a conservação de si apenas à conservação biológica, porque a existência enquanto tal envolve bem mais que isso. O homem não deseja apenas viver, mas viver bem e deseja conjuntamente todos os meios necessários para isso, deseja o sucesso contínuo, o prosperar constante, deseja muito mais do que manter a circulação do sangue e a pulsação do coração, deseja continuar desejando, o que é propriamente viver.

Capítulo III - Os afetos em Espinosa

3.1 - O prefácio, uma crítica

Espinosa, tal como pudemos acompanhar em Descartes e Hobbes, também defende a naturalidade das paixões,[207] isto é, considera que elas são fenômenos naturais e mesmo constituintes da natureza humana. Entretanto, diferentemente de Descartes e, a semelhança de Hobbes, não escreve um tratado das paixões, o que não significa, no entanto que este conceito tenha somenos importância em sua filosofia, ao contrário disso. O conceito de afeto é um dos conceitos mais importantes e estudados da filosofia de Espinosa, tanto no que diz respeito às discussões relacionadas à ética, quanto naquelas que se referem à política, a qual, como sabemos pelo *Tratado Político*,[208] não passa de quimera e utopia se desconsidera que os homens são, por natureza seres apaixonados. Porém, ainda que, de uma maneira ou de outra esse conceito esteja presente em toda a sua obra, é na *Ética* que ele é abordado mais detidamente, consolidando-se como conceito basilar do espinosismo. A própria estrutura expositiva desta obra corrobora essa afirmação, dividida em cinco partes, a terceira é a que se atêm a investigar a gênese e a natureza dos afetos, realizando com isso a passagem das duas primeiras partes (*de Deo* e *de Mentis*), para as duas últimas (*de Servitute* e *de Libertate*).

A parte III, *De origine et natura affectuum*, ou simplesmente, *de Affectibus*, é toda ela um movimento de desconstrução do pensamento tradicional, segundo a qual as paixões são vícios e distúrbios da natureza e que, por isso, devem ser renegadas, e construção de uma nova maneira de compreender a afetividade humana. Esse processo de desconstrução inicia com o prefácio, que não se estabelece apenas a guisa de introdução e, apresentação dos problemas a serem discutidos nessa parte da obra, como também como uma crítica precisa a essa tradição. O que faz com que se constitua como uma das passagens mais interessantes e

[207] Em vários momentos do nosso texto, aos nos referirmos à afetividade humana fizemos uso do termo "paixão", e o fizemos para obedecer à denominação tradicional, segundo a qual a afetividade humana foi pensada apenas em termos de paixão, padecimento. Porém, uma vez que a partir desse momento nosso foco é o pensamento de Espinosa, precisamos levar em consideração que, embora afirmemos que ele elabora uma ciência das paixões, ele não pensa essa ciência, ou o que é o mesmo, a afetividade humana, apenas em termos de paixão, mas também de ação. O que nos oferece dois conceitos a partir dos quais explicar a afetividade humana: "afeto" e "paixão", do que se segue que, a afetividade não necessariamente é passividade, em outras palavras, nem todo afeto é uma paixão. Tornaremos essa distinção mais clara no decorrer do nosso texto, mas enquanto isso não acontece precisamos fazer essa breve ressalva para evitar mal entendidos.

[208] ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

desconcertantes da *Ética*. A interpretação assumida por Espinosa é totalmente contrária à tradição: colocando-se como "defensor" da natureza humana, afirma que, tal como ela é, por excelência afetiva, deve ser levada em consideração e, a partir disso, verdadeiramente conhecida.

Dessa maneira, a fim de facilitar a compreensão, dividimos o prefácio do *de Affectibus* em algumas partes, as quais apresentam: o problema com o qual Espinosa se depara, a quem endereça sua crítica e, por fim qual é "seu raciocínio" isto é, o que fundamenta seu pensamento, e o método pelo qual procederá com a finalidade de escapar ao tradicional tratamento conferido a afetividade humana. O prefácio inicia como se segue:

> 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 (*imperium in império*). Pois acreditam (*credunt*) que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba. [...] 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 [...].
>
> E prossegue:
>
> Não têm faltado, certamente, homens eminentes, que têm escrito muitas e excelentes coisas sobre o correto modo de vida e dado, aos mortais, conselhos plenos de prudência. Mas ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e a força dos afetos nem, por outro lado, que poder tem a mente para regulá-los (*moderandis*). [...] O muito celebrado Descartes, embora também acreditasse que a mente tem um poder absoluto sobre suas próprias ações, tentou aplicadamente, entretanto, explicar os afetos humanos por suas causas primeiras e mostrar ao mesmo tempo, a via pela qual a mente pode ter um domínio absoluto *(absolutum imperium)* sobre os afetos. Mas ele nada mais mostrou, em minha opinião, do que a perspicácia de sua grande inteligência [...].[209]

Logo nas primeiras linhas do prefácio Espinosa apresenta o problema com o qual se depara, conforme mencionamos nos parágrafos anteriores, tal problema consiste na maneira pela qual tradicionalmente a natureza afetiva do homem foi tratada. Durante séculos as paixões foram "desnaturalizadas e desnaturadas", [210] isto é, tratadas como vícios e distúrbios foram postas fora da natureza, como aquilo que não segue sua ordem, mas que, ao contrário, a

---

[209] ESPINOSA, EIII Pref., p. 161-163. Grifos nossos.

[210] Esses dois conceitos são empregados por Macherey na análise do prefácio de EIII apresentada no livro *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie, la vie affective*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

perturba. Contra tal concepção Espinosa afirma o caráter natural das paixões, por conseguinte demonstra que elas seguem a mesma ordem e as mesmas leis comuns de toda a natureza,

Seguindo a interpretação adotada por Macherey, destacamos o aparecimento do verbo *credere* (crer, acreditar), utilizado por Espinosa no início do prefácio, logo após a expressão "império num império", quando diz: "pois – *os que escreverem sobre os afetos* – acreditam, *credunt*, que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba [...]". Qual a importância desse verbo? Seu emprego faz referência ao tipo de conhecimento no qual se baseia a "opinião" da tradição a respeito da afetividade humana. Qual é esse conhecimento? O imaginativo, o qual, conforme sabemos por EII, não produz conhecimentos verdadeiros. Dessa maneira, através do emprego desse verbo Espinosa pode sustentar e prosseguir com sua crítica, propondo assim apresentar um conhecimento que se quer adequado a respeito dos afetos. Erigida sobre bases imaginativas, a opinião que a tradição tem da natureza humana é inconstante e oscila ente duas ideias contraditórias, ora ela é tomada como expressão de excelência, o que é indicado no prefácio quando Espinosa diz que "acreditam que ele – *o homem* – tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio [...]",[211]ora é expressão de falta, defeituosidade e impotência, o que é indicado pela passagem segundo a qual "atribuem a causa da impotência e da inconstância não à potência comum da natureza, mas a não sei qual defeito da natureza humana [...] e aquele que mais eloquente ou argutamente, for capaz de recriminar a impotência da mente será tido por divino". Em suma, o homem é visto como um império num império.

Essa expressão é cuidadosamente analisada por Marilena Chaui no artigo "Imperium ou moderatio?".[212] De acordo com ela, através das expressões *imperium in imperio* e *absolutum imperium* é possível identificar a quem especificamente, Espinosa direciona suas críticas. Assim, em primeiro lugar, ao fazer menção aqueles que concebem o homem na natureza como um *imperium in imperio*, sua referência são os moralistas, os quais defendem a "soberania do homem sobre todas as suas ações e paixões".[213] E Espinosa se utiliza duplamente da palavra *imperium* por alusão a concepção sustentada pelos moralistas de que há, na natureza, dois impérios distintos e concorrentes, a saber, o império homem e a própria

[211] ESPINOSA, EIII Pref., p. 161.
[212] CHAUI, Marilena de Souza. "Imperium ou moderatio?". In. *Cadernos de História da filosofia e ciências*. Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 9-43, jan.- dez. 2002.
[213] CHAUI, "Imperium ou moderatio?", p. 26.

natureza tomada como império,[214] daí a oscilação entre a excelência e o defeito, de que trata Macherey.

Quando, por sua vez, Espinosa faz uso da expressão "homens eminentes" e, logo em seguida, "*absolutum imperium*", é aos estoicos e a Descartes que ele se refere. Sobretudo por um pensamento bastante específico sustentado por ambas as partes, a saber, o de que a vontade pode ter *imperium* absoluto sobre as paixões. Os estoicos de um lado sustentam que as paixões dependem da vontade, em outras palavras, sustentam que a vontade é a causa das paixões e, portanto tem um poder absoluto sobre elas, pois a causa é tanto mais potente que os efeitos. Do outro lado Descartes, em *As paixões da alma* defende que a vontade é uma faculdade ativa da alma, na verdade a única,[215] por meio da qual ela pode: 1) agir sobre o corpo, modificando tanto seus movimentos, quanto inclusive suas paixões e, 2) ter um *imperium* absoluto sobre suas paixões. O que podemos conferir pelo artigo 50 no qual defende que "não existe alma tão fraca que não possa, sendo bem conduzida adquirir *poder absoluto* sobre suas paixões".[216] Mas, no entanto, diz Espinosa: "ninguém que eu saiba determinou a natureza e a *força dos afetos* nem, por outro lado que poder tem a mente para regula-los, *moderandis*", e sequer isso seria possível sem o conhecimento verdadeiro da natureza humana. Diante disso questionamos: qual é a força dos afetos? Qual é a força da razão sobre os afetos?

Observemos que, enquanto os estoicos e Descartes tratam de *imperium* da vontade sobre as paixões, Espinosa afirma a *moderatio* da mente sobre os afetos que são paixões. A noção de *imperium* implica muito mais que controle, significa domínio, submissão total, no entanto, nem a razão e nem a vontade têm esse poder,[217] por isso Espinosa pensa em *moderatio,* isto é, moderação, ordenação.[218] Entre a crítica aos estoicos e a Descartes iniciada no prefácio de EIII, e concluída no prefácio de EV, há uma discussão intermediária e bastante

---

[214] Destacamos a referência aos tratadistas morais, mas é importante salientar que, como mostra Chaui, Espinosa se utiliza da expressão *imperium in imperio* com uma tríplice significação: teologicamente, na cabala ela designa o lugar do homem a quem foi dado, antes da queda, o império do mundo; politicamente, encontra-se nos autores que discutem a indivisibilidade da soberania (tem o *imperium* quem tem o poder para fazer as leis e usar a espada) [...]; moralmente, enfim, essa expressão assinala a soberania do homem sobre todas as suas ações e paixões. "Haveria, assim, dois impérios rivais – o da Natureza e o do homem –, o segundo nascido da sedição passional contra o primeiro, pois sob a paixão, o homem perturba a ordem natural em vez de segui-la […]". CHAUI, "Imperium ou moderatio?", p. 26.

[215] Cf. *Tratado das paixões* art. 17, p. 40-41.

[216] DESCARTES. *Tratado das paixões*, art. 50, p. 64. Grifos nossos.

[217] Tanto assim que na proposição 14 da parte IV Espinosa diz que o conhecimento verdadeiro não pode refrear um afeto, a não ser quando ele próprio se transforma em um afeto. Dizendo ainda, na proposição 7 dessa mesma parte que um afeto somente pode ser refreado por um afeto contrário e mais forte que ele.

[218] Sobre esse conceito é interessante acompanhar a exposição de Marilena Chaui no artigo "Imperium ou moderatio?", no qual ela descreve a partir de que momento a noção de moderação é introduzida por Espinosa, e quais as ideias implicadas nessa noção. Cf. CHAUI, "Imperium ou moderatio?", p. 30-31.

importante no prefácio de EIV, discussão que permite compreender porque Espinosa dá continuidade a semelhante crítica e quais são as respostas que podemos oferecer para as questões postas acima. O prefácio do *de Servitute* começa da seguinte maneira:

> Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear (*moderandis*) os afetos. Pois o homem submetido (*obnoxius*) aos afetos não está sob seu próprio comando (*sui iuris*), mas sob o do acaso (*fortunae*), 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.[219]

Antes de nos ater a essa citação, chamamos a atenção para o título da parte IV, Espinosa não anuncia a servidão humana ou dos afetos, e sim "a servidão humana ou *a força dos afetos*". É preciso levar em consideração, portanto que há uma diferença importante entre uma afirmação e outra, pois é apenas a partir do entendimento dessa distinção que podemos compreender a crítica de Espinosa. A condição de passividade do homem não advém do fato de ele ter paixões, ou o que é o mesmo, o homem não é servo dos afetos por tê-los, mas quando se deixa controlar por eles, isto é, quando deixa de ser um sujeito *sui iuris,* de estar sob seu próprio direito, de ser causa adequada do que se passa em si, para estar submetido a outro (*alteros iuris)*, nesse caso aos afetos, *obnoxius affectibus*. *Obnoxius*, diz Chaui é um "termo jurídico que significa estar sujeito a pena ou castigo [...]. Significando 'estar exposto a', indica uma submissão que deixa o submetido à mercê de um poder externo que o lança na direção que lhe aprouver".[220] Neste sentido para sair do estado de servidão e de sujeição à fortuna o homem precisa aumentar sua potência para a partir disso controlar a força que os afetos que são paixão têm sobre ele. O grande equívoco cometido pelos estoicos e Descartes foi primeiramente, julgar que é possível um *imperium* absoluto da vontade, e segundo em não terem estabelecido essa distinção, postulando que o *imperium* da vontade deveria se exercer sobre os afetos ao invés de ser sobre a força deles.

Ainda assim, é preciso levar em consideração que a crítica de Espinosa está tanto mais voltada para a noção de *imperium absolutum*, que a noção de *imperium* propriamente dita. Fazemos essa afirmação com base no prefácio da parte V, visto que nele a noção de *moderatio* aparece como sinônimo ou, como uma delimitação da noção de *imperium*, Espinosa afirma:

---

[219] ESPINOSA, EIV Pref., p. 263.
[220] CHAUI, "Imperium ou moderatio?", p. 30.

> Aqui tratarei, portanto, como disse apenas da potência da mente, ou da razão, e mostrarei, sobretudo, qual é o grau (*quantum*) e a espécie de domínio[221] que ela tem para refrear e regular os afetos. Que não temos, com efeito, um domínio absoluto (*imperium absolutum*) sobre os afetos foi o que mostramos antes.[222]

A partir disso concluímos que: 1) o *imperium* não é absoluto, pois se exerce apenas sobre a força dos afetos que são paixão, e não sobre os afetos em si mesmos, e 2) o *imperium* não é da vontade, mas da potência da mente. Estamos tratando, portanto da expressão de um *imperium* não absoluto,[223] ou seja, da *moderatio*. Feitas essas considerações retomamos o movimento argumentativo do prefácio da terceira parte.

Conforme dissemos, Espinosa direciona suas críticas em três sentidos: inicia o prefácio referindo-se aos moralistas, posteriormente se direciona aos estoicos e, por fim, a Descartes. No entanto, ao se encaminhar para o fim do prefácio, pouco antes de apresentar seus objetivos e o método do qual fará uso para cumpri-los, Espinosa se volta, de maneira particular, aos moralistas, é para eles, sobretudo que apresenta sua proposta. Mas por que essa "delimitação" se sua crítica não se dirige apenas a maneira pela qual os moralistas trataram as paixões? Vejamos.

Como abordamos no primeiro capítulo, Descartes, assim como Espinosa, concebe as paixões como fenômenos naturais ao homem, do que se segue que, também como Espinosa, reconhece a possibilidade de construção de uma ciência das paixões. A elaboração dessa ciência constitui o último galho da árvore do saber e seu *Tratado das paixões* nada mais é que esse esforço. Espinosa pode não estar de acordo com várias ideias defendidas por Descartes – tanto assim que se refere a ele de maneira crítica não apenas no prefácio de EIII, mas, sobretudo de EV –, no entanto parece não negar que houve de sua parte, um esforço por compreender a afetividade humana, por demonstrar que as paixões humanas são fenômenos naturais e que não podem ser suprimidos de sua natureza. Talvez diante disso, seja possível a nós, defender porque Espinosa evoca novamente os moralistas, ele pretende se dirigir especificamente àqueles que "em vez de compreender, preferem abominar ou ridicularizar os afetos e as ações humanas",[224] portanto, aqueles para os quais a elaboração de uma ciência das paixões, isto é, "dos vícios, distúrbios, tolices e defeitos" da natureza, seria impossível. E esse não é o caso de Descartes.

---

[221] A tradução a qual utilizamos refere-se a "espécie de domínio", no entanto o texto latino diz: *quale imperium*, portanto qualidade e império.
[222] ESPINOSA, EV Pref., p. 365.
[223] CHAUI, "Imperium ou moderatio?", p. 38.
[224] ESPINOSA, EIII Pref., p. 161.

Por fim, em contraposição à tradição, na última parte do prefácio Espinosa apresenta "seu raciocínio". Sustentado pela ontologia, amplamente discutida no *de Deo* propõe demonstrar que os afetos não estão fora da natureza, isto é, não são contra a natureza, mas como qualquer outro fenômeno natural, seguem sua ordem e leis comuns. Como sustenta esse pensamento? Uma das primeiras noções que Espinosa precisa combater é a que diz respeito à transcendência de Deus, assim estabelece na primeira parte da *Ética*, que não há distinção entre Deus, o real e a natureza, as três são a mesma coisa – *Deus sive natura* – e, portanto exprimem uma mesma potência, a potência da natureza. Tudo o que existe, se segue da necessidade da natureza divina de maneira definida e determinada.[225] Isto é, nada que se produz na natureza se deve a um defeito dela, mas a sua potência.[226] Dizemos, portanto que, tudo o que se segue da natureza, tanto é expressão de sua potência, quanto a exprime. Em outros termos isso implica dizer que, como não há espaço para o transcendente, para uma causa desconhecida, todas as coisas podem ser conhecidas e explicadas por sua causa imanente: Deus, ou se se quiser as leis da natureza que são eternas e imutáveis. Com isso podemos entender porque no TP Espinosa diz que sua proposta não é rir, chorar ou detestar as ações humanas, mas entender.

Espinosa coloca os afetos humanos na mesma ordem das coisas, dada a causalidade divina diz que "não deve [...] haver mais do que uma só e mesma maneira de compreender a natureza das coisas, quaisquer que sejam elas".[227] Essa maneira de compreender de dá através das leis da própria natureza, sem necessidade de recorrer a explicações transcendentes ou moralistas. Para demonstrar que assim o é com todas as coisas, Espinosa é bastante engenhoso, faz uso do exemplo de afetos constantemente tratados como comportamentos negativos, e que, neste sentido, apresentam a realidade afetiva em seu aspecto mais sombrio, assustador[228] e vicioso, ele diz:

---

[225] Em um conjunto de proposições em EI, Espinosa mostra que: P15: "tudo o que existe, existe em Deus e sem Deus nada apode existir nem ser concebido"/ P16: "da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas de infinitas maneiras"/ P17: "Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza sem ser coagido por ninguém"/ P20: "a existência e a essência de Deus são uma única e mesma coisa"/ P29: "nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente, em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira definida"/ P33: "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" e, por fim P34: "a potência de Deus é sua própria essência".

[226] Essa afirmação Macherey a identifica diretamente a definição 6 da parte II, na qual Espinosa estabelece a identidade entre realidade e perfeição. Para ele na natureza não existe imperfeição, pois tudo o que existe é expressão de Deus, que é perfeito. Tanto é dessa maneira que mesmo os afetos não são definidos em termos de perfeição ou imperfeição, mas de variação de potência, isto é, de passagem a uma maior ou menor perfeição. Nem mesmo a tristeza, diz Espinosa, é uma imperfeição.

[227] ESPINOSA, EIII Pref., p. 163.

[228] MACHEREY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza: La troisième partie*, p.12.

> Os afetos do ódio, da ira, da inveja etc., considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza das quais se seguem as outas coisas singulares. Eles admitem, pois causas precisas, que nos permitem compreendê-los, assim como possuem propriedades precisas, tão dignas de nosso conhecimento quanto as propriedades de todas as coisas.[229]

Essa citação corrobora a proposta do TP de não condenar, mas entender. A partir dela, Espinosa atribui aos "vícios" da natureza, o estatuto de expressão da virtude da natureza. Mostra que mesmo esses afetos, dignos de repúdio pelos discursos moralistas, teológicos e mesmo filosóficos, quando considerados em si mesmos, isto é, sem atribuição de juízos de valor, se seguem da mesma potência da natureza que todas as outras coisas. Reconhecer que os afetos e paixões humanas têm uma causa, é reconhecer que podem ser devidamente compreendidos, sendo possível, a partir disso, estabelecer sua natureza, sua força e a força da mente para moderá-los. Espinosa pode, portanto considera-los "exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos", [230] isto é, pode elaborar sobre eles uma ciência.

3.1.1 - A subversão das noções de ação e paixão

Desde a antiguidade clássica, tratar da vida afetiva do homem sempre implicou tratar de suas paixões, de maneira que ser afetivo e ser passivo[231] era uma só e mesma coisa. A partir do estoicismo e com o cristianismo, a afetividade humana passa a ser concebida como viciosa, perturbada, neste sentido oposta a uma vida virtuosa e racional. Com os modernos essa visão começa a mudar, mas é, sobretudo Espinosa que introduz uma reviravolta nessa maneira de pensar. Tal reviravolta começa, mormente pela subversão de dois conceitos fundamentais, a saber, ação e paixão. Embora tenhamos afirmado que Espinosa elabora uma ciência das paixões notamos que, ao discorrer sobre a vida afetiva, o termo mais utilizado por ele não é paixão e sim afeto, de acordo com Macherey esse termo aparece cerca de 170 vezes, e isso tem um motivo bastante preciso. A partir desse conceito é possível a Espinosa pensar a

[229] ESPINOSA, EIII Pref., p.163.
[230] ESPINOSA, EIII Pref., p.163.
[231] Paixão vem do Latim, *passio (onis)*, *patior*: 1) sofrer, suportar, aturar, tolerar, 2) admitir, permitir, consentir, deixar, 3) ser passivo. TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino-Português*. Porto: Edições Maranus, 1945, p.611.

vida afetiva de maneira mais abrangente, isto é, que não seja apenas em termos de paixão.[232] Isso quer dizer que a noção de afeto comporta em si tanto a noção de ação quanto a de paixão, de maneira que, assim como podemos tratar de afetos passivos, podemos também tratar de afetos ativos.[233] Com isso, na contramão da tradição, Espinosa mostra que o fato de sermos seres afetivos, não faz com que sejamos necessariamente passivos, o vínculo necessário entre afeto e paixão parece estar desfeito, e opera no interior de toda a *Ética*.

A primeira consequência desse pensamento e, uma das mais significativas é que, ação e paixão não são entendidos como termos reversíveis e recíprocos, o que quer dizer que, a ação não diz respeito ao termo de onde parte uma operação, nem tampouco a paixão ao termo que recebe ou sofre essa ação. Ou o que seria dizer o mesmo, uma coisa não se diz ativa por oposição a outra passiva, e vice-versa. Estamos diante de uma nova maneira de pensar. Isso, porque entre os contemporâneos de Espinosa, por exemplo, ainda prevalece a concepção tradicional, o que justifica a afirmação de Descartes segundo a qual "a ação e a paixão são uma só e mesma coisa, que tem esses dois nomes em razão dos diversos sujeitos aos quais se pode reporta-la"[234] ou, como sintetiza o título desse artigo (28): "*que o que é paixão com relação a um sujeito é sempre ação de qualquer outro ponto de vista*". O que nos permite entender porque define a paixão da alma como efeito da ação do corpo sobre ela.[235] Tal concepção não é muito diferente na filosofia de Hobbes. Embora o filósofo inglês não pense a partir da relação corpo/alma, mas sim na relação de corpos em movimento, notamos que,

---

[232] Justifica-se, dessa maneira o título dessa parte da *Ética*: "*De origine et natura affectuum*". A esse respeito, no entanto, Chantal Jaquet afirma que não é uma novidade do pensamento de Espinosa o fato de pensar a afetividade do ponto de vista da ação, isso porque, conforme ela afirma, tal ideia foi defendida anteriormente por Descartes. Ainda que a maneira como Descartes expõe essa noção seja bastante diferente da de Espinosa, Jaquet afirma que não deixa, no entanto, de ser uma maneira de defender o aspecto ativo da vida afetiva. Com relação a Descartes esse aspecto de percebe no momento em que ele propõe uma distinção entre as paixões causadas na alma pelo corpo e as paixões que são causadas pela própria alma, as quais são denominadas como "emoções interiores da alma". As emoções causadas pelo corpo são estritamente passivas, pois atuam na alma como algo vindo de fora, as emoções interiores, por sua vez, têm um duplo aspecto, pois a alma se coloca tanto como o agente como também como o paciente dessa emoção. A esse respeito e, para um melhor entendimento podemos conferir os artigos 19 e 147 d'*As paixões da alma* e o capítulo "A ruptura de Espinosa com Descartes a respeito dos afetos na *Ética* III". Ver: JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinosa*. Trad. Marcos F. de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

[233] Embora praticamente toda a parte III, bem como a parte IV da *Ética* se atenham ao tema dos afetos passivos e da força que eles têm, sabemos que há afetos ativos e que, eles são de extrema importância para o processo de liberdade do homem. Este é o tema das duas últimas proposições da parte III e é o campo em que se situa as abordagens da parte V intitulada *de Libertate*.

[234] DESCARTES, *Tratado das paixões*, art. 1, p. 28.

[235] No artigo 2 de *As paixões da alma*, Descartes afirma que "não observamos que exista algum sujeito que haja mais diretamente sobre nossa alma do que o corpo ao qual está unida; e que consequentemente devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão, nele é habitualmente uma ação". DESCARTES, *Tratado das paixões*, art. 2, p. 28.

seguindo a linha de pensamento cartesiana, defende que, a ação de um corpo corresponde necessariamente a paixão em um outro que lhe é contíguo. Assim, no *De corpore* diz que:

> Se diz que um corpo age sobre outro, se neste gera ou destrói algum acidente. E se diz que padece de outro corpo, se por este se gera ou destrói algum acidente, desta forma o corpo que empurrando outro produz nele um movimento se chama *agente*, e aquele no qual, sendo empurrado, se gera movimento, *paciente*. Como o fogo que esquenta a mão se chama agente e a mão esquentada *paciente*.[236]

Essa nova maneira de pensar a relação entre mente e corpo e, por conseguinte a afetividade humana, entre outras coisas implica que: 1) tomando por fundamento EII P11 e EII P13[237], há uma relação de reciprocidade e expressão entre mente e corpo, ou seja, ambos são ativos ou passivos simultaneamente, isto é, o que é ação no corpo é ação na mente, e da mesma maneira, o que é paixão no corpo é também uma paixão na mente e vice-versa. E 2) a diferença entre ação e paixão é uma diferença intrínseca e não extrínseca, ou seja, é uma diferença de causalidade, como bem podemos acompanhar nas definições iniciais de EIII. Com isso Espinosa redefine a maneira pela qual uma coisa é dita ativa ou passiva e, a partir de então delineia a noção de afeto a qual acompanhamos no que se segue:

> 1- 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.
>
> 2- Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é, quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial (*ou seja, causa inadequada, como sabemos pela definição 1*).
>
> 3- 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.

[236] HOBBES, *De corpore*, p. 111. Grifos do autor. Tradução nossa.

[237] Ambas as proposições afirmam, respectivamente que, a mente é ideia do corpo e, o corpo objeto da mente, o que justifica o fato de que o que acontece em um, também acontece no outro: "o que, primeiramente, constitui o ser atual da mente humana não é senão a ideia de uma coisa singular existente em ato" e, por conseguinte "o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa". ESPINOSA, EII P11 e EII P13, p. 95-97.

> *Explicação*. Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; caso contrário, uma paixão.[238]

A partir de tais definições notamos que Espinosa não apresenta ação e paixão como polos opostos, no sentido de que a ação de uma coisa corresponde necessariamente a paixão de uma outra, e vice-versa. Ao contrário disso, ele demonstra que, a diferença entre ser ativo e ser passivo está no fato de a coisa (neste caso o homem), ser ou não causa adequada do que se passa nela. Essas definições remetem a duas noções apresentadas em EII, e antecipam um conceito que somente aparecerá a partir da proposição seis da terceira parte da *Ética*.

Com efeito, na definição 3 da parte II, Espinosa diz que: "por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante", e na definição 4, por sua vez afirma: "por ideia verdadeira 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". Nessa mesma parte da *Ética*, na proposição 29 diferencia as noções de "estar externamente determinado" e "estar internamente disposto", de maneira a defender que somos causa inadequada quando estamos externamente determinados, isto é, quando somos apenas causa parcial do que se passa em nós. Quando estamos submetidos à potência das causas externas e ao encontro fortuito dos corpos, [239] a mente só produz ideias inadequadas, do que se segue que somos passivos (por EIII P1 e EIII P3). Por outro lado, somos causa adequada do que se passa em nós ou, fora de nós, quando é nossa própria potência que nos determina a agir – somos internamente dispostos –, isto é, sem constrangimentos externos. Ao realizar sua potência a mente produz ideias adequadas, do que se segue que somos ativos (também por EIII P1 e EIII P3).

Antes de apontar qual é a referência ao *conatus* que encontramos nessas definições, apresentamos duas outras considerações. Em primeiro lugar as noções de causa adequada e inadequada parecem ter, em certa medida, fundamentação na definição 7 de EI, tal definição afirma que "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".[240] Isto significa que no caso de sermos causa adequada, somos livres porque agimos conforme as leis de nossa

---

[238] ESPINOSA, EIII Def.2, p. 163. Grifo nosso.
[239] No decorrer do *de Servitute*, várias proposições retomam essa ideia de que a paixão advém do fato de não sermos causa adequada daquilo que se passa em nós, ou na medida em que somos determinados por potências externas, assim são, por exemplo, as proposições 2, 5, 23 e 33, todas elas remetem as definições iniciais de EIII.
[240] ESPINOSA, EI Def.7, p. 13.

natureza, isto é, seguimos nossa potência. No caso de sermos causa inadequada, somos constrangidos pelas forças externas que determinam a maneira pela qual agimos.

Nossa segunda consideração diz respeito a uma diferença sutil na maneira pela qual Espinosa apresenta o agir e o padecer na definição 2 da *Ética* II, e ela está precisamente na expressão "em nós ou fora de nós". Espinosa inicia referida definição afirmando que, "agimos quando, *em nós ou fora de nós* acontece algo de que somos causa adequada, isto é, quando de nossa natureza se segue *em nós ou fora de nós* etc.". Na sequência, ao definir a paixão diz que "padecemos quando *em nós* sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos senão causa parcial". Voltamos nossa atenção precisamente para a ausência da expressão "fora de nós" na definição de paixão. Por que, tal como na primeira definição (de ação), Espinosa não afirma que padecemos quando *em nós ou fora de nós* se segue algo de que não somos senão causa parcial? A hipótese que levantamos para responder a esse questionamento é a de que, a ideia de que há algo fora de nós e, do qual somos causa, pressupõe em alguma medida ação da nossa parte, no entanto se estamos determinados pelo exterior, somos passivos e nossa potência fica limitada e impossibilitada de expandir-se para fora e determinar algo.

A noção de *conatus*, a qual dissemos ser antecipada por essas definições é deduzida justamente da noção de "potência de agir", isso porque, conforme sabemos por EIII P7 ambas as noções são equivalentes, Espinosa diz "*potentia sive conatus*". São, neste sentido, a mesma coisa, expressa por meio de nomes distintos, mas qual é essa coisa? O esforço de agir a fim de perseverar na existência. Compreenderemos melhor essa questão pelo que se segue. Estabelecido o que entende por ação e paixão, Espinosa pode, por fim, apresentar o que é o afeto: "afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada e *ao mesmo tempo (et simul)*, as ideias dessas afecções". Aumento ou diminuição de potência não é, senão, aumento ou diminuição do *conatus*, isto é, da capacidade de ser e agir. O uso do conectivo *et simul*, nessa definição, como mostra Macherey, indica a coincidência de uma afecção do corpo e a ideia dessa afecção produzida simultaneamente na mente.[241] O que, em outras palavras significa que, um afeto sempre corresponde a uma afecção,[242] ou seja, um e outro exprimem o mesmo acontecimento.[243]

[241] Cf. MACHEREY, *Introduction à l'Ethique de Spinoza: La troisième partie*, p. 40.
[242] A respeito da diferença entre os conceitos de afeto e afecção discorreremos adiante, no tópico 3.1.2.
[243] Essa ideia, de certa maneira foi antecipada em EII P12, na qual Espinosa mostra que "tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a ideia daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente", dessa

Porque a mente é ideia do corpo,[244] o que acontece nele como afecção, ela o experimenta como um afeto, isto é, como uma ideia da afecção.[245] Por fim, para reafirmar que a diferença entre ação e paixão é apenas uma diferença de causalidade, a última parte da definição 3 de EIII diz que quando somos causa adequada das afecções do nosso corpo temos afetos ativos e, em contra partida, quando somos causa inadequada temos afetos passivos, isto é, paixões. Há outras questões envolvidas nessas definições, as quais, no entanto, analisaremos mais adiante, por hora, para cumprir o propósito de mostrar o que Espinosa entende por ação e paixão, julgamos ser o suficiente.

As três primeiras proposições que se seguem a definição de afeto debruçam-se basicamente sobre a explicação de como a mente pode ser dita ativa ou passiva. No entanto, destacamos a proposição 2, ela afirma que "nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso".[246] Mesmo antes de apresentar a discussão que se segue dessa proposição, é possível reconhecer que, a partir dela, Espinosa se posiciona criticamente, sobretudo em relação a Descartes, para quem, tanto a mente pode determinar os movimentos do corpo, quanto o corpo pode determinar os pensamentos da mente, ainda que indiretamente. Fundamentado em EII P6, que diz que "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 considerado sob algum outro atributo" e que, "cada atributo é concebido por si mesmo independente de qualquer outro".[247] Espinosa demonstra que mente e corpo operam por regimes distintos, isto é, a mente pelo regime mental e, o corpo pelo regime corporal. Dessa maneira não há relação de causalidade entre um e outro. O que implica, por conseguinte que, a atividade de um não é a passividade do outro, ao contrário disso, com auxílio de EII P7 e EII P12, pode defender que são ativos ou passivos na mesma proporção e simultaneamente. Ambas as proposições mostram que, a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas – porque pensamento e extensão são uma só e mesma coisa compreendida sob atributos distintos –, e que a mente é ideia do corpo, portanto tudo que se passa nele é percebido por ela.

---

maneira o que acontece no corpo como afecção é percebido pela mente como um afeto. ESPINOSA, EII P12, p. 95.

[244] As 13 primeiras proposições do *de Mente* esclarecem essa questão, mas, de maneira mais precisa as proposições 7, 9, 11, 12 e 13.

[245] Segundo Macherey: "entre l'affection du corps et l'idée de cette affection dans l'âme s'établit un rapport, non de détermination, mais d'expression: en vertu du príncipe de détermination causale qui, identiquement, traverse tous les genres d'être, l'une et l'autre expriment un seul et même contenu, quoique de deux manières complètement diferentes, l'une dans le langage propre au corps et l'autre dans le langage propre à l'âme". MACHEREY, *Introduction à l'Éthique : La troisième partie*, p.41.

[246] ESPINOSA, EIII P2, p. 167.

[247] ESPINOSA, EII P6, p. 85.

Muito se tem dito sobre a mente, sobre sua força, sobre a capacidade que ela tem de determinar os movimentos e ações do corpo, mas e o corpo? O que pode o corpo desconsiderada a determinação da mente sobre ele?[248] Espinosa levanta essas questões e diz que ninguém determinou "o que pode o corpo, isto é a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza corporal, isto é, sem determinação da mente – pode e o que não pode fazer".[249] Tenderíamos a dizer que, embora Espinosa afirme que "ninguém ensinou etc.", Hobbes propunha algo semelhante em sua filosofia, por exemplo, ao criticar Descartes e a possibilidade de que algo imaterial determine à ação. No entanto, talvez para Hobbes seja mais simples estabelecer semelhante crítica, pois para ele só há corpos. Espinosa, por seu turno, pensa na relação mente/corpo. Enfim, encontramos a resposta para as questões levantadas recorrendo ao postulado 1 de EIII.

Esse postulado acresce à potência de agir, apresentada na definição de afeto, a potência de ser afetado, de maneira tal que à questão, "o que pode o corpo?" respondemos: "o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída".[250] O poder do corpo está, portanto em sua disposição de ser afetado, poder que é tanto maior, quanto maior é essa disposição e a complexidade do corpo. No caso do corpo humano, sabemos por EII P13 Post.1 que ele "compõe-se de muitos indivíduos (de naturezas diferentes), cada um dos quais é também altamente composto",[251] o que significa que, a possibilidade de ser afetado de distintas maneiras, através das quais sua potência pode ser aumentada ou diminuída é tanto maior. Embora a noção de ser afetado implique, em certa medida, sofrer e padecer, a potência de ser afetado, por si só, não constitui um entrave à potência de agir, pelo contrário, permite sua efetivação. A maior disposição do corpo para ser afetado, implica uma maior abertura para as relações com o exterior, por conseguinte, implica um número maior de afecções e de afetos – já que tudo que acontece no corpo é percebido pela mente –, sem essas relações o corpo, sua potência de existir e agir tornam-se limitados, o que significa que tanto maior é sua passividade, "sans cette réceptivité, sans cette disponibilité aux autres êtres, sans cette ouverture aux apports de la réalité extérieure, la puissance d'agir serait vouée à demeurer une potentialité inaccomplie".[252]

---

[248] Espinosa utiliza três expressões ao se referir a maneira pela qual corriqueiramente se tratou a relação mente/corpo e, sobretudo da ação da mente sobre ele. Assim diz que os homens têm concebido o corpo como "determinado pela mente" sob o "comando da mente" e que, o que se passa nele depende da "vontade da mente". Cf. ESPINOSA, EIII P2, p. 167.
[249] ESPINOSA, EIII P2 Esc., p. 167.
[250] ESPINOSA, EIII Post.1, p.163.
[251] ESPINOSA, EII P13 Post.1, p. 105.
[252] MACHEREY, *Introduction à l'Ethique: La troisième partie*, p.46.

Nesse sentido podemos dizer que ao tratar da potência de ser afetado de inúmeras maneiras, Espinosa trata, na mesma medida da aptidão do corpo para o múltiplo simultâneo – *plural simul* – de afecções, isto é, para a sua capacidade de ser relacionar de diversas maneiras com o que lhe é exterior. Uma vez que a mente é ideia do corpo, quanto maior sua aptidão para o múltiplo simultâneo de afecções, tanto maior a aptidão da mente para o múltiplo simultâneo de afetos e ideias, isto é, tanto maior é sua capacidade de perceber e de conhecer as coisas ou, nas palavras de EII P29 Esc., de compreender suas concordâncias, diferenças e oposições. De acordo com o que é estabelecido na *Ética*, no decorrer de uma série de proposições, EII P13 Esc., EII P14, EII P29 Esc., EIV P38, EV P8, EV P39 Esc., estar apto para o múltiplo simultâneo, isto é para ser afetado e na mesma medida afetar de inúmeras maneiras, não define o homem como ser passivo e submetido às forças externas. Como esclarece Sévérac o corpo é tanto mais ativo quanto mais ele pode ser afetado distintamente,[253] pois na medida em que ele "se deixa afetar" seu campo de conhecimento e, portanto de ação e reação se expande, e com isso a possibilidade de padecer é menor. A aptidão para o múltiplo simultâneo é, assim uma outra maneira de responder à questão a respeito do que pode o corpo, ela caracteriza seu poder interior e sua disposição para agir exteriormente afetando os outros corpos de múltiplas maneiras, conforme Espinosa:

> Quem tem um corpo apto a fazer muitas coisas, é menos tomado pelos afetos que são maus, isto é, pelos afetos que são contrários a sua natureza (EV P39 Dem.). A mente humana é capaz de perceber muitas coisas, e tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado (EII P14). É útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e é tanto mais útil quanto mais torna o corpo humano capaz de ser afetado e de afetar outros corpos de muitas maneiras. Quanto mais o corpo de torna capaz disso, tanto mais a mente se torna capaz de perceber (EIV P38).

Podemos, portanto dizer que a potência do homem – o que envolve tanto a potência de agir do corpo, quanto a potência de pensar da mente –, é tanto maior, quanto maior sua

[253] Neste sentido Sévérac afirma que: "Um corpo ativo não é, pois, um corpo que consegue tornar-se insensível ao mundo, que chegaria a furtar-se ao determinismo das causas exteriores. A atividade não nasce de um processo de 'desafecção' ou 'insensibilização'. Decerto trata-se sim de não mais sofrer passivamente as coisas que encontramos; mas tornar-se ativo, para o corpo, é tornar-se pouco a pouco capaz de não mais viver segundo um número reduzido de normas afetivas, que polarizam o corpo em alegrias ou tristezas obsessivas. Um corpo ativo é aquele cuja sensibilidade afetiva é forte, flexível, lábil. Com efeito, ser afetado, não significa em si, padecer. Muito pelo contrário, quanto mais a aptidão do corpo para ser afetado é reduzida, mais o corpo vive num meio restrito, insensível a um grande número de coisas, às múltiplas distinções delas". SÉVÉRAC, Pascal. Conhecimento e afetividade em Espinosa. In. *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 24-24.

aptidão para o múltiplo simultâneo, ou dito de outra maneira, tanto mais age e menos padece, quanto maior for sua capacidade para afetar e ser afetado de inúmeras maneiras. Concepção que, para os moldes tradicionais de se pensar ação e paixão é no mínimo inovadora.

3.1.2 Da diferença entre *affectus* e *affectio*

Dada a definição de afeto, a qual apresentamos no tópico anterior, várias ideias importantes se seguem. O que primeiro destacamos é a presença dos termos *affectus* (afeto) e *affectio* (afecção). Acompanhando Espinosa, notamos que eles têm significados distintos, de maneira que precisamos ficar atentos a isso a fim de evitar equívocos no entendimento e interpretação do pensamento espinosano. Ambos os termos aparecem na definição 3 de EIII como equivalentes, "*per affectum intelligo corporis affectiones*", mas logo após estabelecer essa equivalência Espinosa apresenta o elemento que permite distinguir uma coisa da outra, esse elemento é a variação da potência de agir, isto é, variação do *conatus*. Na tentativa de análise dessa definição e daquilo que nela está envolvido começamos expondo o que Espinosa entende por afecção.

Em EI Def.5, temos a primeira ocorrência do termo afecção. Ao definir o que é um modo Espinosa diz: "por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido".[254] A partir desse momento notamos, por suas ocorrências, que há duas maneiras pelas quais as afecções podem ser entendidas. No primeiro caso, elas podem ser tomadas como os modos da substância, como foi indicado pela definição 5, e nesse sentido até mesmo a mente é uma afecção, uma vez que não é, senão um modo de um dos atributos de Deus, o pensamento. Para confirmar essa ideia recorremos a EI P25 Def., e EI P30 Dem., nas quais lemos respectivamente: "as coisas particulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos..."[255] e, "na natureza não há senão uma única substância [...] e não há outras afecções, senão aquelas que existem em Deus"[256] etc.

Em sua outra acepção, as afecções podem ser entendidas como alterações nos modos, isto é, como o efeito da ação de um modo sobre outro ou, dito em outras palavras, como

[254] ESPINOSA, EI Def.5, p. 13.
[255] ESPINOSA, EI P25 Cor., p. 49.
[256] ESPINOSA, EIP 30 Dem., p. 53-54.

aquilo que resulta da interação entre os modos; nessa medida as afecções são imagens, marcas corporais. Para confirmar essa interpretação, podemos tomar como referência algumas passagens da *Ética* tais como: "chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores [...],[257] "as imagens das coisas são afecções do corpo humano, cujas ideias representam os corpos exteriores como presentes a nós, isto é cujas ideias envolvem a natureza de nosso corpo e, ao mesmo tempo, a natureza presente de um corpo exterior"[258] etc. Nesse segundo sentido as afecções são entendidas como algo estritamente corporal e, a partir de agora é nessa perspectiva que as entenderemos em nosso texto.

Se o termo "afecção" aparece na *Ética* logo em suas primeiras linhas, com o "afeto" é um pouco diferente, aparece bem depois. Se não estivermos enganados, somente na proposição 17 da parte II e, posteriormente com mais frequência, só a partir do prefácio da parte III. Quando nos propomos tratar da concepção de afeto apresentada por Espinosa, a definição mais conhecida é, sem sombras de dúvida, a definição 3 apresentada no início da parte III, mas prosseguindo com a leitura dessa parte, percebemos claramente que ela não é a única definição. Espinosa apresenta ainda uma outra, a qual denomina "definição geral dos afetos", esta por sua vez se encontra no fim da parte III. A maneira pela qual as duas definições são apresentadas e, a possível contrariedade que parece haver entre elas é motivo de várias discussões, de maneira que, tendo a pouco apresentado a definição 3,[259] apresentaremos agora a definição geral, para que, comparando uma com a outra, possamos entendê-las, mostrando em que se distinguem e o porquê das discussões em torno delas. Espinosa afirma:

> 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.[260]

Comparando uma definição com a outra estabelecemos algumas diferenças claras entre elas, tais como: 1) a primeira definição apresenta tanto o aspecto corporal quanto mental, "por afeto compreendo as afecções [...]", enquanto na definição geral o único aspecto referido é o mental "o afeto que se diz paixão do ânimo"; 2) na explicação que se segue à

[257] ESPINOSA, EII P17 Esc., p. 111.
[258] ESPINOSA, EIII P27 Dem., p. 195.
[259] Estamos nos referindo ao tópico 3.1.1.
[260] ESPINOSA, EIII Def. Geral dos afetos, p. 257.

definição 3, Espinosa faz referência tanto aos afetos de ação quanto de paixão, "quando podemos ser a causa adequada [...] por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão", ao passo que na definição geral faz referência apenas ao afeto que se diz paixão. Temos, por fim, o terceiro ponto, que diferentemente dos dois anteriores não se mostra tanto como uma distinção entre as duas definições, mas como uma complementação, e nesse sentido a definição geral é que complementaria a definição 3. De fato, a definição geral contempla em si os três afetos primários, enquanto que, pela redação da definição 3 notamos, com a noção de aumento ou diminuição de potência, a presença de apenas dois deles, a alegria e a tristeza, a natureza do desejo, primeiro de todos os afetos primários tendo sido excluída de tal definição. Espinosa faz referência a essa questão, quando se propõe explicar a definição geral ele diz: "[...] acrescentei, enfim, *pela qual, se presente, a mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra,* a fim de exprimir também, além da natureza da alegria e da tristeza, que é explicada na primeira parte da definição, a natureza do desejo".[261] Diante dessas questões podemos perguntar: por que Espinosa apresenta definições tão distintas para uma mesma coisa? Por que o nome "definição geral" se dela exclui tanto a ação, quanto o corpo? Será que a proposta inicial de Espinosa, de tratar dos afetos tanto do ponto de vista da ação quando da paixão foi por água a baixo?

A fim de responder a essas questões, recorremos a duas passagens da *Ética*, primeiro EIII P56 Esc., e, depois, ao fim de EIII Def. dos afetos 48. Essas passagens nos permitem mostrar que uma definição não está em desacordo com a outra e que, Espinosa não contradisse sua proposta inicial, ele declara:

> Não posso, de resto, explicar aqui as outras espécies de afetos e, ainda que pudesse, não seria necessário. De fato, para *o que nos propomos*, que é *determinar a força dos afetos e a potência da mente sobre eles*, basta-nos ter uma definição geral de cada afeto. Basta-nos, afirmo, compreender as propriedades comuns dos afetos e da mente para que possamos determinar qual e quão grande é a potência da mente na regulação e no refreio dos afetos [...][262]

E na definição 48 dos afetos diz: "[...] se, agora, quisermos tomar em consideração esses três afetos primitivos e o que antes dissemos sobre a natureza da mente, *podemos definir os afetos, enquanto relacionados apenas à mente*, tal como se segue".[263] Logo após essa definição,

[261] ESPINOSA, EIII Def. Geral dos afetos, explicação, p. 259. Grifos do autor.
[262] ESPINOSA, EIII P56 Esc., p. 231. Grifo nosso.
[263] ESPINOSA, EIII Def., dos afetos 48, p. 257. Grifos nossos.

Espinosa expõe a definição geral dos afetos. Apresentadas essas duas passagens concluímos que parece não haver motivo para tantos questionamentos em torno das duas definições de afeto (a definição 3 e a geral). A definição geral é introduzida num momento em que Espinosa apresenta uma proposta clara e objetiva, tratar apenas dos afetos da mente, ou enquanto relacionados a ela e, mais especificamente, como vimos pelo escólio da P56, dos afetos que são paixões, pois a mente não se esforçaria por regular e refrear afetos que exprimem sua ação e que aumentam sua potência. Reafirmamos com isso que, o objetivo de Espinosa nesse momento é a formulação de uma definição que diga respeito apenas aos afetos passivos da mente, o que implica que não há nenhuma contradição ou estranheza no fato de apresentar duas definições. Podemos ainda dizer que, com a definição geral Espinosa apenas dá ênfase àquilo que será objeto da próxima parte da *Ética*, pois como sabemos, o de *Servitute* aborda detalhadamente as questões referentes os afetos passivos e a força que eles têm, mostrando com isso as causas da servidão. Neste sentido, parece não ser estranho entender o que caracteriza os afetos passivos antes de passar a sua investigação propriamente dita.

A respeito dessas confusões em torno das duas definições de afeto, seguimos o que diz Chantal Jaquet, segundo a comentadora, tais confusões se devem ao uso do termo *generalis*. De acordo com Jaquet, a maneira como esse termo é empregado na definição geral, dá margens para que seja interpretado como sinônimo de "universal", o que, no entanto não deve ser feito justamente para evitar tais desentendimentos interpretativos. A definição geral não é uma definição universal. De maneira que, g*eneralis*, deve ser entendido por referência a noção de genérico ou, gênero. Entendendo-o dessa maneira, a confusão parece ser desfeita, como escreve Jaquet:

> Nessas condições, a definição é chamada de geral porque é genérica; ela remete a um gênero de afetos- a saber, as paixões ou ideias confusas pelas quais a mente afirma de seu corpo uma força de existir maior ou menor do que antes. Ela não exclui a existência de outro gênero de afetos, as ações [...]. O adjetivo "*generalis*" deve, portanto, ser entendido por referência ao gênero.[264]

Outro ponto destacado pela comentadora francesa é o caráter pedagógico e propedêutico tanto da definição geral, quanto da definição 3. Segundo ela, essas duas definições, de maneira conjunta, apresentam os principais elementos que preparam, introduzem e, permitem o desenvolvimento dos temas das partes posteriores da *Ética*. Dessa

[264] JAQUET, *A unidade do corpo e da mente*, p.114.

maneira, elas preparam o terreno para que possamos na parte IV determinar as causas da servidão humana e, na parte V, a liberdade e a potência do entendimento para refrear a força dos afetos que são paixão.

Ainda que tenhamos apresentado essa polêmica em torno das duas definições, o fizemos apenas sumariamente, uma vez que se trata de uma discussão importante, no entanto, nos ateremos à primeira definição, isto é, a definição 3. Quando Espinosa afirma: "*per affectum intelligo corporis affectiones*" e, em seguida introduz, "*et simul harum affectionum ideas*", apresenta em uma mesma definição, tanto a dimensão física quanto o aspecto mental do afeto; física porque usa o termo afecção, e mental quando se refere às ideias das afecções. O que nos permite dizer, reservadas as devidas diferenças que, assim como em Descartes as paixões têm caráter psicofisiológico, assim também o afeto em Espinosa. Não é apenas isso, no entanto, que segue de tal definição. Quando Espinosa utiliza "*et simul*" entre um enunciado e outro, está reafirmando sua posição de pensamento, segundo a qual, corpo e mente são ativos ou passivos na mesma proporção e simultaneamente. E neste sentido pensa o oposto de Descartes, pois para este pensador, a paixão é entendida do ponto de vista psicofisiológico porque é fruto da união substancial e, efeito da ação do corpo sobre a alma.

Para Espinosa, em contrapartida, o afeto tem caráter psicofisiológico simplesmente porque a mente é ideia do corpo.[265] O que implica que, o que acontece em um, também acontece no outro, ou seja, se uma afecção aumenta a potência de agir do corpo, a ideia dessa afecção aumenta a potência de pensar da mente e, da mesma maneira, o que diminui a potência de um, diminui, por conseguinte a potência do outro.[266] Disso concluímos que, o que permite distinguir o afeto de uma afecção, estabelecendo o que é um e outro, é a variação de potência. Antes de desenvolvermos essa questão, faremos uma pequena digressão em nosso texto, retornaremos à parte II da *Ética* a fim de apresentar alguns pressupostos da pequena física, isto porque é nela que, um dos principais conceitos da teoria afetiva espinosana, tem sua primeira formulação.

O que denominamos como: "a pequena física" se encontra exposto logo após a proposição 13 da parte II da *Ética*, numa sequência de axiomas, lemas e postulados que têm como um dos principais propósitos, expor "la nature des corps en général, et celle du corps

[265] Pelas proposições 11, 12 e 13 da parte III da *Ética*.

[266] "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 da nossa mente". ESPINOSA, EIII P11, p. 177.

humain en particulier, expliquées à partir des déterminations propres de l'étendue",[267] isto é, a partir das leis de movimento e repouso, as quais todos os modos da extensão estão submetidos.[268] Embora os corpos, de maneira geral, estejam submetidos às mesmas leis, Espinosa propõe uma divisão da pequena física em três partes e, em cada uma delas mostra como as leis de movimento e repouso de aplicam aos diferentes tipos de corpos. Dessa maneira, na primeira parte explica como essas leis se aplicam aos corpos simples, na segunda aos corpos compostos e, na terceira, ao corpo humano de maneira específica. Apresentaremos os aspectos que mais nos interessam nessa discussão.

Do segundo axioma que diz que: "todo corpo se move ora mais lentamente, ora mais velozmente",[269] extraímos algumas considerações. Um dos primeiros aspectos a serem destacados é que, a partir dessa afirmação Espinosa se distancia da tradicional concepção aristotélica de movimento, assim como fizeram Descartes e Hobbes ao pensarem a física. A distância tomada por Espinosa se deve basicamente a ideia segundo a qual os corpos não se diferem uns aos outros devido à diferença de substância. O que significa dizer, por exemplo, que não é a cavalidade do cavalo que o distingue do homem. [270] Os corpos não são substâncias, são modos finitos da substância infinita, e neste sentido não se diferem em função dela, mas, diz Espinosa, da proporção de movimento e repouso que constitui cada um.

O segundo ponto a ser destacado diz respeito ao princípio de inércia, o qual Espinosa expõe no que se segue ao lema 3. Por tal princípio se concebe que: "um corpo em movimento continuará a se mover até que seja determinado ao repouso por um outro corpo; e que igualmente, um corpo em repouso continuará em repouso até que seja determinado ao movimento por um outro".[271] Ao pensar o movimento a partir do princípio de inércia, Espinosa segue o que fora apresentado anteriormente por Descartes e Hobbes, isto é, mostra que o movimento é um estado do corpo e não um processo teleológico à maneira de Aristóteles. O princípio de inércia tem como pressuposto que, um corpo se conserva sempre no mesmo estado, caso nenhum outro aja sobre ele modificando-o, o que quer dizer que "aucun corps n'ayant en lui-même la capacité de transformer le mouvement en repos ou le

---

[267] MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la deuxième partie: La réalité mental*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997, p. 412.

[268] O axioma 1 da pequena física enuncia que: "todos os corpos estão ou em movimento ou em repouso" ESPINOSA, EII P13 Ax.1, p.99.

[269] ESPINOSA, EII P13 Ax. 2, p. 99.

[270] Nas proposições 1 e 2 da parte II Espinosa afirma que pensamento e extensão são atributos e Deus e por isso podemos dizer que Deus é uma coisa pensante e uma coisa extensa, e na proposição 7 também da parte II ele dá sequência a essa ideia dizendo que "a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro". ESPINOSA, EII P7 Esc., p. 87.

[271] ESPINOSA, EII P13 Lem.3 Cor., p.101.

repos en mouvemnet, ni de modifier la vitesse du mouvement dont il est animé",[272] admite-se, portanto, a partir disso que, um corpo em movimento ou em repouso, foi determinado a um desses estados por outro corpo, em movimento ou em repouso, que foi determinado por outro corpo, que foi determinado por outro e assim *ad infinitum*.

Mesmo que os três filósofos tenham o princípio de inércia como fundamento comum para pensar o movimento, notamos que, os desdobramentos de tal princípio apresentam diferenças de um para o outro. Assim, por exemplo, ao dizer o que é que determina o movimento ou repouso de um corpo, Espinosa pensa o oposto de Hobbes. Para o pensador inglês, quer o corpo esteja em movimento, quer em repouso, deve ter sido determinado a um desses estados por outro corpo necessariamente em movimento, pois o repouso não é causa de mudança alguma. Espinosa, em contrapartida, ao apresentar as causas que determinam a mudança de estado de um corpo, afirma que "cada corpo deve ter sido necessariamente determinado ao movimento ou ao repouso por uma outra coisa singular, isto é por um outro corpo", afirmação que estaria totalmente de acordo com Hobbes, não fosse o fato de, logo na sequência, afirmar que os corpos devem ser determinados ao movimento ou ao repouso por outro corpo "o qual também está *ou* em movimento *ou* em repouso".[273] Dessa afirmação destacamos o uso que Espinosa faz da conjunção *vel* "ou", pois é justamente por ela que assinalamos a diferença para com Hobbes. Assim, contrariamente a proposta hobbesiana, não pensamos mais o movimento como a única causa de mudança.

Como mostra Macherey, a física de Espinosa é estabelecida a partir da combinação de movimento e repouso, o que significa dizer que, nenhum corpo se move porque tem apenas movimento, ou repousa porque tem apenas repouso. Todos os corpos, simples ou compostos têm tanto um, quanto o outro, porém em proporções distintas, de maneira que o que determina a mudança de estado de um corpo é a relação da sua proporção de movimento e repouso, com a proporção de movimento e repouso de outro corpo. Pensar essa combinação de movimento e repouso é o que permite explicar tanto a natureza dos corpos quanto a maneira pelo qual o movimento de um corpo se transmite ao outro.

Para concluirmos as discussões referentes aos corpos simples, Espinosa apresenta um ponto de extrema importância, pois nele temos a primeira referência à maneira pela qual um corpo afeta e é afetado. Espinosa mostra no axioma 1, após o lema 3 da pequena física que:

---

[272] MACHEREY, *Introduction à l'Ethique: la deuxième partie*, p. 136- 137.
[273] ESPINOSA, EII P13 Lem. 3 Dem. p.99. Grifos nossos.

> 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.[274]

Nesse momento Espinosa não trata de nenhum corpo específico, estabelece a relação entre afetar/ser afetado, mover/ser movido, como algo que diz respeito aos corpos de maneira geral. Somente a partir da exposição dos corpos compostos, e dos postulados apresentados no fim da pequena física, unidos a esse axioma é que teremos a base completa para explicar como essas relações (afetar/ser afetado, mover/ser movido), se dão em um corpo específico, o corpo humano. Por hora, o que podemos dizer é que tal axioma vem reforçar o que já havia sido apresentado anteriormente no lema 3, isto é, que a mudança de estado de um corpo nunca é uma mudança da qual ele é causa total, pelo contrário, ela sempre e necessariamente envolve a natureza de outro corpo, o que é retomado em EII P16 Dem..[275] Além desse aspecto, o axioma acima citado, apresenta outro ponto, este por sua vez diz respeito à identidade entre as afecções corporais, e o movimento e repouso dos corpos. O axioma parece não deixar dúvidas de que afetar/ser afetado e, mover/ser movido dizem respeito a um mesmo ato. Pensamento do qual Macherey compartilha quando afirma que "les affections des corps concernent en dernière instance leur état mécanique, c'est-à-dire la proportion de mouvement et de repos dont ils sont animés".[276] Tanto é assim, que podemos substituir os termos uns pelos outros, sem encontrar qualquer dificuldade de entendimento. Substituindo- os eis como podemos ler a segunda parte do axioma 1de EII P13: "assim um só e mesmo corpo, em razão da diferença de natureza dos corpos que o *afetam*, é *afetado* de diferentes maneiras, e, inversamente, corpos diferentes são *afetados* de diferentes maneiras por um só e mesmo corpo". Mais adiante, em EII P17, ao tratar a respeito da maneira como um corpo – e nesse momento a referência já é ao corpo humano –, afeta e é afetado por outro, Espinosa parte desse mesmo pressuposto, utilizando, inclusive praticamente as mesmas palavras que havia utilizadas na segunda parte do axioma 1, para fazer referência a maneira pela qual se diz que o corpo humano move e é movido por outro corpo. A título de esclarecimento comparamos as duas passagens, e com isso finalizamos a parte da exposição que diz respeito às determinações

[274] ESPINOSA, EII P13 Ax.1, p. 101.
[275] "Todas as maneiras pelas quais um corpo é afetado seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que o afeta". ESPINOSA, EII P16 Dem., p. 107.
[276] MACHEREY, *Introduction à l'Ethique a deuxième partie*, p. 138, nota 2.

de movimento e repouso nos corpos simples. Como vimos, na segunda metade do axioma 1 Espinosa afirma:

> [...] 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.[277]

E no escólio da proposição 17 diz:

> O corpo humano [...] pode, portanto, ser afetado de muitas e diferentes maneiras por um só e mesmo corpo e, inversamente, uma vez que uma só e mesma coisa pode ser afetada de muitas maneiras, poderá igualmente afetar de muitas e diferentes maneiras uma só e mesma parte do corpo.[278]

Os corpos compostos, diferentemente dos simples, não se distinguem uns dos outros apenas pelo movimento e repouso, pela velocidade e lentidão de seus movimentos, mas também por sua forma e composição. O conceito que perpassa toda a abordagem referente aos corpos compostos é o de indivíduo, *individum*, com a peculiaridade de ser a primeira e única definição de toda a pequena física. Por tal definição entendemos que um indivíduo nada é senão, uma união de corpos – simples ou compostos – que se relacionam entre si compondo um único corpo. Destacamos que, o fato de esses corpos comporem um único indivíduo não implica que eles sejam necessariamente iguais, ao contrário, podem ser indivíduos diversos – como geralmente o são –, diversidade que pode ser tanto de natureza, quanto de grandeza, e mesmo de proporção de movimento e repouso. Sendo assim, o que caracteriza um indivíduo não é precisamente a semelhança ou distinção dos corpos que o compõem, mas a comunicação e interação que há entre eles, e se é dessa maneira, podemos afirmar que "esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos".[279] Essa noção de indivíduo é pensada primeiramente na física, mas a maneira pela qual esse conceito é definido permite que, a partir daí seja aplicado e pensado também em outros domínios como, por exemplo, na política, em que os múltiplos indivíduos unidos formam um só corpo, o corpo político. Nessa perspectiva mesmo a natureza pode ser entendida como "um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro".[280]

---

[277] ESPINOSA, EII P13 Ax.1, p. 101.
[278] ESPINOSA, EIII P17 Esc., p.185.
[279] ESPINOSA, EII P13 Def., p. 101.
[280] ESPINOSA, EII P13 Esc.2, p. 105.

É importante entender esse conceito, porque é ele que nos permite compreender tanto a noção de aptidão para o múltiplo simultâneo quanto o porquê de o corpo, nesse caso o humano, poder agir e padecer das mais diversas maneiras. Um dos elementos que permite entender essa questão foi apresentado no axioma 1 após o lema 3, do qual seguia que, a maneira pelo qual um corpo é afetado envolve tanto sua natureza quanto a do corpo que o afeta. Se a esse fator somarmos o fato de um indivíduo ser um corpo composto de corpos que também podem ser compostos, chegamos à conclusão de que, o que torna possível a um corpo afetar e ser afetado de diversas maneiras por outro corpo é sua composição. Quanto maior a composição de um corpo, isto é, quando mais indivíduos compõem esse corpo, tornando-o um corpo complexo, maiores são essas possibilidades. Ante tais fundamentos podemos adentrar, por fim, no que Macherey denomina "physiologie du corps humain".

Os postulados finais da pequena física, apresentam a dinâmica de funcionamento do corpo humano sobre as bases erigidas pela "cinématique des corps simpes et à la physique et à la chimie des corps composés".[281] No início do *de Mente,* Espinosa havia estabelecido como um axioma o fato de que "sentimos que um certo corpo é afetado de muitas maneiras",[282] mas mesmo sendo esta uma verdade por si mesma, é somente a partir de agora e de tudo quanto foi dito, que entendemos que esse corpo o qual sentimos é o humano, um indivíduo que pelo postulado 1 "compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente, *fluidos, moles, duros*[283]), cada um dos quais é também altamente composto".[284] Justamente por ser composto pode, nas suas relações com os demais corpos, afetar e ser afetado das mais diversas maneiras possíveis, o que no entanto, não diz respeito apenas ao homem enquanto todo, mas a cada uma de suas partes consideradas em particular.[285] Se uma coisa ou se outra acontecem – isto é, se ele afeta ou se é afetado –, de maneira tal que haja variação de sua potência, teremos portanto um afeto, que é de alegria se houve aumento da potência e, de tristeza se houve diminuição de potência. Esses afetos diferem tanto de homem para homem quanto em um mesmo homem, isso porque a constituição e disposição do seu corpo é tal que impede que ele seja sempre afetado da mesma maneira. Parafraseando o axioma 1 posterior ao lema 3 dizemos que, um só e mesmo corpo pode afetar diferentemente vários corpos, bem como vários corpos podem afetar diferentemente um só e mesmo corpo. A constante mudança que há em nosso corpo e

[281] MACHEREY, *Introduction à l'Ethique la deuxième partie*, p.154.
[282] ESPINOSA, EII Ax.4, p. 81.
[283] Tal como Espinosa afirma no postulado 2 dessa parte. Grifo nosso.
[284] ESPINOSA, EII Post.1, p. 105.
[285] "Os indivíduos que compõem o corpo humano e, consequentemente, o próprio corpo humano, são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras". ESPINOSA, EII Post. 3, p. 105.

nos outros corpos com os quais ele se relaciona, faz com que os afetos não sejam fixos e imutáveis. Dessa maneira o que hoje é bom e útil, causando aumento de potência e alegria, pode muito bem ser motivo de tristeza e diminuição de potência amanhã, é sobre essa questão que Espinosa discorre em EIII P51.[286] Todo o esforço será sempre por aquelas coisas ou relações que causem alegria e aumento de potência.

Pensar essa relação do corpo humano com os demais corpos é pensa-la tanto do ponto de vista da necessidade, como assinala o postulado 4, como da utilidade como será longamente abordado pelo *de Servitute*.[287] Tanto numa perspectiva quanto na outra, se é que é possível separá-las, notamos que o que está em questão é principalmente a conservação do ser, permanência na existência. Assim, EII P13 Post.4 diz que "o corpo humano tem necessidade para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado",[288] e EIV P18 Esc., servindo de complementação a este postulado, afirma que "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 estejam fora de nós".[289] Precisar do exterior implica consequentemente ser afetado por ele na mesma medida em que se tem a capacidade de afetá-lo. Reconhecendo a impossibilidade de que tal não ocorra, deve-se procurar o máximo de relações com aquelas coisas que são úteis e que compõem com o homem, nas palavras de Espinosa, com tudo aquilo que esteja inteiramente de acordo com sua natureza. E não há nada mais de acordo e útil o homem do que o próprio homem, quando guiado pela razão. As abordagens decorrentes dessa questão do útil são importantíssimas para pensar a política e a gênese da sociedade civil, como "passagem" do útil próprio ao útil comum, na *Ética* temos algumas indicações a esse respeito,[290] mas é, sobretudo no TP que ela é desenvolvida com mais detalhes.

---

[286] "Homens diferentes podem ser afetados diferentemente por um só e mesmo objeto, e um só e mesmo homem, pode em momentos diferentes, ser afetado diferentemente por um só e mesmo objeto". ESPINOSA, EIII P 51, p. 221.

[287] Nesse momento utilizamos o adverbio "longamente" porque de fato, em um livro de 73 proposições, 41 delas, da proposição 18 a 58, sob diferentes perspectivas de abordagem, são dedicadas a questão da utilidade. Macherey sugere que essa abordagem começa a ser feita na proposição 19, mas se conferirmos o escólio da proposição 18 notaremos que, já nele Espinosa trata sobre a questão do útil, sendo que é por ele inclusive, que conhecemos a célebre máxima de que nada é mais útil ao homem que o próprio homem.

[288] ESPINOSA, EII P13 Post.4, p. 105.

[289] ESPINOSA, EIV P18 Esc. p. 287.

[290] A esse respeito podemos conferir as proposições 38 a 58 da parte IV da *Ética*, além do fim do escólio da proposição 18 desta mesma parte que parece nos dar algumas indicações do que posteriormente reconheceremos como característica da potência da *multitudo*.

3.1.3 - *Conatus*: o desejo como essência

Para que possamos entender o que é o desejo e a posição que ele ocupa na filosofia de Espinosa, precisamos começar pelo entendimento da noção de *conatus* – na verdade não há diferença efetiva entre uma noção e outra. Como vimos, Espinosa não é o primeiro a fazer uso desse conceito, antes dele, fora utilizado por Hobbes para explicar a determinação dos corpos ao movimento. Neste sentido podemos afirmar que Espinosa se apropria do conceito hobbesiano, no entanto com certas divergências e mesmo, radicalizando-o, na medida em que o define como essência atual de um ser singular.[291]

A princípio, o *conatus* aparece no pensamento espinosano, tal como entendido em Descartes e Hobbes, isto é, com referência ao princípio de inércia é pensado como o esforço de conservação de um estado, que não se altera senão pela ação exterior. No entanto, considerando que Espinosa ultrapassa a concepção "inercial" do *conatus*, podemos defender que ele assume uma interpretação diferente da de Descartes e Hobbes. Isto quer dizer que, não define o *conatus* apenas como "esforço que a coisa faz para se conservar", mas como "esforço que é ela própria". Neste sentido, muito além de um princípio de conservação estritamente mecânico, o *conatus* é pensado como um esforço dinâmico de aumento de potência. Dessa maneira, ele não é apenas esforço de conservação de um estado, mas, sobretudo, esforço de perseveração no ser, na existência.[292] Esse conceito ocupa um lugar fundamental na obra de Espinosa, é deduzido na parte III da *Ética* numa sequência de cinco proposições – da 4 à 8 –, as quais juntas, desenvolvem o que Macherey denomina doutrina da potência.

Embora somente seja estabelecido na parte III, é possível mostrar que o *conatus* tem, com as partes I e II da *Ética*, relações importantes e fundamentais para o seu desenvolvimento. Dessa maneira, seguindo a interpretação oferecida por Maria Luísa

---

[291] CHAUI, "Laços do desejo", p.45.

[292] Marilena Chaui destaca três pontos nos quais o *conatus* de Espinosa diverge do de Hobbes, mas um deles de maneira específica nos chama bastante a atenção, esse aspecto diz respeito à diferença que há entre pensar o *conatus* enquanto conservação do estado e enquanto perseveração no ser, ela afirma que: "Essa diferença, por um lado, reduz o princípio de inércia a um caso particular e subordinado ao *conatus* e, por outro, permite a eliminação de todo vestígio de virtualidade no esforço de autopreservação, pois o *conatus*, essência atual de uma coisa singular, não é 'inclinação' ou 'tendência' ao movimento ou repouso. A distinção entre estado e ser acarreta duas consequências políticas decisivas: Espinosa não precisará, como Hobbes precisa, distinguir, no interior do *conatus*, entre a *potentia* (o poder de) e o *jus* (liberdade para), nem precisará, como Hobbes precisa, distinguir entre *potentia* (natural) e *jus civile* (positivo) [...]". CHAUI, Marilena. "A instituição do campo político". In. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 139. Grifos nossos.

Ferreira,[293] afirmamos que há duas possibilidades de leitura para o *conatus*, as quais convergem na parte na parte III da *Ética*. Uma que a comentadora designa como "perspectiva metafísica", e a outra, como "perspectiva física". A perspectiva metafísica, tal como defende, parte do entendimento do *conatus* enquanto potência, *conatus sive potentia*. Ao estabelecer essa equivalência, reportamo-nos à parte I da *Ética*, na qual se define que "Deus é não apenas a causa pela qual as coisas começam a existir, mas também pela qual persistem em seu existir",[294] isto significa que a potência pela qual as coisas se esforçam por perseverar em seu ser é uma parte da potência de Deus ou, o que é o mesmo, expressão da potência pela qual Deus existe e age.[295] Dessa maneira temos, na parte III da *Ética*, através da noção de *conatus,* a coincidência entre a potência da natureza inteira e as essências ou potências singulares. E é essa coincidência que Ferreira denomina como perspectiva metafísica do *conatus*.

A "perspectiva física", apresentamos ao discorrer acerca da pequena física. Sob essa perspectiva, afirma Ferreira, o *conatus* se define pela proporção de movimento e repouso dos corpos, a qual, por sua vez, os distingue uns dos outros.[296] Como mostra Espinosa, um corpo está em relação com os outros e, conserva-se em seu estado enquanto nenhum outro age sobre ele modificando-o. Isto é, caso esteja em movimento permanecerá em movimento, caso em repouso, permanecerá em repouso. Sob a consideração de que a mudança do estado de um corpo advém de algo externo, poderíamos estabelecer uma relação entre o *conatus* e o princípio de inércia, tal como fora pensado por Descartes e Hobbes, no entanto, embora os três tenham uma concepção de *conatus* que na perspectiva física se mantém próxima – as proporções de movimento e repouso são determinadas a partir da relação com o exterior –, em Espinosa o *conatus* é pensado para além dessa noção, adquire um estatuto interno, que consiste no esforço de aumento da potência – de ser, agir e pensar –, independente dos corpos exteriores, ainda que se relacione com eles. Tal consideração nos impede de estabelecer no pensamento de Espinosa, uma identificação estrita entre o *conatus* e o princípio de inércia. Vejamos.

---

[293] FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
[294] ESPINOSA, EI P24 Cor., p. 47.
[295] Esse mesmo pensamento aparece novamente, tanto na parte II quanto na parte III da *Ética*, e inclusive, nos parágrafos 2 e 3 do TP. Assim em EII P45 Esc. Espinosa diz que "embora cada coisa seja determinada, por outra coisa singular, a existir de uma maneira definida, a força pela qual cada um persevera no existir segue-se da necessidade eterna da natureza de Deus" e em EIV P4 Dem., diz que "a potência pela qual as coisas singulares e, consequentemente, o homem, conservam em seu ser, é a própria potência de Deus, ou seja, da natureza".
[296] Cf. EII P13 Lem.1, p. 99.

O cerne dessa doutrina da potência está na proposição 6 de EIII, segundo a qual "cada coisa esforça-se tanto quanto está em si por perseverar em seu ser".[297] Há dois pontos os quais, a princípio destacamos, um relacionado ao outro. O primeiro é que assim como nessa proposição, em todas as outras quatro, anteriormente mencionadas, Espinosa faz uso do substantivo coisa, *res,* – "nenhuma coisa", "à medida que uma coisa", "cada coisa" etc. –. O uso desse substantivo é importante porque demarca que o *conatus* não é um esforço tão somente humano, mas um esforço de autoperseveração intrínseco a todo e qualquer modo da Substância. Caso fosse delimitado ao homem, ou a qualquer outro modo de maneira exclusiva, a este seria conferida certa superioridade com relação aos demais modos da Substância divina, do que seguiria que poderia ser considerado um *imperium in imperio*.[298] Porém, os seres não se distinguem quanto à busca por permanecer na existência.[299] Somente após estabelecer o *conatus* como princípio de autoperseveração comum a todos os seres singulares, é que Espinosa poderá abordá-lo na perspectiva do homem, e de sua afetividade, o que só acontece a partir da proposição 9, na qual é feita referência à mente, ao desejo e à consciência do desejo, elemento fundamental porque permite distinguir o homem dos outros modos da substância. Em outras palavras, o esforço por permanecer na existência, é sempre esforço tanto do homem, quanto das demais coisas, o que é diferente é que o homem tem consciência desse esforço. E esse é o segundo ponto o qual pretendíamos destacar.

Retomemos a proposição 6, "cada coisa esforça-se tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser", fazendo referência direta ao *conatus*, tal proposição traz em sua demonstração o conteúdo das duas proposições precedentes, as quais não se referem ao *conatus* de maneira nominal, mas introduzem sua abordagem indiretamente, por meio do princípio de não contradição, isto é, pensam-no a partir de um princípio lógico. De acordo com Macherey, esse grupo de proposições – 4, 5, 6, 7 e 8 –, deduzem o *conatus* em duas etapas,[300] na primeira etapa, constituída pelas proposições 4 e 5 ele é deduzido de maneira negativa, ou seja, conforme dissemos, não o apresentam de maneira direta, mas por meio de um pensamento lógico, qual seja, a impossibilidade de uma coisa destruir a si mesma (EIII P4), e a impossibilidade de duas coisas de naturezas contrárias estarem no mesmo sujeito

[297] ESPINOSA, EIII P6, p. 173.
[298] Sobre essa questão, ver: MACHEREY, *Introduction à l'Éthique: La troisième partie*, p. 81.
[299] É o que fica claro pelo fim do prefácio do *de Sevitute*, no qual Espinosa afirma que: "uma coisa qualquer, seja ela mais perfeita ou menos perfeita, sempre poderá perseverar no existir, com a mesma força com que começa a existir, razão pela qual, sob esse aspecto, todas as coisas são iguais". ESPINOSA EIV Pref., p. 267. Ou como comenta Macherey: "toutes les choses sont égales en ce qu'elles sont identiquement habiées par la même force, sinon par une force d'intendité comparativement equivalente, à persévérer dans leur être". MACHEREY, *Introduction à l'Éthique: La troisième partie*, p. 85.
[300] Cf. MACHEREY, *Introduction à l'Ethique: La troisième partie*, p. 72.

(EIII P5).[301] A segunda etapa de dedução do *contaus* é construída pelas proposições 6,7 e 8, nelas temos uma dedução positiva, pois o *conatus* aparece diretamente como a potência pela qual todo indivíduo se esforça por permanecer na existência, o que constitui propriamente sua afetividade. Assim EIII P6 diz que toda coisa se esforça por permanecer na existência, EIII P7 que esse esforço é a própria essência atual do indivíduo e EIII P8 que esse esforço não envolve nenhum tempo finito, mas indefinido, isto é, persiste enquanto nada exterior sobrevir sobre ele destruindo-o. Tanto as primeiras afirmações (proposições 4 e 5), quanto a necessidade das segundas (proposições 6, 7 e 8), têm seus fundamentos em EI, precisamente no reconhecimento da potência de Deus como princípio de causalidade do qual tudo se segue – essência e existência – de maneira necessária e determinada.[302]

Essas cinco proposições apresentam o *conatus*, como "*esforço*, porque a perseveração pode ser freada ou impedida por causas externas; *no ser*, porque persevera como indivíduo singular definido por uma potência interna" e, "*tanto quanto está em si*, pois seu poder é determinado internamente pelo jogo das forças centrípetas e centrífugas, pela atividade e pela passividade".[303] Todas essas questões envolvem o entendimento geral do *conatus,* isto é, seu estabelecimento como princípio de autoperseveração na existência, comum a toda coisa singular. No entanto, a partir da proposição 9 ele adquire uma abordagem específica. Após deduzir o *conatus* como esforço de perseveração na existência, Espinosa retoma a abordagem das questões envolvidas nas definições e proposições iniciais do *de Affectibus*, as quais se referem à ação e à paixão, com isso traz a mente de volta à cena. Essas noções – de ação e paixão – haviam ficado em suspensão nas proposições referentes ao *conatus*. Havemos de notar que a partir desse momento, isto é, da proposição 9, Espinosa não faz mais uso do substantivo *res*, que era o que indicava a abrangência conferida ao *conatus*. Tendo estabelecido o *conatus* como princípio interno de conservação, comum a todas as coisas singulares, Espinosa pode pensa-lo sob uma perspectiva particular, dessa maneira não se refere mais a *res*, mas a mente, o que significa que trata o *conatus* sob a perspectiva do homem e da sua afetividade, pensa os afetos de ação e paixão a partir da sua relação com a variação da potência de agir, ou o que é o mesmo, com o *conatus*.

---

[301] Essas duas proposições afirmam respectivamente: "nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior" e, "à medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito". ESPINOSA, EII P4 e EIII P5, p. 173.

[302] Em EIV P4 Dem. Espinosa afirma que: "A potência pela qual as coisas singulares e, consequentemente, o homem, conservam seu ser, é a própria potência de Deus, ou seja, da natureza, não enquanto é infinita, mas enquanto pode ser explicada por uma essência humana atual. Assim, a potência do homem, enquanto é explicada por sua essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus ou da natureza, isto é, de sua essência." EIV P4 Dem., p. 273.

[303] CHAUI, "A instituição do campo político", p. 139. Grifos da autora.

Fazendo a junção desses dois momentos – definição de ação e paixão, dedução do *conatus* – a proposição 9 de EIII afirma que "a mente, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida, e está consciente desse seu esforço".[304] Afirmar que a mente esforça-se por perseverar no ser enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas é uma estratégia para indicar que esse impulso primeiro e originário de conservação no ser é comum a todas as coisas singulares sem exceção. Todas elas ajam ou não de maneira adequada, o fazem com vistas à perseveração no ser, em outras palavras o *conatus* se manifesta tanto na adequação quanto na inadequação, tanto na ação quanto na paixão.

O desejo, *cupiditas,* é o primeiro afeto apresentado por Espinosa. Sua primeira ocorrência é no escólio da proposição 9, na qual através da noção de apetite é apresentado como essência do homem, e assim o é, porque ele é a manifestação direta do *conatus*, isto é, do esforço por perseverar na existência, o esforço mais íntimo e essencial de todos. É o caráter essencial do desejo que faz com que ele seja tratado antes mesmo das duas outras paixões primitivas, a alegria e a tristeza, as quais somente são descritas na proposição 11 de EIII. Espinosa apresenta duas definições para o desejo, a primeira no escólio da proposição 9 e a segunda no fim do *de Affectibus*, no momento em que define os afetos. A primeira definição diz que o apetite "nada mais é que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e as quais o homem está, assim determinado a realizar".[305] Embora se refira ao apetite não podemos deixar de reconhecer que essa definição é na mesma medida a definição do desejo, pois, como mostra Espinosa a única diferença entre apetite e desejo está na consciência, em outras palavras, o desejo é um apetite consciente. A segunda definição diz que:

> O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira [...]. Compreendo, aqui, portanto, pelo nome de desejo, todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir.[306]

Dadas essas definições apresentamos algumas ideias. Em primeiro lugar notamos que na segunda definição (a que se refere ao final do *de Affectibus*), Espinosa exclui o que fora

[304] ESPINOSA, EIII P9, p. 175.
[305] ESPINOSA, EIII P9 Esc., p. 177.
[306] ESPINOSA, EIII Def. dos afetos 1, p. 237- 239.

estabelecido na primeira definição (do escólio de EIII P9), a saber, a de que a essência do homem, isto é, o desejo/apetite, determina o que serve para a conservação do homem e que, portanto ele é determinado a seguir e realizar. Todas as ações se explicariam por referência ao desejo de conservação e pelo caráter vital do *conatus*. De acordo com Macherey, ao não incluir essa especificação na definição de desejo apresentada no final da parte III, Espinosa mostra que o desejo, e, por conseguinte aquilo que é desejado, não é estabelecido "de maneira *a priori*" em função de cumprir com o objetivo de ajudar na conservação de si. O desejo primordial, afirma Macherey, leva o homem a agir em função de sua conservação, constitui sua essência, mas não o leva "à faire quoique que ce soit en particulier, en vertu d'intentions ou de motivations délibérées, c'est-à-dire de préférences qui confèreraient à ses actions une orientation exclusive en les fixant sur objectifs ou des buts déterminés".[307] Neste sentido podemos afirmar que o desejo tem um objetivo específico, mas não um objeto específico.

Destacamos em segundo lugar, o caráter dinâmico do desejo na medida em que é a expressão mais íntima do *conatus*, esforço de conservação do ser, necessariamente impulsiona à ação. Neste sentido o desejo não é uma força estática. Embora a noção de força esteja relacionada a um impulso externo, não pensamos o desejo como algo externo que se exerce sobre outra coisa, mas como um impulso interno. É expressão daquilo que é mais íntimo no homem, o desejo de conservação, de permanência na existência. Espinosa diferentemente da tradição, não o define pelo pecado, pelo vício, pela perturbação e distúrbio do homem,[308] ao contrário disso, o desejo é tomado como aquilo que define o homem, por natureza um ser desiderativo. Conforme dissemos, o desejo é a essência do homem porque se segue necessariamente do princípio de conservação, primeiro impulso, não apenas humano, como de qualquer outro ser. O desejo é o afeto pelo qual o homem busca aquelas coisas que contribuem para o aumento de sua potência e conservação do seu ser. Em outros termos, o desejo não é causa final, mas causa eficiente de nossas ações, essa é inclusive a afirmação que Espinosa faz no prefácio de EIV. Sendo afeto, como qualquer outro (com exceção da tristeza que é sempre paixão), pode ser tanto ativo quanto passivo. Se for determinado pelo exterior é passivo, se determinado internamente é ativo. Como afirma Chaui, isso indica que o desejo exprime nossa busca por conservação, isto é, nosso *conatus* tanto na atividade, quanto na passividade, e passar da paixão para a ação não é uma questão de *imperium* da vontade ou da

[307] MACHEREY, *Introduction à l'Ethque: La troisième partie*, p. 104.
[308] A respeito de como o desejo foi pensado pela tradição conferir o ensaio "Laços do desejo" da professora Marilena Chaui, In. CHAUI, Marilena. *Desejo ação e paixão na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

razão, como queria Descartes, mas de mudança do próprio desejo, que deve passar de causa inadequada para adequada.[309]

Até o momento apresentamos o desejo entendido como *cupiditas*, no entanto, na *Ética* Espinosa o apresenta também sob outra perspectiva, isto é, apresenta-o como *desiderium*, e neste sentido ele é pensado a partir da falta, da ausência, é o desejo por algo que não se tem, é propriamente uma paixão. Entendido como *cupiditas* a perspectiva e outra, conforme vimos denota um caráter ativo, é aquilo que define a essência do homem, que o impulsiona a agir e a perseverar na existência. Se acompanharmos a ocorrência dos dois termos na *Ética,* percebemos algo interessante, o termo *desiderium* é empregado 12 vezes, nenhuma delas nas partes I e V, "curiosamente" justamente as partes que tratam de Deus, da liberdade e do conhecimento de terceiro gênero. O termo *cupiditas*, por sua vez, tem uma ocorrência mais ampla, aparece cerca de 150 vezes no decorrer de toda a *Ética*, e com tanto mais frequência na parte III, na qual é de fato definido como essência.

Definido o desejo, Espinosa apresenta na proposição 11 de EIII, dois outros afetos, a alegria e a tristeza, os quais juntamente com o desejo constituem os denominados afetos primitivos, dos quais todos os outros são derivados. Diferentemente do desejo, alegria e tristeza não são definidos como essência, mas não deixam de estar relacionadas a ela. Espinosa os define em termos de variação de potência. De maneira que por alegria entendemos a passagem de uma perfeição menor para uma perfeição maior, aumento de potência, e por tristeza, por sua vez, a passagem de uma perfeição maior para uma perfeição menor, diminuição de potência.[310]

Se alegria e tristeza expressam a passagem, *transitio*, a uma perfeição maior ou menor de mente e corpo, o que merece destaque é a própria noção de passagem, a qual tem uma função bastante importante e específica. Seguindo o escólio da proposição 11 e as definições 2 e 3 dos afetos, no final do *de Affectibus*, afirmamos que o recurso à noção de passagem serve para demarcar que alegria e tristeza não são estados absolutos. Isto é, nem o primeiro é a perfeição, nem o segundo a imperfeição, ou como diz Espinosa, privação de uma perfeição maior, pois a privação não é nada,[311] e a tristeza é um ato, o ato de diminuição da potência.[312] Desse pensamento se segue, como consequência, que alegria e tristeza são estados variáveis, isso significa que, por exemplo, a passagem a uma perfeição maior não é a garantia de que seremos sempre e necessariamente alegres. O jogo passional, nossa relação com aquilo que

[309] Cf. CHAUI, "Laços do desejo", p. 62.
[310] Cf. ESPINOSA, EIII P11 e EIII Def. 2 e 3 dos afetos, p. 177, 239-241.
[311] Essa afirmação condiz com o que Espinosa apresenta na proposição 4 de EIII.
[312] Cf. ESPINOSA, EIII Def.3 dos afetos explicação, p. 239-241.

nos cerca, ou seja, o fato de podermos ser afetados das mais diversas maneiras, impede que seja dessa maneira. Assim podemos ser tanto alegres, quanto tristes, tanto ativos, quanto passivos. O segundo caso indica a diminuição da nossa potência de existir e agir, e nosso esforço é sempre o de aumento de potência, isto é, de ter tanto mais afetos alegres.

Segundo Macherey, a não absolutização de alegria e tristeza, entre outras coisas significa que a tristeza não corresponde a uma negação total da alegria, em outras palavras, não significa ausência de alegria, mas diminuição da potência que, mesmo diminuída permanece atuante, lembremos da definição de *conatus* como esforço intrínseco de perseveração no ser.[313] Dessa maneira, é exatamente porque na tristeza, salvo no caso da melancolia,[314] a alegria não é totalmente suprimida que a reação torna-se possível, do que se segue a possibilidade efetiva de sair do estado de tristeza.

Definidos a alegria, a tristeza e o desejo, Espinosa afirma que não reconhece nenhum outro afeto primário, o que quer dizer que com esses três afetos apresenta as bases de toda a vida afetiva do homem. O desejo como sua essência, e alegria e tristeza como variação dessa essência, isto é, da potência de ser e agir. Uma vez que os reconhecemos como afetos primários, todos os outros são concebidos como afetos que deles derivam. Neste sentido, por exemplo, como mostra a parte final do *de Affectibus*, são espécies de alegria: a atração, a esperança, o amor, a segurança etc. Espécies de tristeza: o ódio, o desespero, o arrependimento, o medo etc. E espécies de desejo: a gratidão, a ira, o temor, a cortesia etc.

3.1.4 - Porque padecemos

Gostaríamos de tratar por último, da condição de servidão do homem, isto é, do por que ele é *naturalmente* um ser de paixões. E por outro lado, de apresentar como Espinosa defende a possibilidade de lidar com essa condição a fim de que o homem não se torne

[313] Macherey mostra que com a ideia de passagem ora a uma perfeição maior, ora a uma perfeição menor Espinosa deixa a entender que "quelle que soit l'orientation de la variation dont elle est affectée, donc qu'elle soit joyeuse ou triste, l'âme continue dans tous les cas à être animée par la pression intime du *conatus*, qui du plus profond d'elle-même la pousse à persévérer dans son être, comme elle le peut, dans les conditions qui lui sont imposées par son existence présente, c'est-à-dire dans le contexte de la vie commune qu'elle méne avec le corps". MACHEREY, *Introduction à l'Ethique: La troisième partie*, p. 124.

[314] A melancolia é apresentada por Espinosa como a pior de todas as paixões, pois implica a destruição total do *conatus*, da potência de agir, ele diz na demonstração da proposição 42 da quarta parte da *Ética* que "a melancolia [...] é uma tristeza que, enquanto referida ao corpo, consiste em que a potência de agir do corpo é inteiramente diminuída ou refreada". EIV P42 Dem., p. 315.

totalmente submisso ao poderio dos afetos que são paixões. Neste sentido, colocamos a seguinte questão como ponto de partida: por que padecemos?

A resposta a essa questão constitui o tema principal da parte IV da *Ética*, no entanto, os elementos para que ela seja sistematizada, começam a ser apresentados desde as definições do *de Deo*. Assim precisamos levar em consideração, de maneira específica, duas noções as quais perpassam as três primeiras partes da *Ética* (sobretudo a II e a III), antes de se desenvolverem no *de Servitute* orientando sua discussão, são elas as noções de parte e finitude. Considerando-as, apresentamos a seguinte concatenação de ideias: uma coisa é finita quando pode ser limitada por outra de mesmo gênero (EI Def. 2), um modo é aquilo que não existe por si próprio, mas por outra coisa (EI Def.5), o corpo humano é um modo composto de muitos indivíduos, e tanto ele quanto esses indivíduos podem ser afetados de inúmeras maneiras (EII Post. 1 e 3), essas diversas maneiras pelas quais ele é afetado podem aumentar ou diminuir sua potência (EIII Post. 1) e, somos passivos a medida que acontece em nós ou se segue de nossa natureza algo do qual não somos senão causa parcial (EIII Def. 2). Essas passagens, em seu conjunto, apresentam o corpo humano como uma parte da natureza, isto é, como um modo finito que não existe por si só, mas necessariamente em relação com outros modos finitos. É, pois, por nossa condição necessária de parte finita que, não apenas temos ideias inadequadas, como somos causa inadequada e temos paixões.[315]

De acordo com Chaui é na parte IV que essa condição da finitude humana é elevada ao grau máximo, pois nela a servidão deixa de ser pensada apenas como uma inadequação para ser vista como uma maneira de ser, existir, viver e pensar.[316] Em outras palavras isso implica dizer que, na servidão, o homem é totalmente submetido pelas forças exteriores. E mais, crê submetê-las quando, na verdade é cada vez mais mergulhado em suas forças. Tal pensamento parece haver sido antecipado tanto pelo apêndice de EI, em que Espinosa afirma que os homens nascem todos ignorantes das causas das coisas, quanto pela proposição 35 da parte II, a qual seguindo o mesmo raciocínio do apêndice mencionado, afirma que "os homens enganam-se ao se julgarem livres, julgamento a que chegam apenas porque estão conscientes de suas ações, mas ignoram as causas pelas quais são determinados".[317] Na servidão é isso que acontece, cremos agir por nós mesmos, quando agimos por determinações externas. Precisamos, portanto, conhecer as causas que nos determinam, isto é, que fazem com que

[315] Afirmação feita por Espinosa na proposição 2 da parte IV, "padecemos à medida que somos uma parte da natureza, parte que não pode ser concebida por si mesma, sem as demais". EIV P2, p. 273.
[316] Cf. CHAUI, "Servidão e Liberdade". In: *Desejo, ação e paixão na Ética de Espinosa*, São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 198.
[317] ESPINOSA, EII P35, p. 127.

sejamos naturalmente passivos. Isso não significa que os objetos exteriores deixarão de agir sobre nós – pois nossa condição é, e continuará sendo a de parte finita da natureza –, e que nessa medida deixaremos de ter paixões, significa apenas que não seremos absolutamente submetidos às forças externas.

Orientado, sobretudo pelas ideias expostas acima, o único axioma de EIV afirma que "não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente a qual não exista outra mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída".[318] Isto é, a relação entre as partes da natureza é uma relação de potências, por vezes distintas em termos de força. De dado axioma se seguem diretamente as proposições 2, 3 e 4, de uma maneira geral elas sustentam como fundamento principal, o fato de que padecemos porque somos parte de um todo, *pars naturae*, o que quer dizer que não apenas estamos necessariamente em constante relação com as demais partes, como também que não nos bastamos a nós mesmos. Ou seja, dependemos das outras partes que, assim como nós, fazem parte desse todo, e as quais, por dado axioma, podem superar nossa força infinitamente. Nesse sentido a potência do homem não se define apenas por ela própria, mas pelas potências exteriores em relação com a sua – mostramos anteriormente, pelo axioma 1 de EII P13, que a maneira pela qual um corpo é afetado depende tanto da sua natureza quanto do corpo que o afeta. Como mostra a proposição 4 de IV "não pode ocorrer que o homem não seja uma parte da natureza, e que não possa sofrer outras mudanças que não aquelas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio de sua própria natureza e das quais é causa adequada".[319] Dessa proposição se segue a demonstração de que se o homem fosse determinado apenas por sua potência ele não padeceria, no entanto padece. Ser passivo é, neste sentido consequência necessária da nossa condição de seres finitos.

Embora nesse momento a noção de parte da natureza seja utilizada para discorrer acerca da condição passional do homem, Marilena Chaui mostra que há, no entanto, três maneiras distintas através das quais essa noção pode ser entendida no interior da *Ética*, que não apenas do ponto de vista da inadequação. Assim, de acordo com Chaui, podemos pensar *pars naturae* como: 1) "inadequação externa", tal como ela aparece em EIV, ou seja, como aquilo que caracteriza nossa impotência frente às outras partes da natureza, que podem ser infinitamente mais potentes que a nossa. 2) Como "adequação racional", isto é, na medida em que não é considerada como uma parte isolada das outras, mas em relação e articulada com as partes com as quais mantém algo de comum, assim as partes não se sobrepõem umas sobre as

[318] ESPINOSA, EIV Ax., p.269.
[319] ESPINOSA, EIV P4, p. 273.

outras, mas auxiliam na potência umas das outras. E 3) como "adequação intelectual ou reflexão quando a parte experimenta a si mesma como essência singular eterna que toma parte na atividade infinita da qual é parte".[320] Essa última perspectiva é a noção de *pars naturae* apresentada no *de Libertate*. A noção de parte da natureza entendida como condição de inadequação das ações e do conhecimento, podemos dizer, é específica da parte III e, sobretudo da IV.

As proposições iniciais do *de Sevitute* são intercaladas em discussões distintas, ainda que envolvam uma mesma ideia de base. Neste sentido, algumas delas, sobretudo as primeiras, discorrem acerca da condição de parte da natureza, e de como isso nos define enquanto seres passivos, outras tratam acerca do conhecimento e de como é possível a ele lidar com os afetos, e outras, por seu turno tratam do que há de bom ou de mau nos afetos. Nesses grupos há duas proposições que gostaríamos de destacar, são elas as proposições 14 e 18. Inverteremos, no entanto a ordem de apresentação de cada uma. Começamos pela proposição 18, referida proposição traz em seu enunciado o desejo, que anteriormente havíamos dito ser a essência do homem, aquilo pelo qual ele se esforça por perseverar na existência, dessa maneira tal proposição afirma que "o desejo que surge da alegria é, em igualdade de circunstâncias, mais forte que o desejo que surge da tristeza",[321] o que não é difícil de admitir se levarmos em consideração que um indica aumento de potência e, o outro, diminuição, portanto um é mais forte e outro mais fraco, no entanto o que nos interessa não é tanto a proposição em si, como seu escólio.

A partir do escólio da proposição 18, Espinosa propõe o início de uma outra discussão. Após haver apresentado nas proposições anteriores – sobretudo da 2 a 7 –, a nossa condição de ser finito e, portanto passivo, ou como diz, após haver apresentado as causas da nossa impotência, pretende a partir desse momento mostrar o que a razão prescreve na conduta da vida. E o que percebemos é que a razão não prescreve nada outro que não aquilo que é estabelecido por nossa própria essência. Isto é, a razão não postula, por exemplo, que devemos impô-la sobre os afetos para que eles estejam totalmente sob seu império. Ao contrário disso, um de seus ditames é totalmente conforme a nossa natureza afetiva, como afirma Espinosa, ela não exige nada que seja contra a natureza, neste sentido, um de seus preceitos é a reafirmação daquilo que somos, do nosso *conatus*, da nossa potência de *autoperseveração*. Ela exige "que deseje tudo aquilo que, efetivamente conduza o homem a

[320] CHAUI. "Servidão e Liberdade", p. 203.
[321] ESPINOSA, EIV P18, p. 285.

uma maior perfeição; e mais geralmente que cada qual se esforce por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser".[322]

Essa associação entre virtude e potência, que aparece aqui, fora estabelecida anteriormente na definição 8 dessa parte: "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".[323] Lembremos que a essência do homem é desejo, um afeto, nesse sentido pensar a potência, o *conatus* ou o que é o mesmo, o desejo como virtude é em certa medida retirar dos afetos o estatuto de vício, conferido a eles por boa parte do pensamento tradicional. Nesse mesmo sentido, podemos afirmar, seguindo Macherey,[324] que identificar potência e virtude[325] é uma outra maneira de dizer que a razão não pode querer nada outro que não aquilo que original e primeiramente é definido pelo *conatus*. Dessa maneira as virtudes "racionais", têm suas raízes na condição mais natural do homem, não podendo prescrever nada que seja diferente ou, contrário ao esforço de conservação, a virtude se identifica ao exercício da potência do homem. Os ditames da razão, os quais Espinosa expõe na sequência das proposições são, dessa maneira, determinações da própria natureza, não há, nesse sentido, um distanciamento entre a razão e os afetos, mesmo entre aqueles afetos que são paixão, pois também eles exprimem o esforço de perseveração na existência.

Ainda no que se refere a proposição 18 destacamos um outro ponto, retomando o postulado 4 de EII, Espinosa afirma que é impossível que não precisemos de nada exterior a nós para nossa conservação. Com isso apresenta uma outra perspectiva a partir da qual olhar nossa relação com o exterior, perspectiva diferente daquela pela qual sabemos que podemos ser afetados de infinitas maneiras pelos corpos exteriores, através das quais nossa potência pode ser diminuída. É claro que isso continua valendo, mas nesse momento, retomando o que dissemos alguns parágrafos acima, Espinosa deixa de lado a noção de parte como condição da passividade, para pensa-la sob a perspectiva do comum. Para nossa conservação precisamos daquilo que o exterior tem de comum conosco, e que, portanto nos é útil "existem muitas coisas, fora de nós, que nos são úteis – isto é, que têm propriedades que nos são comuns –, e que por isso, devem ser apetecidas",[326] e sendo assim, nada é mais útil ao homem que o

[322] ESPINOSA, EIV P18 Esc., p. 287.
[323] ESPINOSA, EIV Def. 8, p.269.
[324] Cf. MACHEREY, *Introduction à l'Ethique: la quatrième partie*, p. 116.
[325] A identificação entre potência e virtude não é exclusiva da definição 8 e da proposição 18. Na parte IV da *Ética* ela ainda reaparece nas proposições 20, 22, 23, 24 e 35 Corolário 2. E na parte V aparece nas proposições 25 e 42.
[326] ESPINOSA, EIV P18, p. 287.

próprio homem, pois nada outro apresenta mais propriedades, e mesmo desejos comuns. Pensamento que é extremamente importante para pensarmos a gênese da vida política, mas nesse trabalho não adentraremos no mérito dessa questão.

Analisaremos nesse momento a proposição 14, tal proposição está compreendida num grupo de 6 proposições, 1, 8, 14, 15, 16 e 17, as quais tratam a respeito do conhecimento do bem e do mal. A proposição 14 desempenha um papel importante tanto nesse grupo de proposições, quanto para a sequência da exposição de Espinosa, pois, a partir dela o conhecimento de bem e mal assume um lugar diferente daquele das primeiras proposições. Ela afirma que a "o conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado afeto",[327] e é denominada por Marilena Chaui como a proposição "mais anti-intelectualista da *Ética*". Precisamos, portanto compreender qual é a mudança de perspectiva que ela opera e a partir disso, por que Chaui atribui a ela essa denominação.

Para esclarecer essa problemática tomamos como ponto de partida a proposição 8 dessa parte, a qual afirma que "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".[328] Somente por esse enunciado, podemos destacar, de início que há uma diferença importante na formulação das duas proposições (8 e 14), essa diferença está, especificamente na ausência do substantivo "verdadeiro" na proposição 8. Substantivo o qual é presente tanto na proposição 14, quanto nas três subsequentes. Isto é, na medida em que a proposição 8 se refere ao "conhecimento do bem e do mal", as demais proposições referem-se ao "conhecimento *verdadeiro* do bem e do mal". Como o conhecimento do bem e do mal está associado à noção de variação de potência, denomina-se bom o que aumenta a potência, e mal o que diminui a potência. Segundo Macherey, essa proposição:

> Établit en effet que la connaissance du bien et du mal, c'est-à-dire la perception que nous avons du fait que certaines choses nous sont utiles et d'autres nuisibles, conformément à l'établissement d'un plan de vie dont le but est d'améloirer notre condiction, se situe entièrement dans le champ de la vie affective, par rapport auquel elle ne dispose d'aucun privilège: elle se développe à travers des affects qui rencontrent nos autres affects à armes égales, c'est-à-dire selon le seul príncipe de la mesure des puissances. Ainsi le fait de former une certaine connaissance du bien et du mal n'implique aucune distance par rapport au jeu normal de la vie affective.[329]

[327] ESPINOSA, EIV P14, p. 283.
[328] ESPINOSA, EIV P8, p. 277.
[329] MACHEREY, *Introduction à l'Etique de Spinoza. La quatrième partie, la condition humaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.p. 84- 85.

Nessa perspectiva o conhecimento do bem e do mal resulta da dinâmica e variação da vida afetiva.

Ao fazer uso do substantivo "verdadeiro", a proposição 14 apresenta uma outra maneira de operação do conhecimento. Para demonstrar como o conhecimento verdadeiro opera no interior da vida afetiva Espinosa retoma na proposição 14 o que foi estabelecido pela proposição 1, a saber que "nada do que uma ideia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro enquanto verdadeiro", isto é, uma ideia verdadeira, tomando por base apenas o critério de verdade não é suficiente para controlar ou se sobressair sobre qualquer afeto, ainda que este seja uma paixão e a ele seja atribuído um caráter de falsidade.[330] Para que um conhecimento possa intervir na vida afetiva é preciso que ele intervenha de outra maneira que não apenas como ideia verdadeira; mas como ele realiza essa intervenção, como ele pode controlar os afetos e os desregramentos da vida afetiva? A impotência do conhecimento verdadeiro e mesmo da razão frente aos afetos é reafirmada se recorrermos a proposição 7 desta parte, a qual afirma que uma afeto só pode ser refreado por um afeto contrário e mais forte, o que nega o *imperium* da vontade sobre as paixões defendido por Descartes.

Diante de tais concepções Espinosa encontra uma saída difícil, porém genial! E é especificamente por essa saída, que Chaui denomina a proposição 14 como a mais anti-intelectualista da *Ética.* Se conforme a proposição 7 dessa parte, somente um afeto contrário e mais forte por refrear outro afeto, o conhecimento racional considerado em si, não tem nenhum poder sobre os afetos. Para que isso se torne possível é preciso que o conhecimento opere não apenas como ideia verdadeira, mas também e, sobretudo como afeto, o mais potente dos afetos, é apenas como afeto que o conhecimento pode intervir na vida afetiva, é como afeto que ele pode ultrapassar a potência dos outros afetos. A partir de tal pensamento é possível reafirmar que os afetos não se dizem apenas em termos de inadequação e paixão, mas também de adequação e ação. O conhecimento tornado afeto é o próprio desejo, o qual, conforme expusemos, é a essência do homem, aquilo que o impulsiona a agir. No entanto, na

[330] O escólio da proposição 1 apresenta um exemplo que deixa claro a impotência das ideias verdadeiras para - apenas a partir do critério de verdade- suprimir a falsidade de alguma outra ideia "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 [...]. E, assim, embora saibamos a verdadeira distância, continuaremos, entretanto, a imaginar que ele está perto de nós" o que implica, retomando a proposição, que nada do que uma ideia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro enquanto verdadeiro. ESPINOSA, EIV P1 Esc., p. 271.

medida em que estamos na consideração da impotência humana, devemos reconhecer que o desejo, mesmo procedendo do conhecimento verdadeiro do bem e do mal, não é totalmente determinado por si, nem tem uma potência superior às outras potências, ao contrário, pode ser subjugado por elas, é isso que as proposições que se seguem a proposição 14 mostram. Porém, como o desejo é esforço de aumento de potência, a reação ao estado de servidão começa internamente, ou seja, apensar das forças externas e contrárias. Dessa maneira é o desejo que opera a travessia da servidão para a liberdade "travessia difícil, pois a razão precisa encontrar na própria paixão e na servidão o instrumento que fará de um sujeito *alterius juris*, o sujeito *sui juris*, autor/agente de suas ações".[331]

Enfim, Espinosa se esforça na *Ética*, por afirmar que a condição do homem de ser de afetos é tão natural quanto a sua condição de ser racional. Esforça-se ainda e com mais afinco por demonstrar a necessidade de conhecer a natureza afetiva do homem, pois esse conhecimento, ou a falta dele pode determinar tanto a servidão do homem, quanto sua liberdade (as partes IV e V da *Ética* são importantíssimas para isso). O prefácio da parte III, conforme expusemos, nada mais é que uma crítica brilhante àqueles que ao invés de entender os afetos preferiram censurá-los e detestá-los não levando em consideração a força que eles têm. Trilhar o caminho da servidão à liberdade não é algo que se faz de fora, ao contrário disso esse percurso é estabelecido no interior da vida afetiva, na oscilação entre ação e paixão – daí a ideia de que é preciso que o conhecimento se torne um afeto, o desejo, quando consciente, faz com que nos esforcemos por aquelas coisas que aumentam nossa potência e nos afastemos daquelas que a diminuem –, a liberdade se estabelece no interior da vida afetiva e não fora dela, isto é o mesmo que dizer que para sermos livre não precisamos deixar de ser seres de afetos, de paixões.[332]

Isso não significa em hipótese alguma que deixaremos de ter paixões. Espinosa afirma por vezes, que não temos domínio absoluto sobre nossos afetos e paixões, que as forças externas são maiores que a nossa e que somos apenas uma parte finita da natureza. Porém, ainda que seja assim, temos em nós próprios, como essência atual, o *conatus*, esforço pelo qual buscamos constantemente o aumento de nossa potência e a autoperseveração no ser. É isso que caracteriza o sábio espinosano. Este não é tal como o sábio pretendido pelo

[331] CHAUI, "Servidão e liberdade", p. 246.

[332] Como mostra Chaui "a vida ética começa, assim, no interior das paixões, pelo fortalecimento das mais fortes e enfraquecimento das mais fracas, isto é, de todas as formas de tristeza e dos desejos nascidos da tristeza [...]. À medida que as paixões tristes vão sendo afastadas e as alegres vão sendo reforçadas e ampliadas a força do *conatus* aumenta, de sorte que a alegria e o desejo nascido dela tendem, pouco a pouco, a diminuir a nossa passividade e preparar-nos para a atividade". CHAUI, Marilena. "Afastar a tristeza". In: *Desejo, ação e paixão*, p. 98- 99.

estoicismo, isento de paixões, ao contrário, é aquele que mesmo estando em constante oscilação entre a paixão e a ação se esforça indefinidamente por aumentar sua potência.

CONCLUSÃO

Pecado, vício, distúrbio, culpa, doença, todos os adjetivos tradicionalmente empregados às paixões, a fim de classifica-las como antinaturais, perdem o sentido a partir de algumas obras de Descartes, Hobbes e Espinosa. De acordo com o que demonstram esses filósofos, as paixões têm causas necessárias a partir das quais devem ser compreendidas e definidas. Assim, no final dessa dissertação e após havermos acompanhado como esses eles entendem a afetividade humana, isto é, como lidam com o "problema" das paixões, julgamos ter respondido as questões que levantamos no início desse trabalho. Mostramos que, de uma maneira geral e mesmo que por caminhos diferentes, e com objetivos distintos, os três pensadores defendem a mesma ideia, a saber, a de que as paixões não são um defeito da natureza, isto é, não são contra a natureza, mas um efeito que dela decorre natural e necessariamente. O que Espinosa deixa claro em uma passagem do TP, e que em certa medida podemos aplicar a Descartes e a Hobbes. Essa passagem diz que:

> Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los ou detestá-los [...]. Procurei escrupulosamente não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entende-las. Assim, não encarei os afetos humanos, como são o amor, o ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia e as restantes comoções do ânimo como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem, tanto como o calor, o frio, a tempestade, o trovão e outros fenômenos do mesmo gênero pertencem a natureza do ar, os quais embora sejam incômodos, são contudo necessários e têm causas certas, mediante as quais tentamos compreender a sua natureza.[333]

Assim, mostramos que a primeira e principal causa das paixões é basicamente, a relação do homem com o mundo no qual está inserido. Em outras palavras, o homem não é um ser à parte do mundo, mas é parte da natureza, portanto não deixa de se relacionar com ela, isto é, de afetar e ser afetado, não deixa, destarte de ter paixões, as quais podemos dizer que são os efeitos dessa relação. Ser efeito da relação com o mundo, não é necessariamente ser efeito em razão de ser passivo, mais que isso, é ser efeito de estar vivo, no sentido mais forte do termo. As paixões do homem decorrem de sua vida prática, cotidiana, das suas experiências, da sua maneira de ser e lidar com o mundo. Neste sentido, tal como Hobbes diz

[333] ESPINOSA, TP I, §§ 1 e 4, p. 5-8.

acerca do desejo, podemos afirmar, com respeito às paixões de uma maneira geral, isto é, que somente deixamos de tê-las com a morte.

Assim à questão "por que a necessidade de demonstrar a naturalidade das paixões?" respondemos: porque são elas que guiam a vida prática. Descartes, Hobbes e Espinosa, não deixam de reconhecer o papel, a capacidade e a força da razão, afinal de contas são homens de seu tempo, são racionalistas, no entanto, e talvez mesmo por isso admitem que, quando se trata da experiência ordinária, isto é, do agir prático do homem, da vida ética, moral e, inclusive, política, não é pela razão que o homem é guiado, mas tanto mais por suas paixões. Explica-se dessa maneira, por que defendem a necessidade de compreendê-las, de determinar o que elas são, quais as suas causas e, conforme Espinosa sua força – ele é enfático ao afirmar que ninguém determinou a força dos afetos, afirmação que estende a Descartes. Sem este conhecimento, torna-se impossível, encontrar um meio de lidar com elas, isto é, de controla-las ou moderá-las e ficamos a mercê de suas forças, e assim somos de fato passivos. E, conforme esperamos ter esclarecido o "problema" das paixões para esses filósofos, não está em ter paixões, mas justamente em se deixar dominar por elas.

Por levar em consideração essas questões, as obras estudadas apresentam um caráter fundamentalmente prático, mostram o que é o homem, por que ele tem paixões, como elas interferem em sua vida, tanto pessoal quanto coletiva e, a partir disso o que pode ser feito para que a influência que elas têm não seja prejudicial, mas ao contrário contribua para o bem viver. Entre outros aspectos, esse é um dos pontos fundamentais de distinção entre Descartes, Hobbes e Espinosa. Ao apresentar as maneiras através das quais as paixões podem ser controladas, tanto Descartes, quanto Hobbes recorrem a mecanismos exteriores e distintos das paixões. Espinosa, em contrapartida pensa a moderação dos afetos no interior da própria vida afetiva e a partir da dinâmica dos afetos.

Embora diferentemente dos estoicos, Descartes afirme a naturalidade das paixões, em acordo com eles, defende que a vontade tem absoluto *imperium* sobre elas, isto é, defende que por meio do engenho, é possível mantê-las sob controle. Dessa maneira mostra que uma alma virtuosa não é aquela que não tem paixões, afirma que não podemos deixar de tê-las porque são efeito daquilo que somos nós, união substancial de alma e corpo, mas aquela que consegue controlá-las. Para Espinosa, o problema da interpretação de Descartes está em primeiro lugar na noção de união substancial, isto é, de que duas substâncias distintas estejam unidas e possam agir uma sobre a outra de maneira tal que, enquanto uma é ativa a outra é

passiva. E em segundo lugar, não está de acordo com a concepção segundo a qual, a vontade tem *imperium absolutum* sobre as paixões, isto é, pode controlá-las totalmente.

Ao apresentar sua ética, Espinosa também parte da relação entre corpo e mente, no entanto, defende que essa relação não é aquela em que um age e outro padece, mas sim que ambos agem ou padecem simultaneamente. Ele pode fazer essa afirmação por que: 1) o corpo é objeto da mente, e a mente é ideia corpo, o que significa que o que acontece em um necessariamente acontece em outro e, 2) porque não concebe ação e paixão como termos reversíveis e recíprocos, isto é extrínsecos, mas intrínsecos, ou seja, somos ativos ou passivos por inteiro, quando somos causa adequada ou inadequada. Porém não é apenas nisso que a interpretação de Espinosa se mostra diferente da de Descartes. Ao invés de recorrer a um mecanismo externo de controle das paixões, Espinosa mostra em primeiro lugar que elas não são absolutamente controladas, mas que podem ter suas forças moderadas, e que essa moderação acontece através da própria dinâmica afetiva. Isto significa que nem a vontade, nem a razão podem agir sobre um afeto que é paixão, mas somente um afeto contrário e mais forte pode refrear outro afeto. E a única maneira de a razão poder lidar com os afetos é assumindo sua dinâmica, isto é, tornando-se também ela um afeto, apenas enquanto conhecimento verdadeiro ela é insuficiente para regulá-los.

Com respeito a Hobbes, apresentamos apenas as noções que permitem a ele defender a naturalidade das paixões sem, no entanto, nos ater aos mecanismos através dos quais elas podem ser controladas, e isso por um motivo específico. Acompanhando o *Leviatã* percebemos que, tal como Descartes, Hobbes recorre a mecanismos externos e diferentes das paixões para explicar como elas podem ser controladas, no entanto, esses mecanismos não se encontram na teoria das paixões propriamente dita, sequer são algo natural, se encontram na sua teoria política, através da instituição do Estado e da figura do Soberano. Porém, como dissemos, nossa intenção nesse trabalho não é discorrer sobre a política hobbesiana, o que seria necessário para esclarecer como o Estado atua sobre as paixões a fim de controlá-las. Nesse sentido optamos por nos restringir a apresentar o caráter natural das paixões na medida em que decorrem da mecânica do corpo, isto é, da maneira como o corpo se relaciona com os corpos exteriores e como reage a essa relação.

Outro ponto importante, que nos permite distinguir o pensamento desses três filósofos no que diz respeito ao tratamento conferido a afetividade humana é a maneira pela qual pensam a física. Como vimos a teoria das paixões empreendida por cada um deles, não se desvincula totalmente da física e de uma fisiologia. Assim na medida em que partem de

modelos físicos distintos, apresentam também, maneiras distintas de compreender o *conatus*, o desejo e, por conseguinte as paixões. Descartes, por exemplo, tem como modelo uma física do choque, o movimento é uma inclinação, do que se segue que entenda a paixão da alma como o efeito da ação do corpo sobre ela. Hobbes por sua vez, pensa numa física da pressão e resistência, tanto assim que as paixões são compreendidas como aquilo que resulta do embate entre dois *conatus* opostos, um que partindo do corpo exterior segue um movimento centrípeto e, o outro que como reação do corpo afetado, segue um movimento centrífugo. Já em Espinosa, temos uma física dos fluidos que permite a ele explicar a maneira pela qual um corpo, sobretudo um corpo composto, como é o caso do corpo humano, afeta e é afetado por outros corpos, isto é, como se compõe com eles e, como essa composição pode influir na dinâmica da vida afetiva, como acompanhamos na pequena física.

Enfim, no decorrer desse trabalho esclarecemos o quanto a interpretação que Descartes, Hobbes e Espinosa oferecem acerca da afetividade humana os distingue da tradição, sobretudo moral; mostramos como certos conceitos perpassam a filosofia desses três pensadores, adquirindo, no entanto conotações e formulações distintas em cada um, como a noção de *conatus*, desejo, ação, paixão etc. Esperamos ainda, através dessa pesquisa ter identificado os pontos que permitem afirmar que, com respeito ao tema das paixões humanas, Espinosa de fato apresenta um pensamento bastante singular, tanto em relação à tradição, quanto a seus contemporâneos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALQUIÉ, Ferdinand. Leçons sur Spinoza : *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza; Servitude et liberté selon Spinoza*. Paris : La Table Ronde, 2003.

_____. *Leçons sur Descartes:* Science et métaphysique chez Descartes. Paris: La Table Rond, 2005.

_____. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

_____. *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

ALVES, Marcelo. *Leviatã o demiurgo das paixões uma introdução ao pensamento hobbesiano*. Cuiabá: UNICEM Publicações; Florianópolis: Letras contemporâneas, 2001.

AURÉLIO, Diogo Pires. "Del 'afecto común' a la República". In. *El gobierno de los afectos em Baruj Spinoza*. Madrid: Editotial Trotta, 2007.

BARNOW, Jeffrey. Le vocabulaire du conatus. In : *Hobbes et son vocabulaire*. Paris: J. Vrin, 1992.

BENNET, Jonathan. *Un estúdio de la Ética de Spinosa*. Trad. José Antônio R. García, México: Fondo de Cultura económica, 1990.

BERNARD, B., MOREAU, P. F., LAURENCE, R. (Org.). *Les passions antiques et médiévales:* théories et critiques des passions *I*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

BODEI, Remo. *Geometría de las pasiones, miedo, esperanza, felicidade:* Filosofia y uso político. Trad. Isidro Rosas, México: Fondo de cultura economica, 1995.

BOUILIER, Francisque. *Histoire de la philosophie cartésienne I*. Paris: Georg Olms, 1972.

BOVE, Laurent. *La Strategie du conatus:* Affirmation et résistance chez Spinoza. Paris: J. Vrin, 1996.

BRUNSCHVICG, Léon. *Spinoza et ses contemporains*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

BUZON, Frédéric e KAMBOUCHNER, Denis. *Vocabulário de Descartes*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

CHAUI, Marilena de Souza. "Liberdade: nosso poder sobre os afetos". In. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras. 2011.

_____. "Imperio ou moderatio?". In. *Cadernos de História da filosofia e ciências*. Campinas, Série 3, v. 12, nº 1-2, p. 9-43, jan.-dez. 2002.

_____. "Ser parte e ter parte: Servidão e Liberdade na Ética IV". In: *Discurso*. São Paulo, nº 22, p. 63- 122. 1993.

_____. *A Nervura do Real:* Imanência e Liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. "Laços do desejo". In. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. "Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa". In. *Política em Espinosa.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. "A instituição do campo político". In. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. "Afastar a tristeza". In. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

COTTINGHAM, John. *Dicionário de Descartes*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1995.

DERBEY, Romeyer Gilbert. *Les choses mêmes:* Les pensées du réel chez Aristote. Paris: L'age d'homme, 1983.

DARBON, André. *Études Spinozistes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1946.

DELBOS, Victor. *O espinosismo. Curso proferido na Sorbonne em 1912- 1913*. Trad. Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Cursos Sobre Spinosa (Vicennes, 1978- 1981)*. Trad. Emanuel Ângelo R. Fragoso, Francisca E. B. Castro, Hélio Rabello C. J. e Jefferson A. de Aquino. Fortaleza: EDUCE, 2009.

_____. *Espinosa filosofia prática*. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DESCARTES, René. *As paixões da Alma*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Col. Os Pensadores.

_____. *Discurso do Método*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Col. Os Pensadores.

_____. *Discours de la méthode.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.

_____. *Oeuvres completes.* Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: J. Vrin, 1996.

_____. *Correspondance I*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: J Vrin, 1996.

_____. *Carta- Prefácio aos princípios da filosofia*. Trad. Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Princípios da filosofia*. Trad. Ana Catrim e Heloísa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2007.

_____. *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*. Paris: GF Flammarion, 1989.

_____. *La Morale.* Introductions et textes choisis et prèsentés par Nicolas Grimaldi. Paris: J. Vrin, 1992.

_____. *O homem*. Trad. César A. Battisti e Marisa C. de Oliveira. Campinas: Editora UNICAMP, 2009.

_____. *Medicina dos afetos:* Correspondência entre Descartes e a Princesa Elisabeth da Boémia. Trad. Inês Cardoso e Paulo de Jesus. Organizadores: Adelino Costa e Maria Luisa R. Ferreira. Oeiros: Celta Editora, 2001.

DOMÍNGUEZ, Atilano. *Spinoza*. Madrid: Edições Del Oro, 2000.

ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. *Breve Tratado*. Trad. Luís César G. Oliva e Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. *Correspondência*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

_____. *Tratado-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

_____. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Tratado da reforma da inteligência*. Trad. Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FERREIRA, Maria L. Ribeiro. Spinoza, Descartes y Elisabeth: "Una misma pregunta sobre el gobierno de los afectos". In. *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

FRATESCHI, Yara. *A física da Política:* Hobbes contra Aristóteles. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

GARBER, Daniel. *La physique métaphysique de Descartes*. Trad. Stéphane Bornhausen. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

GASSENDI. Cinquièmes objections contre la Sixième Méditation. In: *Oeuvres philosophiques de Descartes tome II* (1638- 1642). Org. Ferdinand Alquié. Paris: Éditions Garnier Frères, 1967.

GUENANCIA, Pierre. *Lire Descartes*. Saint-Amond: Gallimard, 2000.

_____. *Descartes:* A filosofia da mente de Descartes. Trad. Jesus de Paula Assis. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons:* L'ame et le corps. Paris: Aubier, 1968.

HOBBES, Thomas. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)

_____. *Elementos de Derecho natural y político*. Trad. Dalmácio Negro Pavón. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

_____. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *De la Nature Humaine*. Trad. Baron d'Holbach. Paris:J. Vrin, 1999.

_____. *A natureza humana*. Trad. João Aloísio Lopes. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, Sd.

_____. *Tratado sobre el cuerpo*. Trad. Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

JACOB, Pierre. "La politique avec la physique à l'âge classique". In. *Dialectiques* nº6, 1974

JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinosa*. Trad. Marcos F. de Paula e Luís César G. Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

KAMBOUCHNER, Denis. *L'homme des pasions:* Commentaires sur Descartes. Paris: Éditions Albin Michel, 1995.

KAMINSKY. Gregório. *Spinoza la política de las pasiones*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1998.

LABRIOLA, Antônio. *Origine e natura delle passioni secondo l'Etica di Spinoza*. Milão: Edizioni Ghibli, 2004.

LAZZERI, Christian. *Droit, pouvoir et liberte:* Spinoza critique de Hobbes. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

LEBRUN, Gérard. O conceito de paixão. Trad. Mônica Fucs. In : *Os sentidos da paixão*. Org. Adauto Novais. São Paulo : Companhia das Letras, 2009, p. 17- 33.

LEVY, Lia. *O autômato Espirirual:* a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa. Porto Alegre: L&PM Editora, 1998.

LIMONGI, Maria Isabel. *O homem excêntrico:* Paixões e virtudes em Hobbes. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____. "Hobbes e o *conatus*: da física à teoria das paixões". In. *Discurso*, n°31, São Paulo: Discurso Editorial, 2000, p. 417- 439.

MACHEREY, Pierre. "Descartes et Spinoza devant le problème de l'usage des passions". In. *Spinoza puissance et impuissance de la raison*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p. 93- 114.

_____. *Introduction à l'Etique de Spinoza. La deuxième partie, la réalité mental*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

_____. *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie, la vie affective*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

_____. *Introduction à l'Etique de Spinoza. La quatrième partie, la condition humaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

MALHERBE, Michel. *Hobbes ou l'oeuvre de la raison*. Paris: J. Vrin, 2000.

MARQUES, Jordino. *Descartes e sua concepção de homem*. São Paulo: Edições

MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les editions de minuit, 1988Loyola, 1993.

MAYZAUD, Yves. *Le sujet géometrique ou pour une solution de l'union de l'âme et du corps dans la phylosophie de R. Descartes*. France: L'Harmattan, 2004.

MESNARD, Pierre. *Essai sur la morale de Descartes*. Paris: Boivin & Cie, 1936.

MONZANI, Luiz Roberto. *Desejo e prazer na idade moderna*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1995.

MOREAU, Joseph. *Espinosa e o espinosismo*. Trad. Lurdes Jacob e Jorge Ramalho. Lisboa: Edições 70, Sd.

OLIVA, Luís C. Guimarães. "Apontamentos sobre a moral em Descartes". In: *Bioethikos*- Centro Universitário São Camilo nº 2. São Paulo, 2008.

PLATÃO, *O banquete*. Trad. J. Cavalcanti de Souza. São Paulo: Difel, 1986.

RAMOND, Charles. *Vocabulário de Espinosa*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

RODIS- LEWIS, Geneviene. *La morale de Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

SALES, Benes Alencar. *Descartes:* das paixões à moral. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2013.

SÉVÉRAC, Pascal. Conhecimento e afetividade em Spinoza. Trad. Homero Silveira Santiago. In. *O mais potente dos afetos:* Spinoza e Nietzsche. São Paulo: Editora Wmf Martins Fontes, 2009, p. 17- 36.

_____. *La devenir actif chez Spinoza*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2005.

STIER, Maria L. Lurack. *El fundamento antropológico de la filosofia política y moral em Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 1999.

TALON-HUGON, Carole. *Descartes ou les passions rêvèes par la raison*. Paris: J. Vrin, 2002.

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

_____. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Editora brasileira, 1990.

TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino-Português*. Porto: Edições Maranus, 1945.

TRICAUD, François. "Le vocabulaire de la passion". In. *Hobbes et son vocabulaire*. Paris: J. Vrin, 1992.

ZARKA, Yves Charles. *La décision metafisique de Hobbes:* conditions de la politique. Paris: Librairie Philosophique J. vrin, 1987.