

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

ELAINY COSTA DA SILVA

**AFETIVIDADE E REFLEXIVIDADE: SOBRE A POSSIBILIDADE DE REALIZAÇÃO DAS
RELAÇÕES DE TOLERÂNCIA A PARTIR DE UMA LEITURA DA FILOSOFIA DE BENEDICTUS
DE SPINOZA**

Porto Alegre
2020

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

ELAINY COSTA DA SILVA

**AFETIVIDADE E REFLEXIVIDADE: SOBRE A POSSIBILIDADE DE REALIZAÇÃO
DAS RELAÇÕES DE TOLERÂNCIA A PARTIR DE UMA LEITURA DA FILOSOFIA DE
BENEDICTUS DE SPINOZA**

Tese apresentada como requisito parcial para a
obtenção do grau de Doutora pelo Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade
Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Nythamar Hilario Fernandes
de Oliveira Junior

Porto Alegre

2020

Ficha Catalográfica

S586a Silva, Elainy Costa da

Afetividade e Reflexividade : Sobre a possibilidade de realização das relações de tolerância a partir de uma leitura da filosofia de Benedictus de Spinoza / Elainy Costa da Silva . – 2020.

215 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Nythamar de Oliveira.

1. Afetividade. 2. Alegria. 3. Reflexividade. 4. Tolerância. I. Oliveira, Nythamar de. II. Título.

ELAINY COSTA DA SILVA

**AFETIVIDADE E REFLEXIVIDADE: SOBRE A POSSIBILIDADE DE REALIZAÇÃO
DAS RELAÇÕES DE TOLERÂNCIA A PARTIR DE UMA LEITURA DA FILOSOFIA DE
BENEDICTUS DE SPINOZA**

Tese apresentada como requisito parcial para a
obtenção do grau de Doutora pelo Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade
Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 25 de Março de 2020.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira (Orientador)

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza (PUCRS)

Prof^a Dr^a. Caroline Marim (PUCRS)

Prof. Dr. Ulysses Pinheiro (UFRJ)

Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)

Porto Alegre

2020

*Para
Antonio Farias e Fatima Costa, meus pais.*

AGRADECIMENTOS

Foram muitos os envolvidos para que essa pesquisa pudesse, finalmente, realizar-se. Foram exaustos e longos quatro anos de intenso trabalho que compreenderam tanto aqueles que estiveram diretamente ligados ao processo de leitura e de escrita da tese como aqueles que me proporcionaram todo o suporte emocional e financeiro necessário para esse momento.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS que possibilitou a realização desse Doutorado, agregando valiosos conhecimentos para minha formação acadêmica.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Nythamar de Oliveira, pela generosa disponibilidade de livros e textos essenciais para o desenvolvimento da minha pesquisa e pelo contínuo apoio e incentivo aos meus estudos spinozanos. Grata ao Prof. Dr. Ricardo Timm pelo carinho que sempre teve comigo e pela sensibilidade durante suas aulas.

Um enorme obrigada aos meus colegas do PPG-Filosofia da PUCRS, Bruna Bortolini, Celestino Taperero, Claiton Portilho, Marcus Mattos, Oscar Perez, Renata Floriano, Renata Guadagnin e Tiago Rodrigues. Certamente as nossas conversas e momentos juntos permitiram deixar essa caminhada menos árdua.

Grata aos amigos e integrantes do GT-ANPOF Benedictus de Spinoza pelos debates e pelos conhecimentos adquiridos durante esses quase 15 anos.

Minha infindável gratidão à minha família “*Zueira Housing*” pelos maravilhosos momentos vividos juntos. Alessandra Ville, Alisson Rosário, Itacir Ubert, Giovani de Paoli, Jossélen Neugebauer, Leonardo Bonfim, Paola Ramos, Pavel Zanesco, Rodolfo e William Thomaz Peçanha, todas as nossas conversas, risadas e zoeiras juntos possibilitaram a minha renovação de forças para a continuidade desse percurso. O mundo precisa conhecer vocês! Voem!

Minha linda gratidão ao meu querido parceiro Marlonei Bertotti. Depois de tantas feridas no coração, que sorte a nossa de nos encontrarmos e, juntos, podermos descobrir que se apaixonar ainda é possível. Nas palavras de Duca: “*Se alguém já lhe deu a mão e não pediu mais nada em troca, pense bem, pois é um dia especial. [...] O amor é maior que tudo, do que todos, até a dor se vai quando o olhar é natural*”.

Meu precioso obrigada aos meus pais, Antonio Farias e Fatima Costa, e ao meu irmão e à minha cunhada, Tennyson Costa e Tatiane Lemos. Vocês são a minha base, o porto seguro que eu sempre retorno. Agradeço por permitirem que eu criasse asas para alcançar meus sonhos, mas também por desenvolverem em mim as raízes mais profundas, as quais me fazem

sempre lembrar de onde tudo começou. Obrigada aos meus demais familiares, em especial, minha prima Vivian Sales por suas palavras de carinho.

Por fim, gratidão Àquele que nos meus momentos mais solitários nunca deixou de me enxergar.

Reforço que sem vocês nada disso seria possível. Obrigada!

Viver é arriscar afetos.

RESUMO

A proposta desta pesquisa consiste em compreender como é possível, a partir da afetividade e da reflexividade, a realização das relações de tolerância segundo uma leitura da filosofia de Benedictus de Spinoza, pensador holandês do século XVII. A problemática posta como direcionamento da tese é pensar de que modo é possível a minimização dos conflitos presentes em um corpo político, de cuja pluralidade faz parte. Para essa articulação, serão analisadas como as relações afetivas estabelecem-se e como o desenvolvimento da reflexividade acontece na estrutura da própria afetividade humana no seio dos afetos alegres, em especial, a partir da alegria passiva, a qual é identificada como um afeto indicador e transformador, dada a sua característica paradoxal, isto é, de ser causa indireta de tristeza, que conduz os seres humanos a questionarem suas alegrias vividas e, conseqüentemente, de buscarem uma alegria de nova ordem, a alegria ativa. A experimentação dessa alegria ativa é propriamente o desenvolvimento da reflexividade, ou seja, quando o ato de compreender é sentido como uma alegria mais forte e contrária do que as alegrias passivas. A partir do desenvolvimento da reflexividade, será exposto como as relações de tolerância podem ser efeito de um exercício reflexivo, possibilitando, dessa forma, conceber a tolerância como uma ação ou atividade em um sentido spinozano.

Palavras-chave: Afetividade. Alegria. Reflexividade. Tolerância.

ABSTRACT

The purpose of this research is to understand how it is possible, based on affectivity and reflexivity, to achieve tolerance relations according to a reading of the philosophy of the 17th-century Dutch thinker Benedictus de Spinoza. The problem posed as the kernel of this doctoral dissertation is to think about how it is possible to minimize the conflicts present in a political body, in whose plurality it partakes. For this articulation, it will be analyzed how affective relationships are established and how the development of reflexivity happens in the structure of human affection itself in the midst of joyful affections, especially from passive joy, which is identified as a transformative indicator of affection, because of its paradoxical characteristic of being, at once, an indirect cause of sadness leading human beings to question their experienced joys and, consequently, to seek a new-order joy, an active joy. The experience of such an active joy is properly the development of reflexivity, that is, when the act of understanding is felt as a stronger and contrary joy than passive joys. From the development of reflexivity, it will be exposed how the relations of tolerance can be the effect of a reflexive exercise, thus making it possible to conceive of tolerance as an action or activity in a Spinozan sense.

Keywords: Affectivity. Joy. Reflexivity. Tolerance.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Adotamos a convenção para as referências às obras de Spinoza estabelecida pelos Cadernos Espinosanos do Programa de Graduação e Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da USP.

Siglas para as obras:

E *Ethica Ordine Geometrico Gemonstrata* – Ética Demonstrada em Ordem Geométrica

KV *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand* – Breve Tratado sobre Deus, o homem e sua felicidade

TIE *Tractatus de Intellectus Emendatione* – Tratado da Reforma da Inteligência

TP *Tractatus Politicus* – Tratado Político

CM *Cogitata Metaphysica* – Pensamentos Metafísicos

Ep *Epistolae* – Cartas

Siglas e abreviações indicativas da *Ética*:

A – Apêndice (Parte I e Parte IV)

AD – Definição dos afetos

Adm – Aviso ao leitor

Adn – Nota

Ax – Axioma

C – Corolário

Cap – Capítulo

D – Demonstração

Def – Definição

Dial – Diálogo

Ex – Explicação

Fig – Figura

Int – Introdução

L – Lema

P – Proposição

Post – Postulado

Praef – Prefácio

S – Escólio

Formas de citação:

1. Para a *Ética* e o *Breve Tratado*: nome da obra, em romano a parte, em arábico definições, axiomas, postulados, lemas, proposições, corolários e escólios antecidos da letra correspondente.

Exemplos:

EI P33 S2 = *Ética*, parte I, proposição 33, segundo escólio.

EIV Praef = *Ética*, parte IV, prefácio.

KV A P4 D = *Breve tratado*, apêndice, proposição 4, demonstração.

2. Para os *Pensamentos Metafísicos*: em romano a parte, em arábico o capítulo, e a página da edição utilizada. Exemplo:

CM II, 6, p. 13 = *Pensamentos Metafísicos*, segunda parte, capítulo 6, página 13.

3. Para o *Tratado da Reforma da Inteligência*: nome da obra, em arábico o parágrafo.

Exemplo:

TIE 32 = *Tratado da Reforma da Inteligência*, parágrafo 32.

TIE Adm = *Tratado da Reforma da Inteligência*, aviso ao leitor.

4. Para o *Tratado Político*: nome da obra, em arábico capítulo e parágrafo, separados por uma barra.

Exemplo:

TP8/19 = *Tratado Político*, capítulo 8, parágrafo 19.

5. Para as *Cartas*: nome da obra, em arábico o número da carta e, se necessário, a página da edição utilizada.

Exemplo:

Ep 42, p. 149 = *Carta 42*, p. 149.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
1 O CORPO POLÍTICO E A GEOMETRIA DAS RELAÇÕES AFETIVAS.....	26
1.1 A FÍSICA DOS CORPOS: A CONSTITUIÇÃO DOS INDIVÍDUOS (CORPOS COMPOSTOS).....	31
1.2 <i>CONATUS</i> : A POTÊNCIA DE EXISTIR E DE AGIR.....	40
1.3 DESEJO: A DETERMINAÇÃO AFETIVA DO <i>CONATUS</i>	54
1.4 A FORÇA DOS AFETOS: O CONFLITO E A INTOLERÂNCIA SOB A PERSPECTIVA AFETIVA.....	65
2 A ALEGRIA PASSIVA E A CONSTRUÇÃO DA REFLEXIVIDADE: A AMPLIAÇÃO DAS RELAÇÕES DE CONCORDÂNCIA.....	82
2.1 ALEGRIA COMO MODO DE VIVER: O AUMENTO DA POTÊNCIA DE AGIR E DE PENSAR.....	83
2.2 NOÇÕES COMUNS: A CONSTRUÇÃO DA REFLEXIVIDADE A PARTIR DAS ALEGRIAS PASSIVAS.....	95
2.3 A ALEGRIA PASSIVA COMO AUXÍLIO PARA COMPREENSÃO DA CONCORDÂNCIA ENTRE OS SERES HUMANOS.....	111
2.4 A ATENÇÃO AOS VÍNCULOS AFETIVOS ALEGRES: COMO DESENVOLVE-SE A AMPLIAÇÃO DAS RELAÇÕES DE CONCORDÂNCIA.....	126
3 AFETIVIDADE E REFLEXIVIDADE: A POSSIBILIDADE DE REALIZAÇÃO DAS RELAÇÕES DE TOLERÂNCIA.....	140
3.1 AFETO, PLURALISMO E TOLERÂNCIA: SOBRE AS RELAÇÕES POSSÍVEIS....	141
3.2 A TOLERÂNCIA E SUAS INTERFACES.....	152
3.3 A LIBERDADE ÉTICA: O EXERCÍCIO DA REFLEXIVIDADE.....	166
3.4 A TOLERÂNCIA ENQUANTO POSSIBILIDADE DO EXERCÍCIO REFLEXIVO: A REFLEXIVIDADE COMO PRÁTICA.....	179
CONCLUSÃO.....	195
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	209

INTRODUÇÃO

Seria possível pensarmos as relações de tolerância no corpo político¹ traçando um caminho, cujo percurso envolve a afetividade e a reflexividade? Como a afetividade e a reflexividade podem possibilitar uma tolerância que se distancia da ideia de obrigação? Todas essas questões que conduzem e motivam essa pesquisa estão assentadas em uma antiga problemática, a saber, como os conflitos e a intolerância presentes no corpo político podem ser minimizados? O surgimento dos conflitos internos colabora tanto para uma falta de diálogo entre os seres humanos, gerando divisões e partidarismos, cujas pessoas valorizam seu próprio grupo e desprezam os demais, como para a intolerância entre eles. No entanto, as diferenças entre os seres humanos e os pluralismos presentes no corpo político não se apresentam necessariamente como empecilhos para a concordância entre eles; ao contrário, essas diferenças e pluralismos fazem parte da dinâmica do próprio corpo político. Logo, conceber um corpo político, cujos membros constitutivos convivam em plena harmonia, infelizmente, não é possível, assim como homogeneizar as diferenças e eliminar os dissensos. Por isso que um corpo político pluralizado, cujas discordâncias são uma realidade, reclama por tolerância; porém, uma tolerância que seja construída e desenvolvida juntamente com o agir e pensar reflexivos.

O percurso que traçamos para pensarmos na possibilidade de realização das relações de tolerância no corpo político fundamenta-se na leitura da filosofia de Benedictus de Spinoza² (1632-1677), a qual está presente durante toda a nossa caminhada. A tese está

¹ CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 185-186. “Os indivíduos não formam uma coletividade apenas instituindo o direito civil, mas também dando-se costumes comuns. A articulação entre costumes e direito civil concerne aos sujeitos sociais ou à vida em comum (língua, forma do trabalho e da propriedade, relação entre o sagrado e o profano ou religião e liturgias, forma do parentesco etc). Quando, pois, Espinosa afirma que a potência soberana tem direito a tudo a que tiver poder, mas que esse poder possui limites, estes são duplos: o primeiro deles é social, isto é, diz respeito aos costumes ou ao *ingenium gentis*, a natureza do povo, isto é, a índole ou o temperamento de uma população determinada (Espinosa não fala em *jus gentium*, pois os *mores* e as *consuetudines* não são jurídicos); o segundo limite diz respeito às medidas governamentais que não podem provocar “furor e indignação da *multitudo*” porque isso acarreta ódio aos governantes, desejo de transgredir as leis para repor as leis originárias, e é ocasião para que a Cidade produza a sedição – querer que os cidadãos amem o que odeiam, odeiem o que amam, respeitem o que julgam infame ou iníquo, pratiquem delação, parricídio, matricídio, fratricídio, profanem o que julgam sagrado, é indigná-los, e a *Ética* define a indignação como “ódio para alguém que faz mal a outrem”, isto é, a um semelhante. O campo social é o dos costumes sob o *ingenium gentis* e o campo político é o campo das leis sob o direito civil. A diferença interna entre sociedade e política e entre o social e o político determina a possibilidade do conflito entre eles”. Portanto, o sentido que atribuímos ao termo *corpo político* envolve tanto o social quanto o político e refere-se a um regime democrático.

² O nome do filósofo gera bastante controvérsia quanto à grafia em língua portuguesa (“Spinoza” ou “Espinosa”), portanto, torna-se necessária a justificação da opção adotada ao longo do texto. Seu nome original era Baruch, nome hebraico que significa bento, abençoado, bendito. Sua origem portuguesa leva alguns autores a adotar o nome Bento, Bendito, ou ainda, Benedito; porém, há aqueles que mantêm o nome Baruch para referir-se

estruturada em três capítulos, os quais contêm quatro seções cada nas quais desenvolvemos detalhadamente o longo percurso que pode possibilitar a realização das relações de tolerância ou como a tolerância pode ser efeito de um exercício reflexivo e, dessa forma, concebê-la como uma ação ou atividade em sentido spinozano. Iniciamos nossa pesquisa, primeiramente, apresentando alguns conceitos, como indivíduo, *conatus*, desejo e conflito, que serão úteis nos capítulos posteriores. Assim, o primeiro capítulo da nossa tese consiste em um texto de fundamentação, no qual os elementos essenciais que formam a estrutura da nossa pesquisa são percorridos para que, dessa forma, possamos ter uma melhor compreensão da problemática levantada. Em outras palavras, as quatro seções que compõem o primeiro capítulo dessa pesquisa assentam-se em argumentos ontológicos³, epistemológicos e psicológicos que compreendem as três partes iniciais da *Ética*, obra principal de Spinoza. Obviamente que serão utilizadas outras obras do filósofo, a saber, *Tratado da Reforma da Inteligência*, *Tratado Teológico-Político* e *Tratado Político*, como apoio e complementação da nossa argumentação, assim como alguns comentadores, como Alexandre Matheron, Gilles Deleuze, Laurent Bove, Marilena Chauí, entre outros.

Na seção 1.1 do primeiro capítulo, abordaremos a física dos corpos no que se refere à sua constituição, destacando a formação dos corpos compostos ou indivíduos, que será essencial para a assimilação das relações intersubjetivas e, portanto, afetivas, no corpo político. Tanto o corpo quanto a mente são tratados na filosofia spinozana na perspectiva da ação, de modo que o ser humano é parte integrante da Natureza ou Substância ou Deus. Aliás,

ao filósofo. De acordo com Steven Nadler, no seu livro *Espinosa: vida e obra*, “se Espinosa nasceu em 24 de novembro de 1632, então, como todo judeu do sexo masculino, deve ter recebido o nome na cerimônia da circuncisão ou *brit milá*, oito dias depois, no dia 1 de dezembro. Na maior parte dos documentos e registros contemporâneos do tempo que Espinosa passou na comunidade judaica, é referido pelo nome de ‘Bento’. As únicas exceções são a lista dos membros da confraria educacional de Ets Hayim e o documento do *herem* em que é excomungado, documentos em que lhe é dado o nome de ‘Baruch’, termo hebraico que significa ‘abençoado’ ou ‘bento’” (NADLER, 2003, p. 55). Com relação ao seu sobrenome, também encontramos mais de uma grafia, entre elas, Espinosa, adotada por boa parte dos autores em língua portuguesa. Porém, optamos aqui pela grafia Benedictus de Spinoza, pois o próprio filósofo, ao ser excomungado pela comunidade judaica de Amsterdã, abandonou em definitivo o nome de judeu, Baruch, adotando assim a forma latina, como fica evidente em alguns manuscritos, onde ora assina B. de Spinoza, ora Benedictus de Spinoza; além do mais, nunca é tarde lembrar que o filósofo redigia em latim. Segundo o professor André Santos Campos, no seu artigo *Spinoza e Espinosa: Excursão antroponímico*, publicado na *Revista Conatus*, v. 1, n. 1, p. 24, “[...] Não há que negligenciar os critérios históricos e das preferências do filósofo: a grafia *Spinoza* foi a mais vezes usada pelo filósofo e coaduna-se perfeitamente com as normas ortográficas da língua por si escolhida na feitura dos seus escritos. [...] Ela tem a sua legitimidade da língua portuguesa, é verdade, mas tão só enquanto transposição de um nome próprio de língua estrangeira (neste caso o latim) [...]”.

³ É pertinente ressaltarmos que o aspecto ontológico da filosofia spinozana, a qual fundamenta nossa pesquisa, é de caráter imanente, ou seja, “a causa que produz o efeito sem separar-se dele, pois o efeito é uma propriedade da própria causa e uma expressão determinada dela. No caso das filosofias imanentistas, como na de Espinosa, não há criação do mundo, pois este é um efeito interno e eterno do próprio ser de Deus, causa que não se separa do mundo, mas se exprime nele. Donde a célebre expressão espinosana: *Deus sive Natura*” (CHAUÍ, Marilena, 2005, p. 98).

somos modos ou modificações de Deus, ou ainda, expressões da potência de dois dos seus infinitos atributos – Pensamento e Extensão. Em outras palavras, na filosofia de Spinoza, o ser humano é um modo finito da Substância, na qual participa ativamente, expressando-a de maneira peculiar. Assim, tanto o corpo humano como os demais corpos existentes são modos da Substância, sob o atributo Extensão, e somente existem e são determinados nela e por ela, já que além da Substância e dos seus modos nada existe. Contudo, o que é um corpo? De acordo com Spinoza, o corpo é um modo do atributo Extensão, um complexo constituído por uma infinidade de corpúsculos moles, duros e fluidos que se relacionam entre si através da harmonia e do equilíbrio de suas relações de movimento e repouso, ou ainda, uma coisa singular que se distingue entre si pelo movimento e pelo repouso.

A constituição dos corpos encontra-se propriamente na proposição 13 da *Ética* II, na qual Spinoza define a mente como ideia do corpo; no entanto, para que ele possa apresentar a natureza e origem da mente humana, tema da segunda parte da sua obra principal, é necessário que as premissas que envolvem a chamada pequena física dos corpos da EIIP13 sejam expostas. O que significa que discorrer sobre o corpo na perspectiva spinozana é refleti-lo de forma dupla, isto é, apresentando a sua estrutura e, dada esta, o que está em seu poder, pois o corpo, como veremos, também é *conatus*. A pequena física dos corpos divide-se em corpos simples e corpos compostos⁴ (indivíduos). Os primeiros são aqueles que se distinguem entre si apenas pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão; enquanto os segundos definem-se por uma união de corpos, a qual constitui a sua forma ou natureza. Os corpos compostos ou indivíduos são todos aqueles corpos que se constituem pela união de outros corpos, os quais comunicam seus movimentos em uma determinada proporção. Observaremos que essa definição está relacionada ao conceito de singularidade ou coisa singular, ou seja, quando vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito. Assim, o indivíduo singular, enquanto união de partes constituintes que em conjunto são causa única para a realização de uma mesma ação, é uma potência de agir, ou seja, um *conatus*.

Não apenas o corpo humano é uma potência, a mente também se constitui como tal, ou seja, como uma potência de pensar que imagina, percebe e compreende uma variedade de coisas porque é em si uma pluralidade. Por isso que o corpo político resulta da física do indivíduo (corpo composto) e da psicologia que o envolve, pois o ser humano, enquanto união

⁴ No capítulo 1 desta tese, observaremos que o corpo humano também compõe a pequena física dos corpos presente na *Ética* II; no entanto, nesta introdução, optamos por não mencioná-lo, já que ele também se trata de um corpo composto.

de corpos e uma conexão de ideias e, portanto, uma potência de agir e de pensar, estabelece relações com outros seres humanos, efetuando uma dinâmica das potências ou da intensidade delas, ou seja, as relações afetivas. A partir disso, iniciaremos a seção 1.2 da nossa pesquisa, cujo contexto discorrerá sobre o *conatus*, ou seja, a nossa potência de agir e de pensar. Contudo, antes de nos debruçarmos sobre o *conatus* spinozano, buscaremos mostrar que este termo não foi utilizado primeiramente por Spinoza, sendo possível encontrá-lo em outros autores. Na filosofia spinozana, o *conatus* é apresentado na *Ética* III, parte dedicada à origem e a natureza dos afetos, e embora o termo esteja presente em uma parte mais voltada para a psicologia, ele não se detém somente a perspectiva psicológica; ao contrário, tem uma importância ímpar, pois concatena todos os campos de conhecimento dentro do sistema spinozano, além de ser expressão da imanência absoluta.

O *conatus* não é apenas esforço pela própria existência, é também resistência à própria destruição, uma resistência ontológica que expressa a relação imanente da Substância ou Deus e tudo o que existe. A partir disso, mostraremos como o *conatus* é expressão da potência da Substância, para posteriormente apresentarmos o bloco de sete proposições que constroem gradativamente o conceito de *conatus*. Nestas, serão expostas a indestrutibilidade intrínseca de uma coisa singular e que esta se esforça para perseverar em seu ser e que esse esforço é a essência atual da própria coisa, assim como tal esforço não envolve nenhum tempo finito. Por fim, apresentaremos que a mente também é um *conatus*, identificando nele uma dimensão psicológica que a *Ética* III anuncia. Em outras palavras, o *conatus* não é apenas algo físico, mas também psíquico, o que nos permitirá discorrer sobre o ser humano do ponto de vista da afetividade. É nesse momento que, ao adentrarmos na seção 1.3, o *conatus* assume seu aspecto afetivo, ou seja, o caráter psicológico do *conatus* evidencia-se quando este se identifica com o desejo, cuja atuação funciona como uma espécie de “motor movente” do *conatus*, buscando sempre aquilo que possa aumentar ou fortalecer a sua potência. Por isso que o *conatus* exprime-se através do desejo, ou seja, por meio da busca por coisas que sejam capazes de expandir a sua potência e auxiliar na sua perseveração. Em outros termos, o desejo é a determinação afetiva do *conatus*.

É importante destacar que quando Spinoza enfatiza a afirmação da nossa natureza desejanter, ele se refere ao desejo como força, uma força que se reinventa e por isso temos que nos apropriar dele. Isso significa que é por meio do desejo que as mudanças ocorrem, sendo, dessa forma, não apenas uma simples conservação, mas uma força de expansão que produz inúmeros acontecimentos na realidade, por isso que Spinoza o define como a essência humana determinada a fazer algo por causa de uma afecção sua. Assim, o desejo é esforço, é a

inclinação por algo que julgamos útil para a nossa conservação, como também é esforço para afastar tudo aquilo que prejudica ou não auxilia a nossa preservação. O desejo é determinado para conservar o nosso corpo e a nossa mente, por isso não agimos por vontade, mas pela necessidade do nosso desejo. Ele é a nossa essência, a causa eficiente das nossas ações. O que significa que através das nossas relações intersubjetivas, afetamos e somos afetados de múltiplas maneiras pelos outros e, por consequência, aquilo que nos afeta pode aumentar a nossa potência de agir e de pensar (alegria) ou diminuí-la (tristeza), ao passo que desejamos ou desprezamos aquilo que nos afeta, julgando-o como bom ou mau.

Encerramos o primeiro capítulo, na seção 1.4, apresentando o conflito e a intolerância sob a perspectiva afetiva. Observaremos que as relações intersubjetivas entre os seres humanos, que são diferentes entre si, nem sempre são harmônicas; ao contrário, muitas vezes são conflituosas, resultando em comportamentos intolerantes. Notaremos que a quantidade infinita de afetos e de combinações em complexos afetivos, que podem assumir diversas formas e fixar-se em diferentes objetos, dependendo das circunstâncias e do estado emocional e físico de cada ser humano, possibilita que o afeto de uma pessoa difira do afeto de outra, e é nesse dinamismo afetivo que se situa a gênese dos conflitos humanos. Compreenderemos que estes se expressam e manifestam-se nos afetos tristes e nas suas derivações, sucedendo inúmeros comportamentos, entre eles, a intolerância. Esta, sob a perspectiva afetiva, não envolve unicamente um afeto, ou seja, apesar de ser uma derivação da tristeza, a intolerância estrutura-se em combinações afetivas tristes que não denotam sobre o outro, mas sobre o próprio sujeito intolerante, que ao defrontar-se com a diferença é afetado e “desestabiliza”. Portanto, se enquanto passionais não somos alheios aos conflitos e a intolerância e aos afetos tristes, como podemos minimizá-los e, dessa forma, possibilitarmos a realização das relações de tolerância? Se pensarmos que um afeto só pode ser refreado por um afeto mais forte e contrário, logo, os conflitos e a intolerância, que também perpassam no campo afetivo, só podem ser reduzidos com um afeto mais forte e contrário, ou seja, através dos afetos alegres.

A afetividade, um dos pontos principais dessa pesquisa, está presente em todo o texto da tese, visto que é a partir dela que desenvolvemos a reflexividade. Sendo assim, o segundo capítulo da nossa pesquisa destaca um afeto em especial, a saber, a alegria, a qual é tida como um dos afetos primários na teoria dos afetos spinozana e desempenha um papel fundamentalmente importante na construção da ação reflexiva da mente. Isso significa que a possibilidade de desenvolvimento da reflexividade encontra-se estruturada na nossa própria afetividade, porém, não em qualquer afeto, pois experimentamos tanto afetos alegres como afetos tristes, mas sim nos afetos de alegria e nas suas derivações. Dessa forma, o capítulo

dois busca uma aproximação, ou ainda, uma complementação entre afeto e razão, os quais durante muito tempo na história da filosofia Ocidental foram considerados incompatíveis ou opostos. Em outras palavras, encontraremos na própria afetividade o ponto de partida para a ação reflexiva, ou seja, o *conatus* fortalecido e a alegria e o desejo que dele nascem nos preparam e auxiliam para a reflexividade que permitirá compreendermos a importância da concordância e da tolerância.

Assim como o primeiro capítulo, o segundo capítulo também está estruturado em quatro seções, demonstrando que é na afetividade, e mais especificamente na alegria, que a vida ética inicia, isto é, que a ética é o movimento de reflexão que começa na estrutura da própria afetividade, ou seja, é o desejo de alegria que lança a nossa mente em direção ao conhecimento e à ação quando, para ela, o conhecer e o pensar são sentidos como o mais forte dos afetos. Assim, veremos que a construção da reflexividade encontra espaço na alegria passiva, ou seja, quando a potência de agir e de pensar é aumentada e fortalecida, mas que tal expansão do *conatus*/desejo ainda tem como causa algo exterior, isto é, quando ainda somos determinados pela exterioridade. Isso significa que embora a alegria passiva ainda seja dependente da exterioridade, ela ainda assim aumenta e fortalece a nossa potência de agir e de pensar, proporcionando-nos a chance de afetar e sermos afetados por um número maior de coisas e, concomitantemente, pensarmos e termos múltiplas ideias. É exatamente nesse momento, no qual experimentamos a alegria passiva, que temos a oportunidade de desenvolvermos a nossa reflexividade, ou seja, quando podemos tornar-nos ativos e, portanto, o que fazemos, pensamos e sentimos tem como causa nós mesmos. Sendo assim, a alegria passiva é um afeto transformador, pois enquanto passiva, e, dessa forma, tendo como causa a exterioridade, ela é instável, o que nos leva a questionar a própria alegria vivida, as suas limitações e o que ela ainda não é capaz de suprir. Em outros termos, a alegria passiva tem uma função informativa que conduz a uma reorientação do nosso desejo em direção à alegria ativa.

Assim, no segundo capítulo da nossa tese, a alegria passiva será a principal temática discorrida, de modo que nas duas seções iniciais, seção 2.1 e 2.2, serão apresentados, respectivamente, a alegria como modo de viver ou o aumento da potência de agir e de pensar; e as noções comuns, ou seja, a construção da reflexividade a partir das alegrias passivas. Na seção 2.1, mostraremos que é na alegria e nos bons encontros que o nosso desejo de viver melhor se traduz, isto é, ao encontrarmos um corpo que concorda com o nosso, nossa potência de agir e de pensar é aumentada ou fortalecida e, dessa forma, experimentamos a alegria e temos bons encontros. Entenderemos por qual motivo a alegria nos é favorável, ou ainda, nos

auxilia e, conseqüentemente, nos orienta para ação reflexiva. Em outras palavras, que a experiência afetiva da alegria assenta a própria possibilidade de aprendizagem, já que para este afeto e todas as suas derivações estão relacionados uma certa potência de pensar, ou melhor, um aumento e fortalecimento desta potência, o que significa que a alegria favorece o processo de aprendizagem em uma certa experiência afetiva. Logo, é propriamente porque experimentamos o afeto alegria que podemos desenvolver a reflexividade ou a ação reflexiva da mente, cujo ponto de partida encontra-se na alegria passiva, ainda que esta seja uma paixão e, portanto, presente no campo da passividade.

Já na seção 2.2, observaremos que a reflexividade ou a ação reflexiva, ou ainda, o torna-se ativo, em termos spinozanos, encontra-se no seio dos afetos, em especial, naqueles derivados da alegria. Compreenderemos que as alegrias passivas convêm à razão, pois elas instigam o ato de compreender ou de pensar da mente, porém, são instáveis, já que são dependentes da exterioridade. Dessa forma, essas alegrias passivas que experimentamos e pelas quais afirmamos a existência do nosso ser podem ser indiretamente causa de tristezas. O que significa que, na passividade, as alegrias envolvem tristeza, e é nisto que consiste a problemática da passividade, isto é, desfrutamos das alegrias e desejamos conservá-las exatamente por serem alegrias, mas por envolverem tristezas, queremos afastá-las. Esse paradoxo das alegrias passivas nos impulsiona a buscar uma alegria consistente, ou ainda, desejamos uma verdadeira alegria, a alegria ativa. É nesse momento que há a reordenação ou reorientação do nosso desejo e, dessa forma, o início do processo de desenvolvimento da reflexividade, ou seja, no momento que compreendemos as limitações das alegrias passivas e desejamos uma alegria de nova ordem, já experimentamos esse novo tipo de alegria, a alegria ativa. Isso significa que a causa da alegria ativa é a nossa própria potência de pensar, ou seja, quando a nossa mente age e, portanto, compreende, a sua ação ou atividade do seu ato de compreender é o momento da formação da noção comum. Assim, ao formar uma noção comum ou desenvolvermos a reflexividade, tornamo-nos ativos ou racionais, pois a mente experimenta uma alegria ativa nascida da própria atividade racional e que depende e se explica apenas por ela.

Dando continuidade a relevância da alegria passiva no processo de desenvolvimento da reflexividade, entenderemos na seção 2.3 como o afeto alegre passivo pode ser necessário na compreensão da concordância entre os seres humanos. Para isso, observaremos que concordância apenas está presente nas alegrias, ou ainda, nos vínculos afetivos alegres, e quanto mais aspectos e características uma coisa tem em comum conosco, mais ela concorda com a nossa natureza. Porém, no campo da passividade, que se refere à ordem da imaginação,

a produção de ideias, neste caso, inadequadas, segue a ordem das coisas que nos afetam, ou seja, é determinada externamente por nossa relação com as coisas exteriores. Nesse sentido, a concordância entre nós e uma coisa exterior é conhecida sob a forma do útil a conservação individual, mas isso não significa que na passividade tenhamos o conhecimento adequado da concordância, ou seja, que a apreendemos; na verdade, apenas a percebemos pelo efeito da coisa exterior sobre nós, a saber, pelo bem-estar, gozo e satisfação que ela nos proporciona. Mas é a partir desse efeito que podemos formar uma ideia daquilo que é comum entre nós e uma coisa exterior, ideia esta que, como sabemos, é adequada na mente e, portanto, uma noção comum, um produto da ação da mente. Isso significa que a concordância é apenas apreendida ou compreendida através da razão, ou seja, da potência de pensar da mente. É somente quando a mente age, quando nos tornamos ativos ou racionais, ou ainda, quando desenvolvemos a nossa reflexividade que podemos compreender a concordância que há entre nós e aquilo que nos afeta de alegria.

Na seção 2.4, compreenderemos que são a partir dos vínculos afetivos alegres que podemos ampliar as relações de concordância entre os seres humanos. Observaremos que se o ato de compreender da nossa mente é sentido como uma alegria mais forte e contrária do que as alegrias passivas que desfrutávamos, é possível pensarmos que compartilhá-la com outros seres humanos também nos proporcionaria uma enorme satisfação. Em outras palavras, esforçar-nos-emos para que outras pessoas também sintam a potência de pensar da mente como um afeto de alegria, mas como isso é possível? Para responder a essa questão, devemos estar atentos que esse processo de emancipação intelectual do outro ou o desenvolvimento da ação reflexiva da sua mente consiste em fornecer ou estar atentos às condições para que o pensamento possa se afirmar, isto é, que o ato de compreender do outro possa encontrar abertura para desenvolver-se adequadamente. Propriamente essas condições as quais falamos e que colaboram no desenvolvimento da reflexividade são aquelas cujos afetos alegres estão presentes. Em outras palavras, todo o esforço que fazemos para que os demais tomem posse formal da sua potência de pensar consiste em orientá-los para que estejam atentos as coisas, ideias, pessoas ou situações que os afetem de alegria, ou ainda, a uma determinada relação afetiva com o ato de pensar.

Assim, quando compreendemos a utilidade de agir sob o exercício da reflexividade, entendemos que ter outras pessoas agindo da mesma forma é favorável para a conservação de todos, inclusive da nossa. De fato, agir reflexivamente, apreendendo aquilo que nos afeta, assim como os afetos que experimentamos em decorrência disso, traz seus benefícios, isso porque a reflexividade permite que compreendamos não somente a nós mesmos, mas também

os outros, ou pelo menos busca entendê-los nas suas particularidades e diferenças. Em outros termos, isso significa que sob o exercício da reflexividade estamos mais propensos ao entendimento dos pluralismos nos mais variados aspectos presentes no corpo político, e embora ela não seja a garantia para eliminar os possíveis conflitos próprios de um corpo político cuja diversidade é presente, é uma possibilidade para minimizá-los. Por isso que ampliar as relações de concordância no corpo político não significa necessariamente que todos concordem em ideias, gostos, opiniões ou visões de mundo, ou ainda, não se limita a concordância disso; ao contrário, é esforçar-se para que todos desenvolvam a reflexividade para que assim compreendam os pluralismos existentes no corpo político e extraiam dessas inúmeras diferenças os elementos, os encontros e as relações que potencializam a nossa alegria e o nosso ato de pensar, em outras palavras, é um processo que caminha de mãos dadas com o respeito e a tolerância.

No terceiro e último capítulo, discorremos sobre a possibilidade de realização das relações de tolerância, que com a reflexividade, ou melhor, com o seu exercício, pode encontrar a sua possibilidade de desenvolvimento. De fato, o agir e pensar reflexivos, ou ainda, o exercício da reflexividade exige atenção, pois além de buscarmos compreender a nós mesmos, aquilo que nos afeta e os outros, consiste também em um processo por meio do qual consideramos as nossas próprias ações. É nesse cuidado com as nossas próprias ações, envolvido por um exercício reflexivo, que a tolerância pode encontrar sua expressão prática, possibilitando-nos pensar uma tolerância acompanhada de um processo reflexivo e distante da ideia de “aguentar” ou “suportar” sofredamente o outro, ou ainda, da ideia de obrigação, a qual tem um aspecto normativo. Assim, buscaremos nos afastar do entendimento da tolerância como uma atitude ou postura de “aguentar”, “aturar” ou “suportar” aquilo que não concordamos ou desaprovamos para situá-la como um convite ao exercício da reflexividade, para que assim possamos ter uma efetiva compreensão daquilo que é possível de ser tolerado, ou seja, ideias, comportamentos, opiniões, entre outras coisas que, embora possamos não concordar em parte ou na sua totalidade, não se apresentam como opções e posicionamentos nocivos a convivência no corpo político. Em outros termos, é buscarmos e construirmos relações fortes ou potentes uns com os outros.

Na seção 3.1, apresentaremos as relações possíveis entre o afeto, o pluralismo e a tolerância, assim como entenderemos a pluralidade afetiva presente no corpo político e em qual sentido ela consiste em um desafio ético. Discorreremos sobre a problemática do preconceito, contemplando o seu sentido como pré-conceito ou pré-compreensão e sua acepção de caráter discriminatório. De fato, as relações inter-humanas podem desencadear

episódios desagradáveis, como os casos de intolerância e de preconceito discriminativo, os quais estão correlacionados. No entanto, é também nesse espaço pluralizado, que constitui o corpo político, que é possível o bom encontro, ou seja, é nas inúmeras diferenças que temos uns com os outros, as quais podem ser discordantes, que podemos também encontrar elementos que potencializam a nossa alegria e o nosso ato de pensar. Em outras palavras, a pluralidade do corpo político, seja ela em variados aspectos, está envolvida pela dinâmica afetiva, o que significa que o pluralismo cultural, ideológico, político, religioso, entre outros estão envolvidos pelos afetos, já que estamos em relação com outros seres humanos. Assim, é na luta afetiva com as potências exteriores que podemos redirecionar o nosso desejo, buscando ao menos um bom encontro ou uma mínima alegria, pois estes são ferramentas capazes de colaborar para a construção da reflexividade, a qual nos permite compreendermos o outro e suas diferenças, bem como desenvolvermos a tolerância.

Já na seção 3.2, discorreremos amplamente sobre a tolerância e suas interfaces, partindo inicialmente dos variados sentidos que o termo possui, destacando sua acepção de obrigatoriedade ou norma, a qual envolve a ideia de “aturar” ou “suportar” com sofrimento o outro nas suas diferenças e particularidades que não concordamos, para posteriormente apresentá-la como ação resultante de um exercício reflexivo. Compreenderemos a questão do limite da tolerância, assim como alguns indicadores que podem ser estabelecidos para a sua demarcação, ou seja, que podem servir para que algo seja considerado tolerável ou não no corpo político, cujos seres humanos estão divididos por diferenças culturais, ideológicas, políticas, religiosas, sociais, entre outras. Por fim, buscaremos entender que a complexidade da tolerância envolve tanto o seu significado como a sua suportabilidade, por isso a relevância de pensarmos uma tolerância não como causa, como obrigação que contém a ideia de “suportar” ou “aguentar” com sofrimento, mas como efeito da ação reflexiva da mente, ou seja, como uma atividade no sentido spinozano do termo.

Seguimos para a seção 3.3, na qual apresentaremos a ética da liberdade, ou ainda, o exercício da reflexividade. Nesta parte da nossa pesquisa, compreenderemos a proximidade que há entre ética, liberdade e reflexividade, ou seja, que o processo para tornar-se livre é também um trabalho de autoconhecimento e identifica-se com o próprio desenvolvimento da reflexividade, o que significa dizer que o tornar-se livre equivale ao tornar-se ativo ou racional. É propriamente nesse desenvolvimento da reflexividade ou nesse processo de construção intelectual que a ética origina-se, ou seja, em uma rede afetiva que se tece nas relações, de modo que todos cresçam mutuamente, ampliem o campo de concordância e reforcem a alegria uns dos outros. O que queremos dizer é que o sentido ético que

mencionamos aqui se assenta em encontrar os meios para o melhor modo de viver, conviver ou lidar com algo e com alguém, por isso que a presença do outro, a alteridade, é tão necessária, não há ética sem relação. Assim, a convivência, o encontro ou a relação são fundamentais para que a ética surja, a qual envolve necessariamente a compreensão, o reconhecimento e o acolhimento do outro.

Além disso, compreenderemos que é possível construirmos relações éticas uns com os outros ao agirmos e pensarmos reflexivamente, por isso que a tolerância como efeito do exercício da reflexividade encontra nesse contexto o seu espaço, pois pensar a realização das relações de tolerância no corpo político é, antes de tudo, educarmos os seres humanos para serem éticos e, dessa forma, encontrarmos a melhor maneira de conviver e lidar com os outros e suas respectivas diferenças. A partir disso, chegamos à última parte da nossa pesquisa, na seção 3.4, na qual discorreremos sobre a tolerância como efeito do exercício reflexivo, ou seja, a reflexividade como prática. Observaremos que essa tolerância reflexiva consiste necessariamente em uma estrutura que envolve a compreensão, o reconhecimento e o acolhimento. Em outras palavras, é pensarmos que diante das objeções ou das discordâncias de gostos, ideias e práticas presentes no corpo político e para as quais a tolerância é requisitada é possível termos um ato de aproximação ou relação com o outro na medida em que não consideramos as diferenças como obstáculos, mas como um convite ao diálogo e ao entendimento.

Propriamente, notaremos que a tolerância desprovida da conotação de sofrimento (tristeza), a qual é comumente conferida, tem o sentido de elevar, erguer ou levantar, que observados por meio da filosofia spinozana são compatíveis com os termos aumentar e fortalecer, que são comuns à teoria dos afetos de Spinoza e próprios ao afeto alegria. Ao inserirmos essa tolerância nas relações inter-humanas, o que estaríamos elevando ou levantando? As próprias relações; fortalecê-las, aumenta-las, expandi-las, em outros termos, torna-las relações fortes ou potentes. A possibilidade de fortalecimento de tais relações encontra-se quando experimentamos nosso ato de compreender como um afeto alegre, uma alegria ativa; a compreensão, o conhecimento ou o entendimento como o mais potente dos afetos. Se a tolerância ou o agir tolerante constitui-se em um ato em que nos relacionamos com aquele, cuja discordância é presente, de modo apropriado, é, dessa forma, propriamente um ato ético e que, portanto, envolve a reflexão. Logo, em uma perspectiva spinozana, a tolerância é concebida como uma atividade ou uma ação, como um ato efeito de uma causa adequada.

Dessa forma, observaremos que compreender as coisas, as pessoas e as situações nos são favoráveis, pois aumenta a nossa capacidade de afetar e ser afetado pelo mundo, ou ainda, que compreender o funcionamento de algo e de suas causas é bom, pois nos permite termos uma nova relação com ele, ou melhor, estabelecermos uma outra forma de nos relacionar. Em outras palavras, é construirmos uma relação ética com o outro. Isso significa que a tolerância requer a compreensão e pode, dessa forma, constituir-se como um ato ético, pois ainda que possamos compreender sem necessariamente concordar com o outro, podemos mesmo assim encontrar uma melhor maneira de conviver e lidar com ele, de modo que isso proporcione uma convivência respeitosa. Portanto, a tolerância como efeito do exercício reflexivo significa compreender o outro, o qual se torna uma alteridade que é reconhecida em sua particularidade.

Aliás, a compreensão desempenha um papel fundamental no processo de reconhecimento do outro, pois ela possibilita que ele se torne alteridade, ou ainda, que possamos reconhecê-lo como tal. Nesse sentido, trata-se de uma mudança na maneira como enxergamos o outro, não mais como “estranho” ou como “inimigo”, mas como um outro, cuja diferença é reconhecida. Ou seja, é termos o discernimento da contribuição do outro, a qual se torna mais profícua quanto maior a diferença ele tem conosco. Essa compreensão e reconhecimento do outro pode possibilitar o seu acolhimento, ou seja, o ato de receber o outro com sua realidade, sua instância, na qual incluem seus gostos, ideias, modos de viver, práticas e visões de mundo, isto é, é compreender e receber as convicções e preferências alheias despido de preconceitos discriminativos e opressões. O que implica dizer em possibilitar a realização das relações de tolerância.

1. O CORPO POLÍTICO E A GEOMETRIA DAS RELAÇÕES AFETIVAS

O corpo que diz “eu” na verdade diz “nós”.

Tiqqun

O corpo político, enquanto um espaço pluralizado e constituído por uma variedade de diferenças culturais, ideológicas, políticas e sociais, evidencia-se como um ambiente, cuja concordância entre seus membros constitutivos torna-se um enorme desafio. O surgimento de conflitos internos, circunstâncias constantemente evidentes, contribui para a falta de comunicabilidade entre os indivíduos, para a intolerância entre eles e para a geração de divisões e partidarismos, cujas pessoas valorizam seu próprio grupo e desprezam os demais. Contudo, o pluralismo presente no corpo político e as diferenças entre os indivíduos, sejam elas de quaisquer naturezas, não se apresentam necessariamente como obstáculos para a concordância entre eles; aliás, tampouco poderia, visto que essas diferenças e esses pluralismos fazem parte da dinâmica do corpo político, de modo que os conflitos não podem ser anulados ou erradicados, mas apenas minimizados, pois são resultados das relações intersubjetivas dos membros sociais.

As relações entre os indivíduos, isto é, a intersubjetividade presente no corpo político é também uma relação afetiva, cuja elucidação é demonstrada pelo pensador Benedictus de Spinoza no seu sistema filosófico. Segundo a visão spinozana acerca da afetividade, na vida corporal, a afecção remete a um estado do corpo afetado e implica a presença do corpo afetante, ao passo que o afeto refere-se à transição de um estado a outro, tendo em conta a variação correlativa dos corpos afetantes⁵, ou seja, o afeto é sempre uma passagem ou a variação da intensidade da nossa potência de existir e agir – o aumento ou a diminuição, o favorecimento ou a coibição da nossa potência de existir e agir. Segundo Spinoza, a mente é ideia do corpo e ideia dessa ideia, isto é, ideia de si mesma, logo, consciência de si. Assim, a mente forma uma ideia de tudo aquilo que afeta o seu corpo, ou seja, de tudo aquilo que aumenta ou diminui a potência do seu próprio corpo, experienciando psicologicamente os afetos, ou aquilo que aumenta ou diminui, favorece ou prejudica sua potência de pensar. Portanto, a relação entre a mente e o corpo e ambos com o mundo é uma relação afetiva, pois somos relação com tudo o que nos rodeia, e isto que nos circunda também são causas ou forças que atuam sobre nós.

⁵ DELEUZE, Gilles. *Espinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 56.

Ao conceber a mente como ideia do corpo, Spinoza permite-nos pensar a união do corpo e da mente como uma unidade, ou ainda, a pensá-la “com o modelo da relação entre uma ideia e seu objeto”⁶. Evidentemente que a natureza dessa união não é tão óbvia, e para demonstrá-la Spinoza recorre ao exemplo geométrico do círculo: “*Um círculo existente na natureza e a ideia desse círculo existente, a qual existe também em Deus, são uma só e mesma coisa, explicada por atributos diferentes*” (EIIP7S). Isso significa que o círculo e a ideia do círculo não compreendem dois seres distintos; ao contrário, ambos remetem a uma só e mesma coisa concebida ora como modo do atributo extensão (círculo), ora como modo do atributo pensamento (ideia do círculo). O exemplo acima se estende para todos os corpos da natureza e suas ideias, inclusive aos seres humanos, os quais são constituídos por um corpo, sob o atributo Extensão, e por uma mente, sob o atributo Pensamento. “*A ideia do corpo e o corpo, isto é, a mente e o corpo, são um único e mesmo indivíduo, concebido ora sob o atributo pensamento, ora sob o atributo extensão*” (EIIP21S). No entanto, embora expressem uma só e mesma coisa, o corpo e a mente não são idênticos, ou seja, “essas duas expressões não são estritamente redutíveis uma à outra. Uma ideia exprime as propriedades de seu objeto sem ter, porém, as mesmas propriedades que ele”⁷.

A discussão acerca da união mente e corpo na filosofia spinozana gerou alguns debates, entre eles, a questão do paralelismo, expressão cujo autor é Leibniz, mas que frequentemente refere-se à Spinoza, sendo “introduzida” no seu sistema filosófico, no qual ela não integra. Segundo a professora Chantal Jaquet, em seu livro *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*, há uma assimilação ao termo igualdade a uma forma de paralelismo “entre a cadeia das ideias e a cadeia das coisas e a conceber a união psicofísica e a correlação entre os estados físicos e os estados mentais com base nesse esquema”⁸. Em outras palavras, o paralelismo exprime a ideia de uma correspondência entre os modos dos atributos que exclui toda interação e toda causalidade recíproca. A assimilação da identidade entre a ordem das ideias e a ordem das coisas, entre a mente e o corpo, a um sistema de paralelas conduz a pensar a realidade como o modelo de uma série de linhas similares e concordantes que, por definição, não se recortam⁹.

⁶ JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 22.

⁷ JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 24.

⁸ JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 24.

⁹ JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 25.

No entanto, se a ideia do paralelismo pode ser elucidativa por permitir o entendimento de uma correspondência entre o corpo e a mente sem interação e nem causalidade recíproca, ela não é, de fato, eficiente para demonstrar a união psicofísica na filosofia spinozana, visto que ela não deixa claro, ou ainda, oculta tanto a unidade quanto a diferença e até mesmo a divergência entre os modos de expressão do Pensamento e da Extensão. Dessa forma, de acordo com Chantal Jaquet, é necessário afastar o paralelismo e trazer à luz um outro termo que, por meio de uma leitura mais atenta da filosofia spinozana, é possível enxergar: o de igualdade. Assim, essa correlação entre ideia e objeto, ou ainda, mente e corpo é conduzida inteiramente pelo princípio da igualdade e, dessa maneira, deve ser considerada por meio desse termo.

É a palavra exata que Espinosa emprega para exprimir o fato de que a potência de pensar de Deus é simultânea a sua potência de agir. A identidade da ordem causal em todos os atributos e em todos os modos que deles dependem é explicitamente apresentada assim no corolário da preposição 7 da *Ética* II. Após ter estabelecido que a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a da conexão das coisas, Espinosa deduz que a “potência de pensar de Deus é igual (*aequalis*) à sua potência de agir”. A presença do adjetivo “*aequalis*” não é um acaso, pois o autor utiliza a mesma palavra quando compara a potência de pensar da mente e a potência de agir do corpo. “Mas o esforço ou potência da Mente ao pensar é igual e por natureza simultâneo (*aequalis et simul natura*) ao esforço ou potência do Corpo ao agir” (EIIIP28D). Quando Espinosa quer explicar que a ordem das ideias das afecções na mente é simultânea à das afecções do corpo e constitui uma só e mesma coisa, ele recorre seja ao adjetivo “*aequalis*”, seja ao advérbio “*simul*”, seja a ambos ao mesmo tempo¹⁰.

Se, por um lado, a discussão sobre a união mente e corpo na filosofia de Spinoza deve ser posta em termos de igualdade e não de paralelismo; por outro, isso ainda não está resolvido. Compreender a referência à igualdade na afirmativa spinozana de que a potência da mente de pensar é igual a potência do corpo de agir é, de fato, decisiva, pois esclarece que a igualdade não pode confundir-se com a uniformidade, mas que “ela pode, ao contrário, nascer da diversidade e ser consolidada por ela”¹¹. Na verdade, a igualdade manifesta-se aqui como uma igualdade de aptidões a exprimir toda a diversidade contida na natureza de cada um. Em outras palavras, as aptidões do corpo e da mente, ou ainda, a potência ou o esforço de ambos é igual, mas isso não significa que eles sejam idênticos. Além disso, a *Ética* III traz uma

¹⁰ JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 31.

¹¹ JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 37. “Ele afirma, com efeito, no capítulo 27 da *Ética* IV, que o corpo precisa de uma alimentação variada e de exercícios diversos para ser igualmente apto a realizar tudo o que segue de sua natureza. Ele não deve se isolar na repetição do mesmo, do contrário o desenvolvimento de suas aptidões será desigual, conduzirá a uma hipertrofia de algumas de suas partes em detrimento do todo e será acompanhado da atrofia da mente diante de ideias fixas ou afetos tenazes”.

abordagem mista (corpo e mente), a qual implica a “união em ato do corpo e da mente através das suas modificações que os tocam conjuntamente, analisando correlativamente a realidade corporal e a realidade mental do homem sem que nenhuma preceda nem proceda da outra”¹². São os afetos que exprimem essa união corpo e mente, ou ainda, a unidade da potência de agir, já que eles acarretam uma relação tanto ao corpo quanto à mente. Em outras palavras, o afeto abrange uma realidade física, certas afecções do corpo, e uma realidade mental, as ideias dessas afecções. Logo, ele as tem em conjunto e as engloba ao mesmo tempo, ou seja, o afeto exprime a simultaneidade, a contemporaneidade do que se passa na mente e no corpo¹³.

Com efeito, não há primeiro uma afecção do corpo de que a mente em seguida tomaria conhecimento ao formar uma ideia. Não mais do que a mente não produz afecções físicas, o corpo não é causa das ideias. Toda ideia de interação ou causalidade recíproca é afastada imediatamente. [...] Se o corpo e a mente são uma só e mesma coisa concebida ora sob o atributo da extensão, ora sob o atributo pensamento, existe necessariamente uma correlação entre os dois modos de expressão. Isso implica que, quando Espinosa emprega o futuro para descrever o que se passa na mente (EIIP17 e EIIP18), esse futuro não implica a posteridade de uma ideia a vir após uma afecção do corpo, mas uma correspondência. É um indicativo do que se deve encontrar como equivalente na alma¹⁴.

Posto isso, discorrer sobre o corpo político e a geometria das suas relações afetivas remete a pensarmos sobre como essas relações se desenvolvem, ou melhor, como elas surgem, e Spinoza nos oferece uma compreensão instigante a respeito. Primeiramente, antes de expor sua visão acerca dos afetos, Spinoza apresenta dois registros importantes em duas obras, *Ética* e *Tratado Político*, respectivamente, onde ele examina a forma como a metafísica, o senso comum e a teologia concordam com a condenação dos afetos e a posição da natureza humana ser essencialmente viciosa. Contrário a toda e qualquer hostilidade aos afetos, Spinoza busca compreendê-los e explicá-los, desvelando-os de toda culpa, vício e superstição, e considerando-os *exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos* (EIIIPraef).

Quase todos que escreveram sobre os afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um império num império. Pois creem que o homem mais perturba do que segue a ordem da natureza, que possui potência absoluta sobre suas ações, e que não é determinado por nenhum outro que ele próprio. Ademais, atribuem a causa da

¹² JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 39.

¹³ JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 39.

¹⁴ JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 39-40.

impotência e inconstância humanas não à potência comum da natureza, mas a não sei que vício da natureza humana, a qual, por isso, lamentam, ridicularizam, desprezam ou, o que no mais das vezes acontece, amaldiçoam; e aquele que sabe mais arguta ou eloquentemente recriminar a impotência da mente humana é tido como divino. Não faltaram, contudo, homens eminentíssimos (cujo labor e indústria confessamos dever muito) que escrevessem muitas coisas brilhantes acerca da reta maneira de viver, e que dessem aos mortais conselhos cheios de prudência; mas ninguém que eu saiba determinou a natureza e as forças dos afetos e o que, de sua parte, pode a mente para moderá-los (EIII Praef).

Os filósofos concebem os afetos que em nós travam combate como vícios em que os homens caem por culpa própria; por isso habituaram-se a rir deles, lamentá-los, maltratá-los e (quando querem parecer mais santos) detestá-los. Acreditam, assim, fazer coisa divina e alcançar o cume da sabedoria, ao louvar de muitas maneiras uma natureza humana que não existe em lugar nenhum e atacar com seus discursos aquela que deveras existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como queriam que fossem. Onde aconteceu que quase todos, em vez de ética, escreveram sátira, e nunca conceberam uma política que pudesse ser posta em uso, mas uma que se pode ter por quimera. [...]. Tomei todo o cuidado para não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las. Considerarei os afetos humanos, como o amor, o ódio, a cólera, a inveja, a soberba, a piedade e tantos outros, não como vícios, mas como propriedades da natureza humana (TP1/1).

Tratar os afetos na *Ética* III como uma questão de linhas e de superfícies define a forma como Spinoza expõe o assunto, em outras palavras, o filósofo holandês emprega o *more geometrico*, pois os tratará racionalmente. A aplicação da ordem geométrica proposta por Spinoza implica em uma explicação matematicamente demonstrada, ou seja, um conhecimento demonstrado *a priori*, isto é, da causa para o efeito, a primeira entendida como causa eficiente interna produtora necessária do segundo, responsável pela essência ou natureza do efeito e por todas as suas propriedades; por conseguinte, um saber em que o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve¹⁵. O emprego da ordem geométrica indica que o conhecimento verdadeiro é causal, como também expõe que a ação do intelecto realiza-se no interior do verdadeiro. “*O conhecimento de primeiro gênero é a única causa de falsidade, enquanto o conhecimento de segundo gênero e o de terceiro é necessariamente verdadeiro*” (EII P41). Em outras palavras, a proposta spinozana é explicar e demonstrar racionalmente os afetos, que durante muito tempo foram considerados como irracionais ou desvios e vícios humanos, apresentá-los como inteligíveis e que possuem uma causa que pode ser adequadamente conhecida. Desse modo, a inteligibilidade dos afetos através da ordem geométrica possibilita falar de uma “ciência dos afetos”.

¹⁵ CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 618.

1.1 A FÍSICA DOS CORPOS: A CONSTITUIÇÃO DOS INDIVÍDUOS (CORPOS COMPOSTOS)

A filosofia de Spinoza soa de modo incomum dentro da tradição filosófica ocidental, seja porque propõe uma reflexão sobre o corpo, uma análise dos afetos e uma ética do agir que considera o corpo como parte importante do seu desenvolvimento, seja porque transita na contramão de grandes nomes da filosofia clássica, a exemplo de Platão e Aristóteles, e da filosofia moderna, como Descartes. Platão faz uma severa crítica ao corpo e a tudo que diz respeito aos sentidos ou sensações corporais, como dores, desejos e prazeres. Utiliza o termo *sensações corporais* para referir-se ao corpo, enquanto obstáculo para apreensão da verdade, pois é algo inseguro e que transmite uma realidade aparente das coisas. O corpo seria uma espécie de cárcere da alma e, portanto, um empecilho para ela alcançar o conhecimento verdadeiro, de modo que, enquanto a alma obtiver o conhecimento através dos sentidos, ele será sempre um saber falso, uma ilusão. Já Aristóteles oferece um certo destaque ao corpo e aos sentidos, cujo primeiro adquire um caráter de instrumento da alma, enquanto o segundo são as instâncias mais próximas da realidade e das substâncias sensíveis particulares, às quais esse conhecimento se refere. Portanto, o corpo é um instrumento da alma, pois sem esta ele seria apenas matéria indeterminada, já que ela é responsável por determinar o corpo, fazendo-o ser reconhecido como tal. Além disso, o corpo e os sentidos assumem um papel fundamental, pois agora são tratados como elementos cognitivos indispensáveis.

Um dos aspectos marcantes da filosofia moderna é a valorização da razão. Os estudos filosóficos a partir do século XVII, com raríssima exceção de Spinoza, concentraram-se em descrever a constituição do sujeito separando a razão do instinto, a alma do corpo, o espírito da matéria, a moral da vida. Descartes surge dentro desse contexto com a sua proposta de corpo-robô, ou seja, segundo ele, o corpo funciona mecanicamente, sendo definido como uma substância extensa, compreendida do ponto de vista fisiológico e anatômico, isto é, o corpo cartesiano é descrito como um autômato, ou melhor, como uma máquina complexa e fisicamente explicável, segundo o modelo da mecânica clássica¹⁶. Tal afirmativa resultou em dois desdobramentos: primeiro, o corpo humano funciona a partir de leis mecânicas, como os animais, as plantas e a natureza, isto é, seus movimentos são cíclicos e repetitivos como os ponteiros de um relógio. Portanto, os corpos não conseguem atuar de modo criativo, não possuem liberdade e sua vida é impulso que recebem do exterior, de modo que extinto esse

¹⁶ Segundo Descartes, o corpo é descrito consoante ao princípio de inércia e às leis do movimento, pensadas pelo filósofo como ação por choque ou por contato direto.

impulso o corpo morre. A segunda consequência é que, para Descartes, o que torna o ser humano verdadeiramente humano é a sua parte espiritual, outra substância composta por propriedades totalmente contrárias às do corpo. Assim, a razão, a alma ou o espírito são imateriais, logo, inextensos, e esta é a condição de sua liberdade¹⁷. Sendo assim, apesar de apresentar a constituição do corpo e o seu funcionamento, Descartes ainda atribui maior importância à alma, parte imaterial do ser humano, limitando-se a descrever o corpo apenas como um modelo mecânico, porém não sendo capaz de determinar o que ele (corpo) pode.

Inserido nesse contexto, pergunta-se o que Spinoza tem a nos dizer acerca do corpo? Evidenciando os limites que os estudos sobre o corpo apresentaram na sua época, os quais o definiram e descreveram, mas não foram capazes de apontar o que ele pode, Spinoza põe em questão a ideia de corpo-robô com a seguinte afirmativa: o fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer (EIIP2S). Em outras palavras, Spinoza não estava interessado em saber o que é o corpo, ao contrário, seu intuito era descobrir qual a sua potência, o que ele pode. Muito foi falado sobre as propriedades do corpo, a sua constituição, a sua forma, o seu deslocamento, mas pouco ou quase nada foi apresentado acerca da sua potencialidade. O corpo também é vida, potência. O que ele é capaz?

O traço marcante da filosofia spinozana é o gosto pela vida, ou seja, uma filosofia da ação que busca incansavelmente por aquilo que nos alegra, ou nas palavras de Spinoza, por aquilo que aumenta ou fortalece a nossa potência. Assim, o corpo e a mente são tratados na perspectiva da ação, e o ser humano como parte integrante da Natureza, com a particularidade de não apenas fazer parte, mas atuar ativamente no todo universal. O que significa que o ser humano não é um “agente perturbador” da ordem natural ou, como Spinoza afirma no prefácio da *Ética III, um império num império*, mas algo que faz parte da Substância e atua nela. Portanto, se seguirmos um percurso baseado no conhecimento causal, ou seja, da causa para o efeito, compreendendo a primeira como causa eficiente interna produtora necessária do segundo¹⁸, perceberemos que é fundamental o entendimento da Substância ou Natureza¹⁹ como ponto de partida para a assimilação da potência do corpo.

¹⁷ LARRAURI, Maite. Spinoza e as Mulheres. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. *Kalagatos – Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE*. v. 3, n. 6, verão. Fortaleza: EdUECE, 2006, p. 227-228.

¹⁸ CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 202.

Nas primeiras definições da *Ética* I, encontramos a definição de Substância, algo cognoscível em si, compreendida como uma unidade complexa e constituída por infinitos atributos infinitos em seu gênero, ou seja, é uma expressão imanente da potência que ao se autoproduzir produz simultaneamente todas as coisas. A autonomia ontológica da Substância é o que possibilita a sua prioridade lógica e ontológica sobre todas as coisas e, portanto, sendo sempre algo que é atribuído, mas nunca um atributo. Em outras palavras, a Substância é um ser que é suporte de atribuições e possui existência, não sendo um simples sustentáculo incognoscível em si mesma. “*Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa da qual deva ser formado*” (EIDef3).

Embora Descartes tenha exercido influência sobre o pensamento spinozano, Spinoza distancia-se do cartesianismo em vários aspectos, sendo um deles na ontologia. Diferente de Descartes com a sua noção de dualismo substancial, com o qual criou um enorme paradoxo ao afirmar a união de duas substâncias com essências e funções distintas e incomunicáveis, a *res cogitans* e a *res extensa*, Spinoza expressa que a Substância é única, isto é, “*além de Deus não pode existir nem ser concebida nenhuma substância*” (EIP14). Portanto, o Pensamento e a Extensão, na perspectiva spinozana, assumem o caráter de atributos de uma mesma e única Substância, pois “*por atributo entende-se aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela*” (EIDef4). Embora a Substância seja composta de infinitos atributos, o ser humano tem acesso apenas a dois, o Pensamento – “*o pensamento é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa pensante*” (EIIP1) e a Extensão – “*a extensão é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa extensa*” (EIIP2). Portanto, na filosofia spinozana, as substâncias cartesianas *res cogitans* e *res extensa* assumem o papel de atributo, visto que para Spinoza a existência de mais de uma substância é inadmissível, de acordo com o axioma 1 da *Ética* I: *tudo o que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa*. Logo, a Substância ou Deus existe em si mesmo, e tudo aquilo que existe em outra coisa, ou seja, em Deus, são os modos (EIDef5), pois não podem existir e nem ser concebidos sem ele.

É da potência ou da atividade dos atributos Pensamento e Extensão a produção das ideias e dos corpos, respectivamente, pois a manifestação de todo e qualquer atributo produz diversas parcelas distintas de realidade e diferentes modos ou modificações que exprimem o

¹⁹ Faremos o uso indistinto dos termos Substância, Natureza e Deus por compreendermos que Spinoza não faz diferenciação entre os seus significados, como observamos na proposição 11 da *Ética* I: “Deus, ou seja, a substância que consiste em infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente” e no prefácio da *Ética* IV: “[...] aquele Ente eterno e infinito que chamamos Deus ou Natureza, pela mesma necessidade por que existe, age”.

mesmo Ser, ou seja, a Substância. A unidade e a relação desses modos produzidos pelos atributos são particularidades internas a Substância que a tornam uma, porém simultaneamente múltipla em seu interior. Assim, o efeito produzido por um atributo em uma parte da realidade é produzido em outra por outro atributo, contudo, expresso distintamente. Desse modo, constatamos que, ao contrário do cartesianismo, o ser humano não é um composto substancial, mas um efeito imanente da atividade dos atributos da Substância. Em outras palavras, um modo finito singular que apresenta a mesma natureza da sua causa imanente: mente, pelo atributo Pensamento, e corpo, pelo atributo Extensão.

Na perspectiva spinozana, o ser humano é um modo finito da Substância, isto é, uma modificação desta, na qual participa ativamente, expressando-a de maneira peculiar. O corpo humano e os demais corpos existentes são modos da Substância e somente existem e são determinados nela e por ela, visto que além da Substância e dos seus modos nada existe. “[...] *Pois além da substância e dos modos nada existe, e os modos nada mais são do que as afecções dos atributos de Deus*” (EIP28D). Entretanto, como Spinoza define o corpo? Segundo o filósofo holandês, o corpo é um modo do atributo Extensão, um complexo constituído por uma infinidade de corpúsculos moles, duros e fluidos que se relacionam entre si através da harmonia e do equilíbrio de suas relações de movimento e repouso, ou uma coisa singular que se distingue entre si pelo movimento e pelo repouso²⁰.

Seja de cunho proposital ou identificando a necessidade de tratar a mente e o corpo sem a sobreposição da primeira sobre o segundo, Spinoza traz à tona todo um debate acerca do corpo que durante séculos foi recalcado na história da filosofia ocidental. Retornar ao corpo e repensar nossa relação com ele foi o “grito de rebeldia” spinozano em um contexto filosófico moderno que ainda trazia as heranças da hegemonia da mente sobre o corpo. Spinoza dedica a *Ética* II a natureza e origem da mente humana, cuja investigação é desenvolvida gradativamente até a importante conclusão da proposição 13, que apresenta um caráter revolucionário ao definir e demonstrar que a mente é ideia do corpo. “*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*” (EIIP13). Certamente, a relevância de explicar e demonstrar tal proposição exige necessariamente que algumas premissas acerca do corpo sejam expressas, e são nessas afirmativas que consistem a pesquisa sobre a física dos corpos. Repensar o corpo na perspectiva spinozana vai além de defini-lo apenas pela sua estrutura, a

²⁰ SPINOZA, Benedictus de. *Ética* II. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 79. “Por corpo entendo o modo que exprime, de maneira certa e determinada, a essência de Deus enquanto considerada como coisa extensa” (EIIDef1).

qual conseqüentemente passa pela sua constituição física, mas é pensar sobre o que está em seu poder, ou seja, o que ele pode. Assim, discutir o corpo no contexto filosófico spinozano é refleti-lo de forma dupla, observando a sua estrutura e, dada esta, o que está em seu poder, visto que o corpo não é passivo, não é um instrumento da alma e muito menos um objeto a ser negligenciado.

Em vista disso, embora a *Ética* II discorra sobre a natureza e origem da mente, colocá-la como ideia do corpo requer uma exposição, ainda que breve, sobre o corpo. E o entendimento de Spinoza na proposição 13, cuja afirmação é que o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, leva-o a apresentar uma pequena física dos corpos. “*Pensei, por isso, que valeria a pena explicar e demonstrar cuidadosamente essas coisas e, para isso, é necessário estabelecer algumas premissas sobre a natureza dos corpos*” (EIIP13S). As premissas que envolvem a pequena física dos corpos na proposição 13 dividem-se em três seções: a) teoria dos corpos simples (axiomas 1 e 2; lemas 1, 2 e 3 e corolário; axiomas 1 e 2); b) teoria dos corpos compostos ou indivíduos (definição; axioma 3; lemas 4, 5, 6, 7 e escólio); c) teoria do corpo humano (postulados).

A teoria dos corpos simples compreende os primeiros axiomas e lemas da pequena física, distinguindo-se em duas partes. A primeira estabelece em que os corpos distinguem-se e em que eles convêm. Todos estão em movimento ou em repouso, podendo ora moverem-se lentamente e ora velozmente; assim, diferenciam-se pelo movimento e repouso e pela lentidão e rapidez. Contudo, Spinoza apresenta uma sutil, porém, relevante observação acerca da distinção entre os corpos simples, os quais não se distinguem pela Substância, pois na natureza das coisas não podem existir duas ou mais substâncias de mesma natureza ou de mesmo atributo, segundo a proposição 5 da *Ética* I, e porque toda substância é necessariamente infinita, de acordo com a proposição 8 da *Ética* I, logo, é única, pois se fosse finita, seria limitada por outra coisa de mesma natureza, existindo assim duas substâncias, o que é um paradoxo. A segunda parte da teoria dos corpos simples refere-se aos princípios que regulam os seus movimentos, ou seja, a determinação do movimento a partir da causalidade de um corpo para o outro (lema 3 – um corpo em movimento ou em repouso é determinado ao movimento ou ao repouso por outro corpo, e este, por sua vez, também foi determinado por outro e este por outro, e assim sucessivamente até o infinito), a inércia (corolário – um corpo em movimento ou em repouso continuará neste ou naquele estado enquanto não for determinado por outro corpo ao movimento ou ao repouso), a relatividade do efeito para a natureza do corpo que causa o movimento ou o repouso e para a natureza do corpo que sofre (axioma 1 – um só e mesmo corpo é movido de diferentes maneiras por diferentes corpos, e

diferentes corpos são movidos de distintas formas por um só e mesmo corpo) e, por fim, o reflexo (axioma 2 – um corpo em movimento que se choca com outro em repouso, porém não consegue desloca-lo, é rebatido de maneira tal que continua movendo-se). Portanto, os corpos simples são aqueles que se distinguem entre si apenas por movimento e repouso, por rapidez e lentidão.

A teoria dos corpos compostos ou indivíduos é essencial para a assimilação das relações intersubjetivas e, portanto, afetivas, no corpo político. Genericamente, essa teoria expõe a maneira como os corpos compostos ou indivíduos diferenciam-se dos outros e mantêm sua constituição através das transformações de figura, movimento e tamanho, isto é, como a sua forma ou natureza permanecem. A partir disso, observa-se o alicerce daquilo que é o intuito da *Ética*, ou seja, uma filosofia da ação ou do agir, a busca por aquilo que nos fortalece e contribui para perseverarmos na existência, o que de fato já está presente na Parte I da obra, mas que encontra sua efetivação nas Partes posteriores²¹. Em outras palavras, a teoria dos corpos compostos ou indivíduos é a base para aquilo que observamos no corpo político, isto é, as relações intersubjetivas entre os seres humanos e seus esforços para perseverar na existência ou manter sua constituição.

Assim como os corpos simples, a Substância não é o parâmetro para a distinção entre os corpos compostos, pois são materiais e, portanto, modos de um mesmo atributo, a Extensão, bem como não determina a forma ou natureza deles. Daí a união de corpos definir a forma ou natureza do corpo composto, ou seja, a forma do indivíduo consiste em uma união de corpos. Tal união é condicionada pela pressão do ambiente de maneira que os corpos de grandezas diferentes se justapõem ou movem-se com o mesmo ou diferentes graus de

²¹ A *Ética* é circular, ou seja, na Parte I, observa-se que a Substância é um enorme corpo composto constituído por vários outros corpos compostos que estão em relação entre si. Porém, isso só é mais compreendido quando as Partes posteriores da obra são apresentadas, ou seja, a *Ética* é uma construção que parte da Substância, na Parte I, e retorna para ela mesma, na Parte V, com o amor intelectual de Deus. FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *Razão e Paixão: o percurso de um curso*. Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2002, p. 110-111. “A circularidade da *Ética* manifesta-se não só no cruzamento dos temas que se direcionam (todos eles) para a problemática da salvação/liberdade, mas também no fato do Livro I precisar do último para ser plenamente entendido. Há nesta obra uma estrutura aparentemente linear em que cada Livro se ocupa de uma grande temática. [...] A linearidade no desenrolar da *Ética* é apenas aparente, pois é a partir do Livro final que ficamos aptos a perceber o início da obra. No Livro I começa-se com Deus/Substância e procura-se através da dedução dos atributos e modos estabelecer pontes entre o infinito e o finito. No Livro V parte-se do homem e tenta-se traçar o caminho que o leva a Deus. É no final desse trajeto que o homem percebe que pensa “em Deus” e que, numa determinada perspectiva, pode pensar “como Deus”. Assim, as proposições iniciais do Livro I perdem toda a arbitrariedade, pois representam teses que se alcançam quando se torna possível uma identificação com o entendimento divino. Colocadas como ponto de partida, elas na verdade são ponto de chegada e só poderão ser totalmente compreendidas depois de feito o trajeto proposto na *Ética*. Partindo do conhecimento das coisas em Deus, supõem uma longa conquista, gnosiológica e ética – a conquista que leva à compreensão das primeiras definições como definições reais e não nominais. O Livro I só se completa com a leitura do V e este novamente para o I. O círculo fecha-se”.

velocidade, de modo que comunicam seus movimentos uns com os outros de acordo com uma determinada relação. É por isso que todos esses corpos compõem juntos um mesmo corpo. Analogamente, essa união de corpos é também presente na essência do ser humano e na essência do corpo composto, em outras palavras, ambos são indivíduos e, portanto, possuem uma constituição semelhante que exclui a substancialidade como diferenciação e definem-se como união de corpos. Contudo, há uma pequena diferença, nos corpos compostos nos referimos aos modos de um mesmo atributo, enquanto no ser humano a modos (mente e corpo) de atributos diferentes (Pensamento e Extensão).

Por ora, limitando-nos apenas a constituição dos corpos compostos, a definição do axioma 2 da proposição 13 da *Ética* II apresenta a noção geral desse tipo de corpo, que se caracteriza pela união de corpos e, portanto, um indivíduo. Em outras palavras, o corpo composto ou indivíduo são todos aqueles corpos que se constituem pela união de outros corpos, os quais comunicam seus movimentos em uma determinada proporção; ou ainda, constitui-se um indivíduo quando alguns corpos são determinados ao movimento ou ao repouso pela ação de outros corpos, que assim também foram determinados, aplicando-se uns aos outros e comunicando seus movimentos uns com os outros. A partir dessa definição, observamos como o conceito de indivíduo está interligado ao conceito de singularidade ou coisa singular, que nas palavras de Spinoza referem-se aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada, ou ainda, quando vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito (EIIDef7). Posto isso, o que inicialmente pode sugerir que o indivíduo seja apenas uma reunião de outros corpos em uma perspectiva quantitativa, ou seja, uma mera composição numérica formando um todo, aqui ele aparece como união de corpos, em virtude da comunicabilidade ou relações entre eles para a obtenção de um mesmo efeito, isto é, todos enquanto causa comum de um único efeito. Essa causalidade comum é o que define a singularidade do indivíduo²², ou melhor, todas as suas partes constituintes agindo como causa comum de um único efeito. Assim, o indivíduo singular, enquanto união de partes

²² ITOKAZU, Ericka Marie. *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 2008, p. 88-89. “Se o corpo é agente é porque é coisa singular. Mas não é singular porque é uma individualidade, ou melhor, ser corpo singular não é ser apenas uma relação de proporção de movimento e repouso (*certa quadam ratione*), mas antes e, sobretudo, ser um indivíduo muitíssimo complexo de muitíssimas relações internas e externas com outros indivíduos compostos, e que ao *manter múltiplas relações* com estes numa dinâmica intensa *mantém-se* naquela mesma *certa quadam ratione* [...]. Manter a mesma relação de movimento e repouso implica ser processo constante nesse emaranhado de relações que o corpo é e no qual ele se refaz constantemente, mantendo a sua própria singular proporção de movimento e repouso. Ser coisa singular é ser um *processo de singularização constante*”.

constituintes que em conjunto são causa única para a realização de uma mesma ação, é uma potência de agir (*potentia agendi*).

Agir em comum ou agir como causa única para a realização de uma mesma ação torna os componentes partes *constituintes* do indivíduo, de maneira que individualidade significa unidade causal. Há indivíduo singular quando os constituintes operam ou agem como causa única de ações. Aquilo que seria meramente extrínseco (uma reunião de componentes) torna-se intrínseco (uma união de constituintes) quando percebido do ponto de vista da ação conjunta para a produção de um único efeito. Anuncia-se, portanto, a diferença entre mera composição e constituição pela presença do conceito de causa, isto é, da *potentia agendi*²³.

Portanto, um indivíduo é sempre composto de uma infinidade de partes extensivas que são determinadas do exterior a entrar sob uma certa relação que corresponde à sua essência ou a seu grau de potência. Essas partes (corpos simples) não são indivíduos, não há essência de cada uma, elas se definem unicamente pelo seu determinismo exterior, e são sempre numerosíssimas, mas constituem um indivíduo existente na medida em que uma infinidade delas entra nesta ou naquela relação que caracteriza esta ou aquela essência de modos; elas constituem a matéria modal infinitamente variada da existência²⁴. Em outros termos, essa potência de agir constitui-se como a própria essência do indivíduo, pois enquanto relação entre as partes constituintes, ela o põe; contudo, na medida em que essa relação é desfeita, o indivíduo é suprimido. Assim, “*constitui necessariamente a essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é posta e, tirado, a coisa é suprimida; ou aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e, vice-versa, aquilo que sem a coisa não pode nem existir nem ser concebido*” (EIIIP10S2). Logo, em virtude da ideia de singularidade complexa, os indivíduos ou corpos compostos são uma essência singular ou potência de agir, ou melhor, um grau de potência, uma capacidade de afetar e ser afetado, que na *Ética* III, Spinoza determina como *conatus*.

Os lemas 4, 5 e 6 demonstram as mudanças que os indivíduos sofrem sem alterar a sua forma ou natureza, ou seja, sua união de corpos. Embora os indivíduos passem ou sejam coagidos por modificações internas e externas, eles se esforçam para manter a causalidade comum das suas partes constituintes, isto é, conservar a sua unidade. Essa conservação do indivíduo é a primeira aproximação da definição de *conatus*, ou seja, o indivíduo corporal define-se pelo esforço de conservação em seu estado, que é o esforço de seus componentes sob a determinação exclusiva do princípio de inércia, isto é, da comunicação ininterrupta do

²³ CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 132.

²⁴ DELEUZE, Gilles. *Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 86; p. 104.

movimento²⁵. Já o lema 7, mais precisamente no escólio, apresenta o indivíduo em um panorama mais amplo, ou melhor, quando um indivíduo é constituído por outros indivíduos. Em outras palavras, são deduzidos a partir da composição dos indivíduos de primeiro grau, isto é, aqueles que são constituídos por corpos simples, os indivíduos de segundo grau, os quais por serem compostos por indivíduos de natureza diferente podem ser afetados de múltiplas maneiras, porém, conservando a sua própria natureza. Da composição dos indivíduos de segundo grau, concebe-se o indivíduo de terceiro grau, o qual também pode ser afetado de infinitas maneiras sem alterar a sua forma. Deduzindo tais composições até o infinito, concluímos que a Natureza ou Substância também é um indivíduo, o mais complexo e o mais capaz de múltiplas variações. Portanto, o corpo humano, o indivíduo coletivo singular (*multitudo*) e a Substância são, nessa perspectiva, também indivíduos²⁶.

Até aqui, concebemos um indivíduo que não é composto senão de corpos que se distinguem entre si apenas por movimento e repouso, por rapidez e lentidão, isto é, que é composto de corpos simplíssimos. Se agora concebermos um outro composto de muitos indivíduos de natureza diversa, igualmente descobriremos que pode ser afetado de muitas outras maneiras, conservando contudo a sua natureza. [...] Se, além disso, concebermos um terceiro gênero de indivíduos, compostos de indivíduos deste segundo gênero, da mesma maneira descobriremos que podem ser afetados de muitas outras maneiras, sem nenhuma mudança de sua forma. E se continuarmos assim ao infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mudança do indivíduo inteiro. (EIIIP13L7S).

Notamos que o indivíduo é uma singularidade complexa e em relação contínua com outras singularidades, ou seja, é um sistema de afecções recíprocas entre os constituintes de um corpo e os corpos externos, logo, uma unidade, cuja relação dos seus constituintes realiza uma operação intracorporal, quando as partes internas de um corpo agem umas sobre as outras; e uma operação intercorporal, quando os corpos atuam sobre os corpos externos e estes atuam sobre ele, ou melhor, quando é afetado ou movido por eles, pois necessita de muitos outros que o regeneram e o conservam na existência, podendo afetar os demais corpos de inúmeras maneiras. Neste sentido, a partir da física do indivíduo, deduzimos a constituição do corpo político, enquanto indivíduo coletivo singular ou multidão, que no *Tratado Teológico-Político* e no *Tratado Político* define o sujeito político.

Contudo, a constituição do corpo político não se integra apenas da singularidade corpórea, mas também de uma conexão de ideias (*conexio idearum*), o que remete

²⁵ CHAÚÍ, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 134.

²⁶ Embora tenhamos ressaltado apenas o corpo humano, a multidão e a Natureza, tendo em vista que são os termos que mais nos interessam para essa pesquisa, os animais, as plantas e os demais seres vivos são também considerados indivíduos.

necessariamente sobre a concepção spinozana de mente, enquanto complexidade e não como algo simples. A mente, enquanto ideia do corpo e este podendo estar disposto de várias maneiras, segundo suas disposições internas e externas, é ideia de todas as afecções ou disposições corpóreas. Em outros termos, a mente humana tem uma ideia de tudo aquilo que afeta o seu corpo, por isso Spinoza afirma na proposição 15 da *Ética II* que *a ideia que constitui o ser formal da mente não é simples, mas composta de muitas ideias*. Assim, a mente humana constitui-se também como uma potência, ou melhor, uma potência de pensar que imagina, percebe e compreende uma diversidade de coisas, porque é em si uma pluralidade. Daí o corpo político resultar da física do indivíduo e da psicologia que o envolve, pois o ser humano, enquanto união de corpos e conexão de ideias e, portanto, uma potência de agir e de pensar, estabelece relações com outros seres humanos, efetuando uma dinâmica das potências ou da intensidade delas, as quais quando aumentada, os unem, e quando diminuída, os afastam. Deste modo, Spinoza não recorre ao conceito de contrato para explicar a instituição do corpo político e do sujeito político, para o qual o *conatus* ou potência de agir e de pensar tem papel fundamental.

1.2 CONATUS: A POTÊNCIA DE EXISTIR E AGIR

O *conatus* é um conceito primordial para Spinoza, pois com ele o filósofo holandês consegue estruturar, juntamente com a noção de Deus, toda a sua *Ética*. Aliás, não apenas sua obra principal, mas todo o seu pensamento filosófico encontra na definição de *conatus* o fundamento necessário para efetuar o elo entre os importantes campos da sua filosofia, como a ontologia, a epistemologia, a psicologia e a política, os quais se interligam formando um grande sistema filosófico imanente. *Conatus* é um termo latino do vocabulário clássico comum, cujo significado varia entre esforço, impulso ou inclinação. O conceito não surge primeiramente em Spinoza, visto que é possível encontrá-lo no pensamento estoico e em outros filósofos como Descartes, Hobbes e Leibniz, por exemplo. No entanto, mesmo em autores clássicos, o termo assume um sentido filosófico preciso, o que se acentua mais em filósofos modernos como aqueles mencionados anteriormente, mas, de fato, é em Spinoza que há uma reelaboração radical das dimensões filosóficas do conceito, a ponto de podermos dizer

que o *conatus* spinoziano é um *conatus* quase sem precedentes na história do pensamento filosófico, dada a originalidade dessa reelaboração²⁷.

A tradição filosófica compreendeu de várias maneiras o *conatus*, cuja concepção, embora esteja presente em diversos pensadores, parece ter sempre o mesmo fio condutor no sentido mais originário do termo, o de autopreservação. No estoicismo, essa autoconservação é definida pelos conceitos de *oikéiotes* e *hormê*. O primeiro afirma que todos os seres vivos são dotados de um instinto de preservação que os leva a evitar aquilo que os prejudica e a buscar aquilo que os beneficia. Em outras palavras, seria “viver segundo a natureza” ou segundo a sua natureza, que nada mais é do que realizar a apropriação ou conciliação do próprio ser e daquilo que o conserva e ativa, e, em particular, dado que o ser humano não é simplesmente ser vivente, mas ser racional, o viver segundo a natureza é um viver “conciliando-se” com o próprio ser racional, conservando-se²⁸. De modo genérico, a *oikéiotes* implica a necessidade dos seres vivos de atuarem de acordo com o que podem conservá-los: tanto do ponto de vista físico (mesmo para o ser humano) quanto do ponto de vista do *logos* (apenas o ser humano). Já a *hormê* é o impulso que é comum aos seres vivos, isto é, todos esses seres são estruturados pela natureza a conservar a si mesmos e do modo que lhes são próprios. Isso significa que eles conservam a si próprios em sua constituição natural, pois a natureza não produz seres vivos estranhos ou inapropriados a si mesmos, ao contrário, produz seres adequados a si próprios. Nesse sentido, retornando a Spinoza, ainda que ele tenha elaborado uma definição peculiar de *conatus*, não é incomum a sua conexão filosófica com os conceitos de *oikéiotes* e *hormê*.

O conceito de *conatus* atravessa o pensamento medieval, integrando o debate teológico-filosófico desenvolvido por cristãos e judeus e seguindo a noção de autoconservação. O desejo de autopreservação aparece em Santo Agostinho, quando dedica um capítulo da *Cidade de Deus* a analisar “o modo como as coisas naturais desejam existir ou conservar sua existência”; seguido de São Tomás de Aquino, quando afirma que “toda coisa natural deseja sua autoconservação” e de Duns Scotus, “toda coisa natural deseja a própria existência”. A ideia de que todos os seres da natureza, incluindo os vegetais, possuem um desejo de autopreservação chega às discussões dos teólogos medievais, porém com uma sutil e relevante diferença, a qual se insere a seguinte questão: ainda que os seres vivos tenham um *conatus* interior, este implica, em qualquer circunstância, na ausência de um princípio

²⁷ ANDRADE, Fernando Dias. Desejo, alegria e tristeza: o *conatus* como potência de existir e agir. *Cadernos Espinosanos* (USP). São Paulo, v. I, p. 07- 44, 1996.

²⁸ OLIVEIRA, Luizir de. Espinosa e a tradição estoica: Breves considerações sobre a noção de vontade. *Revista Conatus: Filosofia de Spinoza*. v. 2, n. 4, p. 67-72, dezembro. Fortaleza: EdUECE, p. 69, 2008.

autodestrutivo? Essa mesma tradição teológica medieval que afirmou existir um *conatus* em todos os seres também acreditou que há algo de autodestrutivo neles, especialmente nos seres humanos em momentos de prejuízos físicos e morais que provêm das más ações tomadas por eles por sua própria vontade²⁹. Esse princípio autodestrutivo é fortemente combatido por Spinoza no período moderno; aliás, para o pensador holandês, é inconcebível pelo seu próprio conceito de *conatus*.

Entre os filósofos modernos, o termo *conatus* aparece de modo frequente, em especial na filosofia do século XVII, que a partir da física, ao apresentar o princípio de inércia, colabora com a ideia de que todos os seres da natureza possuem uma tendência natural e espontânea à autoconservação e esforçam-se para permanecer na existência³⁰. Descartes desenvolve o conceito em uma perspectiva mais moderna e mecanicista; contudo, ao considerar a existência das coisas, permanece ligado a ideia de um ente transcendente, seja na perspectiva de um Deus criador ou de um sujeito que a pensa³¹. Isto é, a origem da existência dos indivíduos e a sua continuidade dependem sempre de uma força que lhe é exterior³², ou ainda, uma força ou tendência dos corpos para moverem-se, expressando o poder de Deus que inicialmente coloca todas as coisas em movimento, mas não interfere nelas, exceto para manter as regularidades dinâmicas do comportamento mecânico dos corpos³³, daí o *conatus* ser apenas a tendência dos corpos de moverem-se quando eles colidem uns com os outros. Ainda no desenvolvimento da sua primeira lei da Natureza, Descartes apresenta uma ideia de “*conatus* de autopreservação”, que seria uma generalização do princípio de inércia, o qual já

²⁹ ANDRADE, Fernando Dias. Desejo, alegria e tristeza: o conatus como potência de existir e agir. *Cadernos Espinosanos* (USP). São Paulo, v. I, p. 07-44, 1996.

³⁰ CHAUI, Marilena. *Espinoza: uma filosofia da liberdade*. 2ª ed. São Paulo: Moderna, 2005, p. 99.

³¹ DELEUZE, Gilles. *Espinoza e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017, p.154-55. “Descartes tinha dominado a primeira metade do século XVII levando até o extremo o empreendimento de uma ciência matemática e mecanicista; o primeiro efeito desta era desvalorizar a Natureza, retirando dela toda virtualidade ou potencialidade, todo poder imanente, todo ser inerente. A metafísica cartesiana completa esse mesmo empreendimento, porque busca o ser fora da natureza, em um sujeito que a pensa e em um Deus que a cria. Na reação anticartesiana, pelo contrário, trata-se de restaurar os direitos de uma Natureza dotada de forças ou de potência. Mas trata-se também de conservar o que foi adquirido pelo mecanismo cartesiano: toda potência é atual e em ato; as potências da natureza não são mais virtualidades que apelam para entidades ocultas, almas ou espíritos que as realizam”.

³² ROUSSET, Bernard. *Entre Galilée et Newton: les apports du conatus hobbiien et du conatus spinoziste*. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/12934/12934_3.PDF. Acesso em: 22 maio 2018. “On le sait aussi, Descartes, dans sa physique géométrique des années 1630 – 1635, fait, ou tente de faire, cette mise en équation et pose ce principe de conservation, qui est celle de la quantité de mouvement, [...] s’il y a donc bien conservation, elle tient uniquement à une cause extrinsèque, qui n’est même pas un premier moteur supra-lunaire, mais l’être créateur transcendant, et en raison de la seule constance de sa volonté dans la continuité de sa décision créatrice et dans le choix des lois qu’il s’est fixées pour sa création; le principe du mouvement se trouve dans une immutabilité, qui est en dehors, au delà de lui”.

³³ DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 76. “Donde se segue que Deus, tendo posto as partes da matéria em movimento de diversas maneiras, manteve-as sempre a todas da mesma maneira e com as mesmas leis que lhes atribuiu ao criá-las e conserva incessantemente nesta matéria uma quantidade igual de movimento”.

havia sido anteriormente demonstrado por Galileu e que posteriormente foi formalizado por Isaac Newton como a primeira de suas três leis do movimento.

Como Deus não está sujeito a mudanças, agindo sempre da mesma maneira, podemos chegar ao conhecimento de certas regras a que chamo as leis da Natureza, e que são as causas segundas, particulares: dos diversos movimentos que observamos em todos os corpos [e daí a importância dessas leis]. A primeira é que cada coisa particular, enquanto simples e indivisa, se conserva o mais possível e nunca muda a não ser por causas externas. Por conseguinte, se vemos que uma parte da matéria é quadrada, ela permanecerá assim se nada vier alterar a sua figura; e se estiver em repouso, nunca se moverá por si mesma; mas, uma vez posta em andamento, também não podemos pensar que ela possa deixar de se mover com a mesma força enquanto não encontrar nada que atrase ou detenha o seu movimento. De modo que, se um corpo começou a mover-se, devemos concluir que continuará sempre em movimento [e que nunca parará por si próprio]. Mas como habitamos uma Terra cuja constituição é de tal ordem que os movimentos que acontecem à nossa volta depressa param e muitas vezes por razões que os nossos sentidos ignoram, desde o começo da nossa vida pensamos que os movimentos que assim terminavam – por razões que desconhecíamos – o faziam por si próprios. E ainda hoje a nossa inclinação é crer que o mesmo acontece com tudo o que existe no mundo, isto é, que acabam naturalmente por si próprios e que tendem ao repouso [porque aparentemente a experiência assim no-lo ensinou em muitas ocasiões]. Mas isso não passa de um falso preconceito que repugna claramente às leis da Natureza: com efeito, o repouso é contrário ao movimento; e, pela sua própria natureza, nada se torna no seu oposto ou se destrói a si próprio³⁴.

Em Hobbes, o conceito de *conatus* aparece como esforço de conservação na existência, acompanhado da noção mecanicista fundada no princípio de inércia, a qual foi acrescentada a dinâmica da pressão ambiental e do esforço infinitesimal vital (movimento involuntário) e animal (movimento voluntário)³⁵ para vencer os obstáculos externos e alcançar o estado de equilíbrio. Isso significa que o *conatus* hobbesiano reuniu os conceitos de inércia e de equilíbrio global de um corpo, pois é função do *conatus* restabelecer o mais rápido possível qualquer ruptura de equilíbrio do corpo causada pela pressão ambiental, visto que esta pressupõe a oposição externa entre os corpos e a oposição interna do próprio corpo entre

³⁴ DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 76-77.

³⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Ícone, 2008, p. 46. “Há nos animais dois tipos de movimentos que lhe são peculiares. Um deles chama-se vital; começa com a geração e continua sem interrupção durante toda a vida. Deste tipo são a circulação do sangue, o pulso, a respiração, a digestão, a nutrição, a excreção etc. para estes movimentos não é necessária a ajuda da imaginação. O outro tipo é o dos movimentos animais também chamados de movimentos voluntários, como andar, falar, mover quaisquer membros da maneira como, primeiro, é imaginada pela mente. A sensação é o movimento provocado nos órgãos dos sentidos e partes inferiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos etc., e a imaginação é apenas o resíduo desse mesmo movimento que permanece depois da sensação [...] a imaginação é a primeira origem dos movimentos voluntários [...] esses pequenos inícios do movimento, no interior do corpo humano, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis, chamam-se esforço [*conatus*]. Esse esforço, enquanto vai na direção de algo que o causa, chama-se apetite ou desejo, sendo este último um nome mais geral, e o primeiro costuma limitar-se a significar desejo de alimento, particularmente a fome e a sede. Quando o esforço vai na direção de evitar alguma coisa, chama-se aversão. As palavras apetite e aversão vêm do latim e ambas designam movimentos, um de aproximação e outro de afastamento”.

sua parte inercial e sua parte pressionada. Nesse sentido, Hobbes realiza uma cisão no interior do indivíduo, ou seja, entre todos os movimentos do corpo humano, o filósofo inglês distingue o movimento vital, o qual seria um conjunto de movimentos que se diferenciam como fundamentais à conservação da vida do indivíduo³⁶; nesta distinção, Hobbes estabelece uma relação de hierarquia e subordinação ao próprio indivíduo, ou seja, todo movimento animal tem como finalidade a conservação do movimento vital, o qual deve ser efetuado no menor tempo e no menor espaço possível³⁷.

Com isso, o conceito de *conatus* se torna mais importante do que o conceito de inércia. Sendo esforço infinitamente e infinitesimalmente veloz para desfazer obstáculos externos, não só é mais veloz do que o movimento inercial, mas supõe os antagonismos como situação dos corpos e como sua condição, e não como uma hipótese de intervenção possível sobre o movimento contínuo. [...] a tarefa do *conatus* é restabelecer no tempo mais curto possível e no menor espaço possível qualquer ruptura de equilíbrio suscitada pela pressão ambiental³⁸.

Frequente nos debates do período moderno, no qual perpassa todo o cenário de desenvolvimento do pensamento spinozano, o *conatus* é um termo comum, de modo que o filósofo holandês não se preocupou em apresentar uma definição direta ao vocábulo; aliás, as contribuições das formulações anteriores e de seus contemporâneos já podiam elucidar dimensões radicais para este conceito em Spinoza. O *conatus* é apresentado na *Ética* III, cujo discurso versa sobre a origem e natureza dos afetos; no entanto, embora o termo esteja presente em uma parte de caráter específico da psicologia, ele não se limita apenas ao panorama psicológico, ao contrário, é um conceito chave que assume uma posição fundamental na interligação dos demais campos do conhecimento dentro do sistema spinozano, além de ser expressão da imanência absoluta. Em outros termos, mais do que

³⁶ MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit, 1969, p. 87-88. “La théorie hobbbienne des passions fondamentales, en effet, rapose tout entière sur la distinction entre *mouvement vital* et *mouvement animal*. [...] Notre tendance à persévérer dans l’être, en effet, ne s’identifie pas à l’être dans lequel nous tendons à persévérer; elle n’est que moyen à son service, mouvement distine à sauvegarder un autre mouvement. Et cet être à sauvegarder, c’est tout simplement *l’existence biologique brute*, sans autre spécification”.

³⁷ “Defino o esforço como o movimento feito no menor tempo e no menor espaço que possam ser dados, isto é, como o menor que possa ser determinado ou atribuído por um discurso ou por um número, isto é, o movimento feito sobre a distância de um ponto e em um instante ou ponto do tempo [...]. Não se deve tomar um instante ou um ponto por uma coisa indivisível (pois tal não existe na Natureza), mas por uma coisa não dividida, do mesmo modo que se deve tomar o instante por um tempo não dividido e não indivisível”. HOBBS, Thomas. *De Corpore*, Capítulo 15. “E embora os homens sem instrução não concebam que haja movimento quando a coisa movida é invisível, 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 deve primeiro ser movido neste último. E estes pequenos incios de movimento no interior do corpo do homem antes de se manifestarem no andar, no falar, na luta e outras ações visíveis, chama-se geralmente de esforço”. HOBBS, Thomas. *Leviatã*, Capítulo 6.

³⁸ CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 306.

esforço pela própria existência, o *conatus* spinozano é resistência à própria destruição, uma resistência ontológica que expressa a relação imanente da Natureza ou Deus e tudo o que existe.

Neste sentido, o fundamento do *conatus* spinozano encontra-se alicerçado na ontologia da *Ética* I, primeira parte da obra, cuja abordagem é sobre Deus. Substância, Natureza ou Deus, define Spinoza, é eterna, infinita e livre, cuja essência envolve ou pertence à existência e, portanto, causa de si e de tudo o que existe. Enquanto causa livre, visto que é determinado por sua própria natureza, Deus é causa necessária, de modo que a produção necessária das coisas singulares é a expressão imanente de uma mesma Substância. Assim, não por acaso Spinoza inicia a *Ética* pela definição de *causa sui*, como “aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (EIDef1), a partir da qual deriva a imanência spinozana e inicia todo processo dedutivo presente na *Ética*.

Não por acaso o primeiro conceito a se expor na *Ética* é o de causa de si. Em tal conceito causa e efeito não se dissociam, estabelecendo-se o arquétipo de toda a causalidade: a imanência. A causa, portanto, não é mero agente instituinte do efeito; por permanecer nele, também explica o próprio efeito. [...] A imanência é considerada o plano no qual os processos causais ocorrem, na medida em que tais processos têm lugar em algo que é em si e por si. Nada se afasta da substância, toda e qualquer causalidade é subordinada necessariamente ao fato de que Deus, ao causar-se, produz também todas as demais coisas. Talvez esta também tenha sido a intenção de Spinoza. Ao expor, antes de mais nada, que a causa de si é aquilo cuja natureza não se pode conceber senão como existente, fica evidente que o “si” da causa existe e que, ao existir, subordina a si qualquer outro regime causal. A conceituação da causa de si tem por objetivo estruturar as demais afirmações com base na ideia de imanência absoluta, que é, ao fim e ao cabo, a grande subversão do pensamento spinozano em relação ao de sua época³⁹.

Posto isto, o Deus spinozano é necessariamente existência, ou melhor, é uma toda e única existência absolutamente infinita que não encontra limites além das leis inerentes da sua própria natureza. A infinitude de Deus permite a afirmativa da proposição 15 da *Ética* I, “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido”, pois o infinito em Spinoza não admite nada que pode ser externo ou que limite o absolutamente infinito, logo, todas as coisas existem em Deus, e este, enquanto causa de si mesmo, é simultaneamente causa de tudo o que existe. “Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem ser abrangidas sob um intelecto divino” (EIP16C2). Mas não somente isso, determinar Deus como *causa sui* demonstra que a sua essência, a qual envolve sua existência, também é

³⁹ GUIMARÃES, Francisco de. *Cartografias da imanência – Spinoza e as fundamentações ontológicas e éticas do direito*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. PUC-RIO, 2006, p. 15-29.

potência⁴⁰, ou seja, produtividade contínua, causa eficiente imanente de todas as coisas. Por essa razão que o conceito de *expressão* é o que melhor adéqua-se a um sistema de produção imanente, embora o termo não seja definido por Spinoza. Sobre a definição de *expressão*, Deleuze diz: é que a ideia de *expressão*, em Spinoza, não é objeto nem de definição nem de demonstração, e nem pode ser. Ela aparece na definição 6, porém ela nem define nem é definida. Não define nem a substância nem o atributo, porque estes já estão definidos (3 e 4). Também não define Deus, cuja definição pode dispensar qualquer referência à *expressão*⁴¹.

Deus exprime sua potência infinita em cada coisa singular na existência, embora a *expressão* não exista em absoluto, ou seja, não há uma definição própria e específica ao termo, visto que ela é necessariamente relação, como afirma Deleuze: a ideia de *expressão* surge apenas como sendo a determinação da relação na qual entram o atributo, a substância e a essência, quando Deus, por sua vez, é definido como uma substância que consiste em uma infinidade de atributos, eles próprios infinitos⁴². Por isso que a *expressão* não pode ser demonstrada ou definida, pois ela é a própria relação de demonstração, relação que demonstra a causalidade absolutamente imanente entre Deus e todos os seus modos. Assim, em virtude do seu regime de autoprodução imanente, Deus é simultaneamente eterno, indivisível, infinito e uno, mas também múltiplo em suas infinitas expressões.

Os atributos são como pontos de vista sobre a substância; no absoluto, porém, os pontos de vista deixam de ser exteriores, a substância compreende em si a infinidade de seus próprios pontos de vista. Os modos são deduzidos da substância, assim como as propriedades são deduzidas de uma coisa definida; Mas, no absoluto, as propriedades adquirem um ser coletivo infinito. Não é mais o entendimento concluído que deduz as propriedades uma a uma, que reflete sobre a coisa e a explica relacionando-a com outros objetos. É a coisa que se exprime, é ela que se explica. Então, todas as propriedades juntas “caem sob um entendimento infinito”. A expressão não precisa ser, então, objeto de demonstração; é ela que coloca a demonstração no absoluto, que faz da demonstração a manifestação imediata da substância absolutamente infinita. É impossível compreender os atributos sem demonstração; ela é a manifestação daquilo que não é visível, e também o olhar sob o qual surge aquilo que se manifesta⁴³.

Tendo em vista que ao se autoproduzir, Deus produz simultaneamente todas as coisas como expressões da sua própria essência, isso significa que Ele é absolutamente livre, como Spinoza apresenta na definição 7 da *Ética* I: “*É dita livre aquela coisa que existe a partir da*

⁴⁰ SPINOZA, Benedictus de. *Ética* I. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 63. “Da só necessidade da essência de Deus segue que Deus é causa de si e de todas as coisas. Logo, a potência de Deus, pela qual ele próprio e todas as coisas são e agem, é sua própria essência” (EIP34D).

⁴¹ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 12.

⁴² DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 13.

⁴³ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 14-15.

só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir". Nesse sentido, em Spinoza, a liberdade de Deus identifica-se com sua própria necessidade e atividade, que deriva da sua própria essência de *causa sui*, de modo que essa definição rompe com o conceito de liberdade da tradição aristotélica e de Descartes, que afirmavam que a liberdade é a escolha entre possíveis; e de Hobbes, que determinava que a liberdade é a ausência de coação. Portanto, em Spinoza, a liberdade de Deus não se trata de falta de coação ou livre-arbítrio, mas é atividade daquilo que segue unicamente as leis da sua própria natureza, ou melhor, é produtividade de si e de tudo o que existe, uma positividade que se expressa em uma potência de existir sempre atual. Em outras palavras, Deus é tudo aquilo que Ele pode o tempo todo.

Enquanto *causa sui* e, portanto, produtividade de si e de todas as coisas, Deus exprime-se de acordo com as infinitas qualidades da sua essência, ou seja, exprime-se nos seus infinitos atributos, os quais Spinoza define como "*aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela*" (EIDef4). Logo, os atributos não são "representações" da Substância ou designações extrínsecas, predicados e propriedades conferidas a Ela, mas é a própria essência de Deus⁴⁴ que se exprime em diversas e simultâneas parcelas da realidade. Por essa razão que Deus é um ser extenso, pois o atributo Extensão constitui a sua própria essência, assim como o atributo Pensamento, de modo que Deus é também um ser pensante, e o mesmo acontece com todos os seus infinitos atributos que exprimem sua essência de diferentes formas.

Da potência dos atributos de Deus são produzidas modificações infinitas, ou seja, os modos infinitos, os quais se classificam em imediatos e mediatos. Os modos infinitos imediatos "*resultam da natureza absoluta de algum atributo de Deus*" (EIP21), enquanto os modos infinitos mediatos decorrem daqueles primeiros. Na Ep 64, direcionada à Schuller, Spinoza apresenta os exemplos dos modos infinitos dos dois únicos atributos que temos conhecimento: o entendimento absolutamente infinito, no atributo Pensamento; e o movimento e repouso, no atributo Extensão. Já para os modos infinitos mediatos, ele define para o atributo Extensão a "*forma do universo inteiro*" (*facies totius universi*), que segundo

⁴⁴ RAMOND, Charles. *Vocabulário de Espinosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 26-27. "Espinosa não diz que o atributo 'é' a essência da substância, mas que ele é 'o que o entendimento percebe' de uma substância 'como constituindo sua essência'. Daí, a hipótese, bastante legítima, de que os atributos seriam 'pontos de vista', 'perspectivas' sobre a substância, que poderiam variar conforme os entendimentos e, portanto, teriam uma dimensão, se não subjetiva, ao menos relativa a nossos quadros perceptivos – hipótese ainda reforçada pelo recurso, na definição do atributo, à noção de 'percepção': como se a substância fosse o objeto 'em si' e o atributo, o objeto 'percebido'. Na realidade, como mostrou extraordinariamente Martial Gueroult, tal leitura é insustentável no sistema: de fato, nele 'o que o entendimento percebe' não é de modo algum um 'ponto de vista', mas a coisa tal como ela é em si mesma. Portanto, os atributos são, não para nós, mas em si, a essência da substância".

Deleuze, é o conjunto de todas as relações de movimento e repouso que regulam as determinações dos modos como existentes; enquanto para o atributo Pensamento, é o conjunto de todas as relações ideais que regulam as determinações das ideias como ideias dos modos existentes⁴⁵.

Já os modos finitos são afecções ou modificações produzidas por cada atributo que constitui a essência da Substância. “*Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos, isto é, tudo que pode cair sob o intelecto divino*” (EIP16). Em outras palavras, esses modos são coisas singulares que possuem uma essência e uma existência próprias, mas que somente existem dentro dos atributos nos quais são produzidos. Portanto, são expressões singulares da potência infinita de Deus. Porém, embora os modos finitos não sejam causa de si, sua existência depende de um duplo processo de causalidade, visto que sua causa primeira é a própria potência de Deus, enquanto causa imanente de todas as coisas existentes, como também dependem dos encontros com outros modos finitos do mesmo atributo, segundo uma ordem causal necessária da Natureza, ou seja, os modos finitos tem como causa imanente a potência infinita de Deus, porém, não imediatamente, pois seu processo de produção depende dos encontros e relações com outras expressões da potência infinita divina, ou melhor, com outros modos finitos.

Na proposição 36 da *Ética* I, Spinoza afirma que tudo o que existe exprime de uma maneira certa e determinada a essência de Deus, ou seja, o que quer que exista exprime de uma forma certa e determinada a potência de Deus, a qual é causa de todas as coisas, e, por conseguinte, de tudo o que existe deve seguir algum efeito. Sendo assim, se os modos finitos são expressões da potência infinita, ainda que não imediatamente, isso significa que eles são efeitos e partes dessa potência e, portanto, são também causas que produzem efeitos necessários, ou seja, são potências. A essência do modo⁴⁶ é um grau de potência ou parte intensiva, isto é, uma parte da potência de Deus. Essa essência exprime-se em uma relação característica concernente a existência, ou seja, quando várias partes extensivas são determinadas pelo exterior a entrar em uma relação que caracteriza este ou aquele modo, de forma que somente assim essa essência é determinada como *conatus*. Portanto, a essência do modo finito ou o próprio modo finito trata-se de uma coisa singular, pois são várias partes

⁴⁵ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 93.

⁴⁶ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 79. “As essências não são nem possibilidades lógicas, nem estruturas geométricas; são partes de potência, isto é, graus de intensidades físicos. Elas não têm partes, mas são elas mesmas partes, partes de potência, à maneira de quantidades intensivas que não se compõem de quantidades menores. Convêm todas umas com as outras até o infinito, porque todas estão compreendidas na produção de cada uma, mas cada uma corresponde a um grau determinado de potência distinto de todos os demais”.

constituintes que juntas são causa de um único efeito, ou seja, partes extensivas que entram em uma determinada relação que em conjunto são uma potência, ou melhor, um *conatus*.

Já no início da *Ética* III, Spinoza constrói o conceito de *conatus* em um bloco de sete proposições (4 a 10), que a partir de um processo dedutivo formulam uma definição indireta do termo, ou seja, a conceituação do *conatus* não é apresentada de forma precisa ou direta, ao contrário, primeiramente sua elaboração inicia-se pelo viés negativo, demonstrando que antes de uma coisa possuir um esforço pela autopreservação é necessário mostrar que ela não possui um esforço pela autodestruição, e é nisso que consiste a proposição 4: “*nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa*”. Tal proposição é evidente por si mesma, visto que a definição de uma coisa afirma a sua essência, isto é, ela põe a essência da coisa, mas não a suprime. Isso significa que o real não admite contradições internas, e a existência é uma realidade afirmativa e positiva por si própria, não suportando contradições internas nas coisas. Por isso, tendo em vista apenas a coisa, desconsiderando as causas externas, não encontramos nada que possa conduzi-la para autodestruição; em outros termos, nenhuma coisa tomada em si mesma, ou seja, na sua natureza, tende a autodestruir-se. Portanto, na Natureza, não há coisa alguma que se autodestrói, a destruição é sempre efeito de causalidades externas que sobrevêm de fora da coisa.

Ainda sob o viés negativo, Spinoza expõe na proposição 5 que “*à medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito*”, aqui estamos defronte de uma afirmação positiva da indestrutibilidade intrínseca de uma coisa singular, ou seja, embora Spinoza apresente uma negativa na proposição, recusando qualquer possibilidade de coisas de natureza contrárias estarem em um mesmo sujeito, ela tão somente legitima a ideia lançada na proposição anterior, que a destruição provém sempre do exterior, de modo que nenhuma coisa se autodestrói. De fato, tal constatação é racionalmente aceitável, dada toda a construção física da estrutura corporal dos indivíduos exposta na proposição 13 da *Ética* II, ou seja, a natureza dos indivíduos ou das coisas singulares é determinada pela relação de concordância entre todas as suas partes constituintes, por isso que não é possível que naturalmente uma coisa singular comporte um elemento que acarrete necessariamente a sua destruição. Assim, por ser intrinsecamente indestrutível, o *conatus* não admite nenhuma contradição em seu interior, já que os contrários destroem-se reciprocamente, negando a própria definição de *conatus*, de modo que, existindo contradição, esta é sempre efeito de causas externas ou externamente entre vários *conatus*.

Na proposição 6, Spinoza inicia a noção positiva, ainda que indireta, do *conatus*, afirmando que “*cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, para perseverar em seu ser*”.

Não há uma preocupação por parte do pensador holandês em alegar uma definição direta ao termo, visto que este era um vocábulo comum na sua época, daí apenas conceituá-lo de forma indireta, a partir da observação da sua importância na constituição essencial de todas as coisas. Como já foi demonstrado nas duas proposições anteriores, nenhuma coisa tem em si, isto é, em sua natureza, algo que a autodestrua, ou melhor, que retire a sua existência, ao contrário, é da sua própria essência opor-se a tudo aquilo que retraia a sua existência e, logo, esforça-se para perseverar em seu ser. Esse esforço natural para manter a própria existência é uma força interna para existir e conservar-se nela, uma força positiva e indestrutível; contudo, não é apenas uma tentativa de sobrevivência ou de manter o sistema biológico e todas as suas funções a salvo, mas é a própria essência da coisa, ou seja, o esforço para perseverar em seu ser. Em outras palavras, o *conatus* é a conservação da individualidade que se estabelece pelas proporções das relações entre partes constituintes de uma coisa singular. Sobre o esforço de perseverar no ser, Chauí acrescenta: *esforço*, porque a perseveração pode ser freada ou impedida por causas externas; *no ser*, porque persevera como indivíduo singular definido por uma potência interna; *tanto quanto está em si*, pois seu poder é determinado internamente pelo jogo de forças internas e externas.

A proposição 7, cuja asserção é de que *o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa*, definitivamente revalida o *conatus* como a essência de uma coisa singular, além de ser uma afirmação de consequências relevantes. Nesta proposição, Spinoza demonstra que o *conatus* não é um livre-arbítrio, ou melhor, de acordo com o pensador holandês, há uma distinção quanto à essência de uma coisa singular, o que significa que tanto existe uma essência atual (essência dada) como uma essência ideal em cada coisa. A essência atual é esta cuja proposição 7 refere-se e identifica-se ao esforço ou *conatus* da coisa singular; já a essência ideal é mencionada no *Tratado Político* (2/2): “o princípio da existência das coisas naturais, tal como a sua perseverança na existência, não pode concluir-se da sua definição. Com efeito, a sua essência ideal depois de começarem a existir é a mesma que era antes de existirem”; e explicada na Ep 9, à Simon de Vries, na qual Spinoza compreende como a “concepção de uma coisa na mente, não relacionada com sua existência ou inexistência fora da mente”, ou seja, nessa mesma epístola, Spinoza faz uma distinção entre essência atual e essência ideal quando estabelece que a definição pode, respectivamente, “explicar uma coisa que está fora do intelecto, ou explicar uma coisa tal como é ou como pode ser concebida por nós”. Portanto, a essência atual e a essência ideal de uma coisa singular são, respectivamente, a estrutural real que uma coisa tem atualmente, ou seja, a maneira atual como ela está; e a

estrutura não necessariamente real, mas que pode ser concebível pela mente. Por isso que afirmar que uma coisa tem uma estrutura atual é também dizer que essa estrutura é necessariamente dada a ela, ou seja, que sem tal estrutura a coisa nem se quer poderia ser o que é, daí Spinoza afirmar que a essência é aquilo sem o qual a coisa existente não pode ser concebida e vice-versa.

Sabemos que toda coisa singular tem uma essência atual, e dela necessariamente decorrem alguns efeitos, daí Spinoza pontuar outra importante consequência da proposição 7, ou seja, ele identifica o *conatus* com a essência atual da coisa, o que é concebível a partir das definições 2 e 7 da *Ética* II e da pequena física dos corpos demonstrada na proposição 13 da mesma parte. O esforço de perseveração é tão essencial que não se trata de algo acidental atribuível às coisas singulares, mas antes constitui sua composição necessária, fazendo com que o próprio *conatus* da coisa seja idêntica a ela, por isso que definir o *conatus* como essência atual significa afirmá-lo como singularidade em ato, isto é, não existe virtualidade ou inclinações, mas é uma potência presente e sempre em ação. Sendo assim, o *conatus* não está submetido ao arbítrio; aliás, está bem longe disso, visto que não há um poder de decisão em possuir o *conatus*, pois se trata de uma potência necessária que integra a composição das coisas singulares, estando, assim, acima de qualquer poder de escolha.

Enquanto um esforço natural para manter a própria existência e conservar-se nela, o *conatus* é uma força positiva e intrinsecamente indestrutível, logo, a sua duração é ilimitada, até que causas exteriores mais fortes o destruam, visto que “*o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido*” (EIIIP8). Tal proposição complementa a proposição anterior, demonstrando que a essência atual de cada coisa, que é o esforço pelo qual ela persevera em seu ser, possui um tempo indefinido, como também reafirma o *conatus* como parte da potência infinita de Deus. Em outras palavras, assim como Spinoza afirma na demonstração da proposição 8 que a coisa continuará a perseverar na existência em virtude da mesma potência pela qual ela existe agora, ele retoma isso no *Tratado Político* (2/2) quando diz que “*a potência pela qual as coisas naturais existem e pela qual conseqüentemente operam não pode ser nenhuma outra senão a própria potência eterna de Deus*”. O que equivale a dizer que o *conatus* enquanto parte da natureza infinita de Deus, ou melhor, enquanto parte da potência infinita de Deus, não pode envolver nenhum tempo finito, o que se adéqua a definição 5 da *Ética* II quando Spinoza afirma que *a duração é a continuação indefinida do existir*. Portanto, visto que o *conatus* não envolve um tempo finito, não devemos compreendê-lo como uma tendência a

passar à existência, já que ele não se trata de um possível ou uma tendência virtual, mas uma potência que afirma e mantém a existência.

Quando o modo passa à existência sob a ação de uma causa eficiente, já não está simplesmente contido no atributo, mas dura (EIIIP8), ou melhor, tende a durar, isto é, a perseverar na existência. E é então sua própria essência que está determinada como tendência a perseverar (EIIIP7). Ora, nem a essência da coisa nem a causa eficiente que estabelece a existência podem conferir um termo à duração (EIIDef5). Eis por que a duração em si mesma é “continuidade indefinida da existência”. O fim de uma duração, ou seja, a morte, provém do encontro entre o modo existente com outro modo que decompõe a sua relação (EIIIP8; EIVP39)⁴⁷.

Observamos que da proposição 4 a 8 Spinoza estruturou o quadro dedutivo do *conatus*, enquanto esforço de autoconservação presente em todos os seres, isto é, neste bloco de proposições, o *conatus* é apresentado como um *conatus* físico ou corporal. Contudo, na proposição 9, Spinoza expõe o *conatus* também como um esforço de autoconservação exercido pela própria mente, o que significa que enquanto *conatus* ela tende a permanecer pensando, ou seja, é uma potência de pensar. “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 esforço”. O que Spinoza expõe nesta proposição é que tanto o corpo quanto a mente são forças, ou melhor, potências intrinsecamente indestrutíveis e afirmativas e, portanto, *conatus*, que dentro das suas respectivas realidades, seguem a mesma ordem e conexão, isto é, de acordo com a proposição 7 da *Ética* II, a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas, sendo assim, da mesma forma que as coisas, ou melhor, os corpos, segundo a física da proposição 13 da *Ética* II, possuem uma disposição natural ao movimento até que uma causa externa os constranja, o pensamento também tende ao movimento mental e, logo, tal movimento será contínuo independente da mente ter ideias adequadas ou inadequadas, o que significa dizer que o *conatus* atua tanto na ação quanto na paixão.

Ao reconhecer a mente como *conatus*, Spinoza identifica nele uma dimensão psicológica que a *Ética* III anuncia, isto é, agora, o *conatus* não se trata apenas de algo físico, mas também psíquico, possibilitando dessa forma discorrer sobre a natureza e a força dos afetos, ou melhor, sobre o ser humano do ponto de vista da afetividade. Quando esse esforço ou *conatus* está referido unicamente à mente, chama-se vontade (*voluntas*); quando está simultaneamente referido à mente e ao corpo, chama-se apetite (*appetitus*), o qual Spinoza não faz nenhuma distinção com o desejo (*cupiditas*), exceto que este é geralmente reportado

⁴⁷ DELEUZE, Gilles. *Espinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 69.

aos seres humanos, pois eles estão conscientes do seu desejo, isto é, só temos consciência na medida em que as ideias das afecções determinam nosso *conatus*, por isso que o afeto, que daí decorre, tem por sua vez a propriedade de refletir do mesmo modo a ideia que o determina⁴⁸. Assim, o cunho psicológico do *conatus* evidencia-se quando Spinoza o identifica com o desejo, cujo funcionamento atua como uma espécie de “motor movente” do *conatus*, buscando sempre aquilo que possa aumentar a sua potência. Por essa razão que é da natureza do *conatus* exprimir-se através do desejo, isto é, por meio da busca por coisas que sejam capazes de expandir a sua potência e auxiliar na sua perseverança.

Espinosa demonstra que, em qualquer circunstância, seja na paixão, seja na ação, seja na alegria, seja na tristeza, nosso *conatus* sempre realiza um mesmo ato, qual seja, buscar relações com o que nos fortalece e desfazer os laços com o que nos enfraquece. Lembremos que nosso corpo é uma singularidade dinâmica constituída por relações de proporção no movimento de seus constituintes. Todo o trabalho do *conatus* consiste em conservar a proporção interna ao corpo, variando a intensidade dessa proporção conforme nossa vida nos faz seres cada vez mais complexos. A vida do corpo e da mente é uma intensa troca de relações internas e externas que conserva a individualidade como proporção dos constituintes, de sorte que essa troca aumenta com o aumento de nossas capacidades corporais e psíquicas no curso de nossa experiência. Assim, o *conatus* resiste à destruição e opera não só para a conservação, mas para o aumento das capacidades vitais de nosso corpo e de nossa mente⁴⁹.

Finalmente, nas proposições 10 e 11, Spinoza demonstra que o *conatus* refere-se simultaneamente tanto ao corpo quanto à mente, recusando qualquer possibilidade de contradição interna no ser humano com relação à consciência que a mente tem do corpo. Na proposição 10, Spinoza afirma que “*uma ideia que exclui a existência de nosso corpo não pode existir em nossa mente, mas lhe é contrária*”, já que aquilo que pode destruir o nosso corpo não participa da sua constituição, por isso, a mente, enquanto ideia do corpo, não pode conceber a anulação do seu próprio corpo, pois seria estar consciente da sua própria inexistência. “*Como o que primeiramente constitui a essência da mente é a ideia do corpo existente em ato, o que é primeiro e principal no esforço da nossa mente é afirmar a existência do nosso corpo e, portanto, uma ideia que nega a existência deste é contrária a nossa mente*” (EIIP10D). Além disso, e reafirmando a isonomia entre corpo e mente, Spinoza atesta que “*o que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir do nosso corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe a potência de pensar da nossa mente*” (EIIP11), o que significa que aquilo que afeta o corpo aumentando ou diminuindo a sua potência de agir também aumenta ou diminui a potência de pensar da

⁴⁸ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 66.

⁴⁹ CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 91.

mente, e esta identidade corporal psíquica é a base fundamental para todos os afetos humanos, os quais Spinoza define como “*as afecções do corpo pelas quais a sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, assim como as ideias dessas afecções*” (EIIIDef3). Sendo assim, essa variação da intensidade da potência de agir e de pensar é o que Spinoza chama de afeto, que embora seja um efeito na mente, pois envolve necessariamente uma ideia de uma afecção do corpo, é um acontecimento psíquico e corporal simultaneamente⁵⁰.

Portanto, embora cada um tenha sua definição estabelecida, os termos *conatus*, vontade, apetite e desejo estão estreitamente relacionados, já que todos eles têm em comum o significado geral de uma luta pela autoconservação e de uma busca dos meios que favoreçam a fruição dessa autopreservação. Essa luta não é um ato livre, pelo qual uma afirmação ou negação é feita, mas antes um ato que se segue da natureza eterna de Deus⁵¹. Por isso, Spinoza é preciso em dizer que não desejamos algo porque o julgamos bom, como se as coisas fossem boas em si mesmas ou que as procurássemos porque já foram julgadas como tal; ao contrário, é exatamente porque nos esforçamos por ela, porque a desejamos, que a consideramos boa. Assim, porque nos seres humanos o *conatus* é exclusivamente tomado como desejo, pois são os únicos conscientes do seu apetite, eles são essencialmente seres desejantes, e nesse sentido, o seu desejo torna-se um afeto primário em sua mente, do qual todos os outros afetos derivam.

1.3 DESEJO: A DETERMINAÇÃO AFETIVA DO *CONATUS*

A determinação afetiva do *conatus* requer um percurso seletivo na *Ética* III, que apesar de versar essencialmente sobre a natureza e força dos afetos, busca estruturar o edifício ético spinozano e ressaltar o movimento dinâmico desse esforço para perseverar no ser, agora definido como desejo, no interior da vida afetiva. Spinoza realiza na *Ética* III uma minuciosa análise e demonstração dos afetos, cuja tarefa central é a elaboração de uma teoria racional ou “ciência” dos afetos, ou em termos spinozanos, uma geometria da vida afetiva enquanto

⁵⁰ CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 150. “Devemos compreender que o afeto e a ideia de uma afecção corporal estão unidas. Em outras palavras, quando algo afeta o corpo, a mente necessariamente tem uma ideia dessa afecção corporal, que aumenta ou diminui a potência de agir do corpo e a potência de agir da mente. Essa variação da potência é o que chamamos de afeto. Portanto, o afeto está unido à ideia dessas afecções corporais, embora essa última seja anterior ao primeiro, como bem destaca Spinoza no axioma 3 da Parte II da *Ética*”.

⁵¹ WOLFSON, Harry A. *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge, Harvard University Press, 1962, p. 204.

condição fundamental para a construção de um projeto ético que pretende uma ação prática adequada.

Como observamos anteriormente, o ser humano, agora definido como *conatus*, também tem a sua mente e o seu corpo definidos como tal, aliás, ele tem consciência do seu próprio *conatus*. No tocante a noção de consciência, embora não exista uma definição própria para o termo nos escritos spinozanos, ela tem uma relação íntima com o *conatus*, limitando-se apenas ao reconhecimento que a mente tem do seu próprio corpo e de tudo aquilo que o afeta, ou seja, a exterioridade, e nesse conhecimento o reconhecimento de si mesma como ato de pensá-lo e pensar-se⁵². Isso significa que somente temos consciência das ideias das coisas que afetam o nosso corpo, ou seja, que exprimem os efeitos dos corpos exteriores sobre o nosso (ideias das afecções), ou em outras palavras, temos consciência das ideias das afecções na medida em que elas determinam o nosso *conatus*. Daí a conexão entre consciência e *conatus*, visto que ela se manifesta como um “sentimento” transitivo de passagem constante das variações da nossa potência de agir, isto é, a consciência testemunha essas variações do *conatus* da menor para maior potência ou vice-versa.

A consciência do *conatus* e a relação entre ambos são apresentadas na proposição 9 da *Ética* III, que manifesta o esforço da mente e a consciência que ela tem desse esforço, seja enquanto tem ideias adequadas ou inadequadas. Spinoza constrói tal argumentação recorrendo a algumas definições expostas na *Ética* II e retomadas na proposição 3 da *Ética* III, na qual ele expressa que a ideia que constitui a mente humana é composta de várias outras ideias, algumas adequadas e outras inadequadas. A ideia adequada⁵³ de uma coisa é uma ideia verdadeira, e é assim denominada porque conhecemos a causa que produz essa coisa e conhecemos a causa que produz a própria ideia em nós. A ideia adequada é a ideia que põe e exprime as relações causais que ela mantém com outras ideias. Já as ideias inadequadas⁵⁴ são ideias parciais ou mutiladas, ou seja, são ideias separadas de sua causa real e que expressam

⁵² CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 79.

⁵³ GLEIZER, Marcos André. Ideia adequada, holismo semântico e verdade como coerência em Espinosa. *Revista Analytica*. Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 65-85, 2009. p. 66. “A noção de ideia adequada desempenha uma função essencial na teoria espinosista da verdade. Ela exprime as exigências causais da representação verdadeira, de tal maneira que as relações causais que uma ideia mantém com outras ideias sejam, de alguma forma, constitutivas de seu sentido e de sua verdade”.

⁵⁴ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 83. “Tais ideias são imagens. Ou melhor, as imagens são as próprias afecções corporais, as marcas de um corpo exterior sobre o nosso. As nossas ideias são, pois, ideias de imagens ou de afecções que representam um estado de coisas, e pelas quais afirmamos a presença do corpo exterior, enquanto nosso corpo permanece assim marcado (II, 17): 1º) Tais ideias são signos: elas não se explicam pela nossa essência ou potência, mas indicam nosso estado atual, e nossa impotência, para nos subtrair a uma marca; elas não exprimem a essência do corpo exterior, mas indicam a presença desse corpo e o seu efeito sobre nós. (II, 16)”.

apenas o estado do nosso corpo afetado. Em outras palavras, as ideias inadequadas representam o que acontece ao nosso corpo, os efeitos de um corpo exterior sobre o nosso, que indicam apenas o estado atual do nosso corpo e a presença do corpo exterior. Tais considerações somam-se, na mesma proposição 9, ao que Spinoza já havia anteriormente deduzido, a saber, que nós nos esforçamos para perseverar no ser por um tempo indefinido. Daí nossa mente, enquanto *conatus*, esforçar-se para perseverar no ser, seja enquanto tem ideias adequadas, seja enquanto tem ideias inadequadas. Ora, se a mente sabe ou tem consciência do seu corpo e dos corpos exteriores através das ideias das afecções do seu próprio corpo, logo, ela também está consciente do seu *conatus*, pois estamos conscientes daquilo que auxilia e não auxilia a nossa autoconservação. Por isso que Spinoza define o *conatus* mais a consciência que dele se tem de desejo, que especificamente é atribuído aos seres humanos. Portanto, *o desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada por uma afecção sua a fazer algo* (EIIIAD1).

Diferentemente dos pensadores que o antecederam e que o sucederam, Spinoza está longe de definir o desejo como falta, defeito, carência, doença ou vazio que busca preenchimento, ou seja, o filósofo holandês caminha na contramão de uma concepção que atravessou séculos, passando por Platão, Estoicismo, Cristianismo, Hegel, Schopenhauer, Freud, com a psicanálise, Sartre e outros. O equívoco quanto à definição do conceito de desejo, ou pelo menos a sua noção não tão apurada, são heranças inapropriadas que o platonismo e o cristianismo nos deixaram, daí a importância de redefinir tal conceito, visto que o desejo como falta apresenta um sentido que apenas expressa a impotência humana. Contudo, enquanto um pensador, cuja filosofia tem como objetivo a valorização da vida e a potência humana, Spinoza defende que para nos tornarmos humanos temos que afirmar nossa natureza desejante, mas como?

Certamente que afirmar a nossa natureza desejante não significa entregar-se a comportamentos inconsequentes ou irresponsáveis, agindo de modo leviano, cujo desejo, compreendido como falta, deve ser instantaneamente saciado. Ao contrário, quando Spinoza enfatiza a afirmação da nossa natureza desejante, ele se refere ao desejo como força, uma força que produz e reinventa-se, manifestando a essência humana. Por isso que o ser humano deve apropriar-se do desejo, porque, na perspectiva spinozana, ele é revolucionário. Em outras palavras, é através do desejo que as mudanças ocorrem, sendo, nesse sentido, não somente uma simples conservação, mas uma força de expansão que produz inúmeros acontecimentos na realidade, daí Spinoza ressaltar o desejo como a essência humana determinada a fazer algo por causa de uma afecção sua. Portanto, o desejo é esforço, é a

inclinação por algo que julgamos ser útil para nossa conservação, como também o esforço para afastar tudo aquilo que prejudica ou não auxilia a nossa preservação. O desejo é determinado para conservar o nosso corpo e a nossa mente, por isso não agimos por vontade, mas pela necessidade do nosso desejo. Ele é a nossa essência, a causa eficiente das nossas ações e paixões.

A compreensão do movimento dinâmico do desejo requer uma observação atenta de como se desenvolve a vida afetiva. Esta nada mais é do que as relações entre as subjetividades, ou melhor, as relações intersubjetivas, a existência com os outros. A vida afetiva é simultaneamente vida intracorpórea e vida intercorpórea: a primeira porque nossos corpos são constituídos por uma infinidade de outros corpos, os quais estão todos em relação. “*O corpo humano é composto de muitíssimos indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é assaz composto*” (EIIIP13Post1); e a segunda porque nosso corpo é um sistema de afecções, as quais expressam a maneira como ele afeta e é afetado pelos demais corpos exteriores. E como a mente é ideia do corpo e, logo, tudo o que o afeta é percebido simultaneamente por ela através das ideias das afecções do seu próprio corpo, ou seja, a nossa mente somente percebe o nosso próprio corpo e os outros corpos como existentes em ato por meio das ideias das afecções do nosso próprio corpo, a vida psíquica transcorre como consciência, seja imaginativa ou racional, das afecções corporais e, portanto, como relação com todas as coisas exteriores que nos afeta e que afetamos. Assim como a vida intracorpórea é originária ou natural, visto que a composição dos corpos surge a partir das relações entre os corpos que os constituem, o mesmo ocorre com a intersubjetividade, enquanto consciência de si formada simultaneamente com a consciência que temos dos outros⁵⁵.

Embora desejo e *conatus* sejam muito próximos, aliás, são sinônimos, ambos são explicados de formas distintas, cada um à sua maneira. Tanto um quanto o outro são esforço para perseverar no ser, porém, o desejo é determinação afetiva do *conatus*, isto é, ele determina afetivamente o *conatus* e seu mundo. Em outras palavras, através de suas relações intersubjetivas, os indivíduos afetam e são afetados de inúmeras maneiras por outros indivíduos e, por consequência, aquilo que os afetam pode aumentar (alegria) sua potência de agir “*a alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior*” (EIIIAD2) ou diminuí-la (tristeza) “*a tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor*” (EIIIAD3), ao passo que desejam ou desprezam aquilo que os afetam, julgando-o como bom ou mau. Com efeito, Spinoza identifica três afetos primários: desejo, alegria e

⁵⁵ CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 142.

tristeza, de modo que todos os outros afetos secundários são derivações desses três. Assim, a alegria é o afeto que temos do aumento da nossa potência de existir e agir ou da forte realização do nosso ser; a tristeza é o afeto que temos da diminuição da nossa potência de existir e agir ou da fraca realização do nosso ser; e o desejo é o afeto que nos determina a existir e agir de maneira determinada. Por isso que as variações da intensidade dos *conatus* particulares (seres humanos, no caso) determinam a concordância ou o conflito entre eles, de modo que no campo afetivo, onde também transcorre a vida política e social, tudo pode, por acidente, ser causa de tudo, e qualquer coisa, dependendo das condições ou circunstâncias em que nos afete, terá sua ideia na mente sob a forma de um afeto ou de diferentes afetos. No entanto, esses afetos somente podem existir se anteriormente tivermos a ideia deste afeto, ou seja, a ideia da coisa amada, admirada, odiada, etc. Em outros termos, a ideia precede o afeto.

É igualmente analisando a definição do próprio afeto que é possível deduzir a existência de três afetos primitivos. Ainda que eles não sejam explicitamente mencionados, o desejo, a alegria e a tristeza estão contidos na definição 3. Com efeito, a alegria e a tristeza são respectivamente apresentadas sob a forma do aumento ou da diminuição da própria potência de agir. Quanto ao desejo, ele pode ser deduzido da potência de agir ela mesma, enquanto ela toma a forma de um esforço para perseverar no ser e se opor ao que lhe é contrário. [...] O conceito de potência de agir, tal como aparece na definição 3, envolve, portanto, o desejo. Uma vez deduzido o desejo, a alegria e a tristeza a partir da existência de uma potência de agir capaz de suportar muitas mudanças que a fazem passar a uma perfeição seja maior, seja menor, Espinosa pode construir toda a geometria dos afetos fundando-se sobre o modelo linear constituído pelo trio primitivo e entrar na segunda dimensão. Sobre os afetos primários que se relacionam unicamente à perfeição do homem, vêm enxertar-se afetos mais complexos que põem em jogo as relações flutuantes a uma causa exterior. Assim nascem o amor e o ódio, a esperança e o medo, a segurança e o desespero, o contentamento e o remorso (EIIIP18S2). Num estado ulterior de composição e de complexificação aparecem os afetos como a piedade, o apreço, a indignação ou a inveja, que nascem dos afetos de outrem, quando a causa exterior assume a figura do semelhante e induz uma imitação afetiva⁵⁶.

De fato, atuando como uma espécie de motor móvel do *conatus* ou determinando-o afetivamente, o desejo opera tanto como causa adequada quanto como causa inadequada, ou seja, ser causa adequada é encontrar na potência do nosso corpo e da nossa mente a causa do nosso desejo, ou quando o nosso *conatus* é causa total daquilo que fazemos, pensamos e sentimos; enquanto ser causa inadequada é buscar na exterioridade a causa do nosso desejo, ou quando nosso *conatus* é causa parcial do que fazemos, pensamos e sentimos. “*Denomino 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*

⁵⁶ JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 76-77.

compreendido só por ela” (EIIIDef1). Isso significa que tais noções permitem definirmos a qualidade do nosso desejo, isto é, nas relações que estabelecemos com outros seres humanos expressamos nosso *conatus* através das afecções e dos afetos, visto que ele, enquanto causa eficiente interna, produz efeitos necessários internos e externos, daí atuarmos passivamente quando somos causa parcial de efeitos internos e externos (paixão) porque a outra parte da causalidade é realizada pelas forças externas ou por potências alheias às nossas; e sermos ativos quando somos causa total dos efeitos internos ou externos (ação), ou seja, quando o agir, o pensar e o sentir têm como causa total a nossa própria potência. Dessa forma, a qualidade do desejo depende da forma como nos relacionamos com a exterioridade, ou melhor, com as potências externas, que são maiores em número e mais poderosas que a nossa.

Digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é, quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser entendido clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial. (EIIIDef2).

Essa nova perspectiva põe simultaneamente uma diferente concepção para os termos paixão e ação, cuja significação distancia-se do caráter reversível atribuído a eles pela tradição filosófica ocidental anterior a Spinoza. Segundo a tradição, paixão e ação são termos que se alternam entre si, cuja ação em um seria a paixão no outro e vice-versa. Em outras palavras, para um corpo passivo corresponde uma mente ativa – as paixões do corpo são ações da mente; e para uma mente passiva corresponde um corpo ativo – as paixões da mente são ações do corpo. Desta forma, observamos uma hierarquia entre passivo e ativo, em que ao último é creditado o domínio sobre o primeiro. Longe de seguir o mesmo caminho, Spinoza já se afasta desta tradição quando define a mente como ideia do corpo, pois como tudo que acontece no corpo é percebido concomitantemente pela mente, logo, ambos são ativos ou passivos juntos, já que o que ocorre em um deles necessariamente sucede no outro. Assim, negando a antiga ideia de que o corpo é o responsável pelo padecimento da mente e esta tem como função dominar e reprimir o corpo, Spinoza os coloca no mesmo nível de igualdade, em que ambos são conjuntamente passivos ou ativos.

Paixão e ação despontam no pensamento spinozano como palavras intrínsecas e qualitativamente distintas, não por acaso o filósofo holandês estabelece a conexão, ou melhor, a identificação com as definições de causa adequada/ação e causa inadequada/paixão, as quais permitem compreender como o *conatus*/desejo opera como causa adequada ou ativamente e como causa inadequada ou passivamente. Contudo, se estamos constantemente em relação

com a exterioridade, ou seja, se estamos frequentemente sendo afetados pelas potências exteriores, que são mais numerosas e mais fortes que a nossa, através das quais temos consciência do nosso corpo e do mundo, isso significa que estamos “condenados” a passividade? A princípio, sim, ou melhor, originariamente somos passivos, no entanto, continuar na passividade indica a permanência no “campo de destruição” de nossa essência (*conatus*), ou seja, na passividade, somos apenas causa parcial dos efeitos internos e externos determinados pela ação de causas exteriores, logo, alterar a forma como nos relacionamos com a exterioridade é modificar a qualidade do desejo, melhor dizendo, torná-lo ativo. Mas ainda assim, por que atestarmos que somos originariamente passivos se todo o esforço de Spinoza na *Ética* é afirmar a essência humana enquanto potência ativa?

A relação que estabelecemos com as coisas exteriores responde a tal indagação, já que é através dessa interação que tomamos consciência do nosso corpo e do mundo, porém, a relação originária entre ambos é a imagem, e da mente com o seu próprio corpo e o mundo é a ideia imaginativa, daí o campo afetivo ser também um campo imaginativo, ou seja, as afecções do corpo são imagens do próprio corpo mediadas pelas imagens dos demais corpos, e imagens destes mediadas pelas do corpo próprio, envolvendo na mente ideias imaginativas ou os afetos passivos, isto é, as paixões⁵⁷. Como nos referimos anteriormente, entende-se que a mente humana está unida ao corpo e que tudo o que acontece com ele é percebido simultaneamente pela mente, ou seja, quando um corpo afeta e é afetado por outros corpos, a mente tem uma ideia do seu próprio corpo e dos corpos exteriores. Entretanto, afirmar que a mente tem ideia do seu corpo e dos corpos exteriores não significa que ela tem um conhecimento verdadeiro de si mesma e do seu corpo, ao contrário, tem ideias imaginativas e vive imaginariamente. Desse modo, o imaginar é uma atividade corporal, pois ao afetar e ser afetado por outros corpos, o corpo cria imagens de si e de outros corpos a partir da maneira como é afetado por eles. “A imaginação é sempre uma representação na mente de uma afecção do corpo”⁵⁸. O imaginar seria, portanto, a primeira forma de intercorporeidade, pois a imagem do corpo é formada a partir do modo como os outros corpos o afetam.

As imagens são afecções ou marcas corporais que caracterizam o que acontece ao corpo, os efeitos de outros corpos sobre este. “Chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo” (EIIIP17S). Enquanto fruto de encontros e de percepções corporais, a

⁵⁷ CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 142.

⁵⁸ AURÉLIO, Diogo Pires. *Imaginação e poder: estudo sobre a filosofia política de Espinosa*. Lisboa: Edições Colibri (Coleção Fórum de Ideias, 10), 2000, p. 218.

imagem manifesta a relação imediata e abstrata⁵⁹ com o mundo, imediata a partir do contato direto de um corpo com os demais corpos, e abstrata por ser parcial e fragmentada⁶⁰. Nesse sentido, a mente, enquanto ideia do corpo, percebe seu próprio corpo e os outros corpos através das imagens que ele forma, imagens confusas e mutiladas, que são conhecidas pela mente de modo inadequado ou imaginativo, em outras palavras, a mente tem ideias inadequadas ou imaginativas que não explicam a nossa essência ou potência, mas apenas indicam o nosso estado atual e a nossa impotência ao nos restringir a uma marca corporal.

Ora, a marca da imagem é a abstração, no sentido rigoroso do termo: a imagem é o que está separado de sua causa real e verdadeira e que, por esse motivo, leva a alma a fabricar causas imaginárias para o que se passa em seu corpo, nos demais corpos e nela mesma, enredando-se num tecido de explicações ilusórias sobre si, sobre seu corpo e sobre o mundo, porque explicações parciais, nascidas da ignorância das verdadeiras causas⁶¹.

Como elucida Spinoza, a ideia imaginativa é um esforço da mente para concatenar, distinguir e generalizar fragmentos, estabelecendo relações, causalidades e finalismos entre imagens com a pretensão de explicar os acontecimentos, interpretar os afetos e guiar-se no mundo. Expressa uma visão subjetiva, que somos levados a considerar como uma ideia verdadeira sobre a realidade e sobre nós mesmos. Contudo, embora as imagens originem-se da maneira como o corpo percebe a si próprio e aos outros corpos quando os afeta e são afetados por eles – afecções corpóreas –, as ideias imaginativas na mente, envolvidas pelas imagens corporais, não reconhecem essa origem, ou melhor, criam outra causa como se elas estivessem desconectadas das imagens corporais. Essa desconexão entre imagens corporais e ideias imaginativas gera concatenações confusas e mutiladas, em outras palavras, um conhecimento inadequado, pois desconhece as relações, considerando apenas os efeitos. Nesse sentido, por nossa relação com a exterioridade ser primeiramente através de um conhecimento inadequado ou parcial, ou melhor, um conhecimento imaginativo, transitamos na passividade, ou seja, somos originariamente passivos.

⁵⁹ Spinoza compreende a abstração como tudo aquilo que se encontra separado da sua causa eficiente necessária, que lhe atribui sentido e realidade. TEIXEIRA, Lívio. *A Doutrina dos Modos de Percepção e o Conceito de Abstração na Filosofia de Espinosa*. São Paulo: Unesp, 2001, p. 11. “Para Espinosa, a noção de abstração está ligada à sua doutrina dos modos de percepção e à sua metafísica. Conhecer a realidade é conhecer o todo. Só conhecemos a parte a partir do todo ou integrada no todo. Toda vez que não ligamos ao todo qualquer noção, ela se transforma em abstração. Abstrair é querer compreender a parte sem o todo. Ou melhor, é atribuir realidade ao que é parcial, ao que não se explica por si, nem existe por si”.

⁶⁰ CHAUI, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 2005, p. 57.

⁶¹ CHAUI, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 2005, p. 57.

A passividade natural possui, assim, três causas: a necessidade natural do apetite e do desejo de objetos para sua satisfação; a força das causas externas maior do que a nossa; e a vida imaginária, que nos dirige cegamente ao mundo, esperando encontrar satisfação no consumo e apropriação das imagens das coisas, dos outros e de nós mesmos. Por isso, na paixão somos causa inadequada de nossos apetites e de nossos desejos, isto é, somos apenas parcialmente causa do que sentimos, fazemos e desejamos, pois a causa mais forte e poderosa é a imagem das coisas, dos outros e de nós mesmos; portanto, a exterioridade causal é mais forte e mais poderosa do que a interioridade causal corporal e psíquica⁶².

Por essa razão que o desejo, como já sabemos, opera como causa adequada e como causa inadequada, pois enquanto determinado a agir de alguma maneira em função de uma afecção sua, ele se esforça, ou melhor, determina afetivamente o *conatus* direcionando-o a tudo aquilo que aumenta, auxilia e fortalece sua potência de agir, ou seja, tudo que contribui para sua autoconservação. No entanto, o desejo envolve a consciência quando conhecemos ou imaginamos conhecer a causa dos nossos apetites, assim, quando a causa destes é imaginária, ou seja, quando ela está assentada no desejado – aquilo que é exterior a nós –, e não no desejante, o nosso desejo é paixão. Porém, quando essa causa é real, isto é, o próprio desejante, dizemos que nosso desejo é ação⁶³. É necessário perceber que a paixão e a ação não são colocadas por Spinoza como errada e certa, respectivamente. Na verdade, a diferença entre ambas está na sua qualidade intrínseca, ou seja, tanto na passividade quanto na atividade nós realizamos a mesma coisa, a saber, buscamos a autoconservação. Entretanto, na passividade nós somos causa parcial daquilo que realizamos e sentimos, pois a exterioridade exerce domínio sobre nós, dirigindo-nos e impelindo-nos. Daí termos um conhecimento mutilado e parcial da causa do nosso desejo, pois imaginamos como causa aquilo que é exterior a nós, o objeto desejado, e não nós mesmos. Já na atividade, nós somos causa total daquilo que fazemos e sentimos, pois embora tenhamos relação com a exterioridade, não somos dirigidos e dominados por ela. Reconhecemos como causa do nosso desejo, não o objeto desejado, mas nós mesmos. Portanto, a passividade não tem como causa a nossa relação com a exterioridade, assim como a atividade não deriva da ausência de relação com algo exterior; aliás, na perspectiva spinozana, esse possível isolamento ou afastamento do externo é absurdo, logo, tanto a passividade quanto a atividade são qualidades intrínsecas da forma como nos relacionamos com a exterioridade.

No entanto, apesar de estarmos em constante relação com a exterioridade, não é sempre que os efeitos dessa relação são necessariamente positivos, ou seja, estamos

⁶² CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 88.

⁶³ CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 150.

frequentemente em uma luta afetiva com potências externas que nos superam em força e número, ocasionando encontros que podem diminuir ou enfraquecer nosso *conatus*. Afetivamente tais encontros manifestam-se através dos afetos tristes, ou seja, quando o nosso *conatus* encontra-se enfraquecido e totalmente dependente da exterioridade. Em outras palavras, estamos diante do que Spinoza chama de *servidão humana*. De fato, a relação com a exterioridade e a dinâmica afetiva que dela resulta, a qual o *conatus* está envolvido, colocamos em relações ou encontros que, muitas vezes, diminuem, enfraquecem e prejudicam nossa potência de agir e de pensar, deixando-nos impotentes diante dos acontecimentos e da capacidade de regular os afetos. Assim, ao estarmos submetidos à força dos afetos, visto que nosso *conatus* encontra-se coagido, somos impotentes para regulá-los e ordená-los, logo, tornamo-nos vulneráveis ao acaso, ou seja, perdemos o discernimento daquilo que é bom e mau para nós. Deste modo, a servidão define-se quando o nosso *conatus* encontra-se demasiadamente enfraquecido por causa da ação das forças externas e submete-se a elas, imaginado submetê-las.

Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, cujo poder ele está de tal maneira que frequentemente é coagido, embora veja o melhor para si, a seguir porém o pior. (EIVPraef).

Como observamos, a marca da servidão é a impotência para moderar os afetos, ou ainda, a ignorância daquilo que nos é bom e mau; contudo, Spinoza não apresenta tais termos na perspectiva moral, isto é, segundo ele, não há o bom e o mau em si, mas ambos são relativos e contextualizados, ou melhor, algo somente é bom ou mau quanto está em relação com alguma coisa. “*Quanto ao bem e ao mal, também não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas, e não são nada outro além de modos de pensar ou noções que formamos por compararmos as coisas entre si*” (EIVPraef), ou ainda, “*por bem entenderei aquilo que sabemos certamente nos ser útil*” (EIVDef1) e “*por mal, porém, aquilo que sabemos certamente nos impedir que desfrutemos de algum bem*” (EIVDef2). Assim, quando alguma coisa nos afeta diminuindo nossa potência de agir, ela nos é prejudicial ou má, e dependendo das circunstâncias na qual somos afetados por algo externo, a força do afeto que daí provém *pode superar as demais ações do homem ou a sua potência de tal maneira que este afeto permanece obstinadamente nele fixado* (EIVP6), ou seja, caímos em uma espécie de obsessão que não nos permite enxergarmos aquilo que efetivamente nos é nocivo ou não. Em outras palavras, um *conatus* enfraquecido não é suficiente para controlar ou frear os

afetos; aliás, diante da força deles somos impotentes e com isso somos levados facilmente à servidão, já que nossa potência de agir está diminuída frente aos afetos, cuja condição nos torna passivos e, portanto, dependentes da exterioridade e servos de nossos afetos. Além disso, a diminuição da nossa potência de agir, ou seja, o *conatus* triste, está diretamente ligada às nossas ideias inadequadas, pois, como não conseguimos perceber o nexo de causalidades que provocam tal afeto, temos uma visão parcial ou mutilada da realidade e, dessa forma, não conseguimos ser causa eficiente das nossas ações, tornando-nos passivos e padecendo da nossa ignorância. No entanto, nesta condição, ainda que tenhamos uma mínima percepção do que é o melhor ou, até mesmo, busquemos lutar para afastar ou nos “libertar” da submissão desse afeto, dificilmente conseguimos vencer, pois cansados e tristes não somos livres; ao contrário, efetuamos encontros e relações que não nos auxiliam e que apenas colaboram para nos deixarmos neste estado de letargia.

Ilusão de força na fraqueza interior extrema, a servidão é deixar-se habitar pela exterioridade, deixar-se governar por ela e, mais do que isto, Espinosa a define literalmente como *alienação* (o indivíduo passivo-passional é servo de causas exteriores, está sob o poder de outro ou, em linguagem espinosana, é *alterius juris*, está *alienus juris*). Não só não reconhecemos o poderio externo que nos domina, mas o desejamos e nos identificamos com ele. A marca da servidão é levar o desejo à forma limite: a carência insaciável que busca interminavelmente a satisfação fora de si, num outro (coisas ou pessoas) imaginário⁶⁴.

Por isso que Spinoza é tão preciso quando se refere à qualidade do nosso desejo, pois este não se engana, em outras palavras, o desejo determina o *conatus* para aquilo que contribui para sua conservação, para aquilo que é útil a ele, ou esforça-se para afastar tudo aquilo que o prejudica. Dessa forma, o desejo busca a alegria ou tudo aquilo que aumenta e fortalece a nossa potência de agir, pois a alegria e todos os afetos que dela derivam retroalimentam o nosso desejo, a nossa potência. Daí Spinoza encontrar na alegria a maneira do ser humano sair da servidão, pois é através dela e dos mais variados afetos que dela se originam que a potência de agir e de pensar é estimulada e fortalecida, ou melhor, é por meio da alegria e de seus afetos derivados que vencemos a tristeza e os afetos tristes. “*Um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto contrário e mais forte que o afeto a ser coibido*” (EIVP7). Ademais, Spinoza ainda é explícito ao afirmar que “*o conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou de tristeza à medida que estamos conscientes dele*” (EIVP8), o que significa que reconhecemos ou temos a percepção quando

⁶⁴ CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 91.

somos afetados de alegria ou de tristeza, dessa forma, é na dinâmica dos afetos e na própria luta afetiva com as potências exteriores que devemos redirecionar o nosso desejo, buscando, ao menos, um pequeno bom encontro ou uma mínima alegria, pois estas são ferramentas capazes de nos tirar do estado de servidão. “*O desejo que se origina da alegria é mais forte (sendo iguais as outras condições) do que o desejo que se origina da tristeza*” (EIVP18). Obviamente que por estarmos imersos em uma vida afetiva de constantes embates de sentimentos, tal tarefa não é das mais fáceis, ao contrário, requer um frequente esforço, mas é exatamente aí que se encontra o desejo, ele é esforço, é a força que nos inclina para aquilo que julgamos útil para a conservação do nosso corpo e da nossa mente, por isso que não agimos por vontade, mas pela necessidade do nosso desejo, afinal, somos seres desejantes; e se cabe falarmos de algum tipo de propósito o qual o desejo pretende, esse seria a sua definição mais oportuna: buscar a sua identidade consigo mesmo.

1.4 A FORÇA DOS AFETOS: O CONFLITO E A INTOLERÂNCIA SOB A PERSPECTIVA AFETIVA

A vida política e social é espaço de organização das relações entre os seres humanos, ambiente composto de potências particulares que, ao entrarem em relação umas com as outras ou estabelecerem encontros, formam uma “rede” de vínculos afetivos. A constituição do corpo político é o resultado da composição destas potências, e multidão (*multitudo*) ou indivíduo coletivo singular é o termo que Spinoza atribui a esta união de potências, que não se reduz a uma identidade única, pois é “atravessada” de conflitos e diferenças. A multidão é a afirmação da potência coletiva, é o sujeito coletivo que exprime a multiplicidade social que se comunica e age em comum, mantendo-se internamente diferente.

Ao definir o corpo político como indivíduo coletivo singular, cujos conflitos e diferenças estão presentes, Spinoza possibilita pensar que as partes constituintes (potências particulares) desse indivíduo coletivo são desiguais ou desproporcionais quanto à força da sua potência de agir e existir, isto é, o corpo político pode ter partes mais fortes e mais fracas⁶⁵ quando comparadas entre si. Com efeito, não estamos nos referindo exclusivamente aos aspectos socioeconômicos (luta de classes, moeda, mercado, poder de compra e outros)

⁶⁵ Os termos *forte* e *fraco* referem-se à intensidade das potências individuais das partes constituintes do indivíduo coletivo singular. A partir das relações que elas estabelecem entre si, duas ou mais partes podem concordar e fortalecerem-se, aumentando a intensidade de suas potências, mas também podem conflitar-se e enfraquecerem-se, diminuindo a intensidade delas.

quanto à desigualdade ou desproporcionalidade que há entre as potências particulares (seres humanos), embora sejam elementos que podem colaborar no embate de forças, mas não é especificamente o que nos referimos aqui. A desigualdade de força entre os seres humanos no corpo político direciona-se a variação da intensidade dos seus *conatus*, ou seja, “*não há, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente a qual não exista outra mais potente e mais forte, mas dada uma coisa qualquer, existe uma outra mais potente pela qual pode destruir a primeira*” (EIVAx1). Isso significa que os seres humanos que constituem o corpo político relacionam-se de maneiras diversas conforme as suas próprias diferenças. Em outras palavras, esse corpo político é um sistema de integração e diferenciação interna das suas partes constituintes não apenas segundo a estrutura de cada uma delas, mas também segundo a força (ou fraqueza) destas ou segundo a variação de intensidade dessas forças⁶⁶. Portanto, a ideia do corpo político como integração e diferenciação dos seus membros constituintes e o princípio de aumento e diminuição da potência desses membros pelas suas relações entre si permitem concebermos o conflito como algo interno ao corpo político, ou seja, como algo que ocorre entre suas partes fortes e fracas de forças contrárias e intensidade variável.

Ademais, se o corpo político enquanto um indivíduo coletivo singular é constituído por partes fortes e fracas, ou seja, por potências particulares que ora podem ser fortes e ora podem ser fracas dependendo das relações que elas estabelecem entre si, tais definições (forte e fraca) não se referem a essas potências particulares tomadas em si mesmas, isto é, como se algumas fossem necessariamente fortes e outras fracas; ao contrário, forte e fraca aludem à força de existir e agir dessas potências. Assim, há uma distinção entre potência e força, em que a primeira é o próprio *conatus*, enquanto a segunda é a intensidade dessa potência, ou melhor, a variação da intensidade, logo, fortes são aquelas partes ou potências que conseguem coexistir com a exterioridade sem ser destruídas por ela, ou ainda, conseguem aumentar sua força graças à relação com ela; e fracas são aquelas partes ou potências que perecem em virtude da força das potências exteriores. No entanto, a força ou intensidade do nosso *conatus*, ou melhor, a variação dessa força, permite identificarmos a qualidade dos encontros ou relações que temos com as potências exteriores, no tocante a serem boas ou más. Por isso que Spinoza, ao referir-se aos termos bom e mau, defini-los, respectivamente, como afeto alegria e afeto tristeza, à medida que deles estamos conscientes.

⁶⁶ CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 137.

Tanto no prefácio como nas definições 1 e 2 da *Ética* IV, Spinoza apresenta o bom e o mau como um “saber certo”, como também coloca-os como termos que são expostos de maneira relacional, ou seja, são noções que elaboramos quando comparamos as coisas entre si, logo, não há bom e mau em si. Contudo, as definições de bom e mau que Spinoza elucida são bastante significativas quando as observamos através do olhar no qual se desenvolve e perpassa toda a *Ética*, ou seja, que toda a obra é uma tentativa de tornar o ser humano um ser ativo, que busca encontros ou relações que aumentam e fortalecem o seu *conatus* e que tenta afastar aquelas que o diminuem e o enfraquecem. Neste sentido, o filósofo holandês não apresenta as duas definições de modo reversível, quer dizer, enquanto bom é definido como aquilo que sabemos com certeza nos ser útil; o mau *não é* aquilo que sabemos certamente nos ser inútil, nocivo ou prejudicial, mas sim aquilo que sabemos com certeza nos impedir de desfrutar (ou sermos possuidores) de algum bem. Em outras palavras, embora o bom e o mau não indiquem nada de positivo nas coisas, pelo menos consideradas em si mesmas, Spinoza os conceitua de maneira distinta, em que o bom é definido de modo afirmativo, isto é, bom é aquilo que nos é útil, que concorda ou convém com a nossa natureza, ou melhor, que aumenta ou fortalece o nosso *conatus*; enquanto o mau é definido de maneira inteiramente privativa, ou seja, o mau não é algo positivamente prejudicial ou nocivo, mas a privação de algo que julgamos um bem, ou melhor, o mau é tudo aquilo que é obstáculo para alcançarmos algo que consideramos ser um bem, ou em termos spinozanos, aquilo que impede o aumento ou fortalecimento do nosso *conatus*.

Se observarmos atentamente a maneira diferenciada que Spinoza define o bom e o mau, o primeiro de modo afirmativo e o segundo de modo privativo, veremos que tais definições não foram apresentadas de modo despropositado, ao contrário, elas comunicam-se com a noção de desejo, enquanto determinação afetiva do *conatus*, ou seja, se o desejo é a própria essência humana determinada a fazer algo em virtude de uma afecção sua e, portanto, determina o *conatus* a possuir ou unir-se àquilo que colabora para a sua conservação, para aquilo que o ser humano considera como útil a sua preservação, isto é, para algo que ele julga como bom, logo, tudo aquilo que é empecilho ao desejo que nos conserva, expande, regenera e transforma é mau, por isso Spinoza defini-lo como um impedimento. Assim, de forma direta, é bom o que aumenta, contribui ou fortalece a nossa potência de ação, e mau o que a diminui ou a impede, daí Spinoza afirmar que somente conhecemos o bom e o mau através dos afetos alegria e tristeza de que estamos conscientes, que nada mais são do que a variação de intensidade do nosso *conatus*. Em vista disso, como a potência de agir do corpo humano é o seu poder de ser afetado de múltiplas maneiras pelos corpos exteriores ou o que o torna apto

para afetá-los de diversas formas, logo, é útil ao ser humano, e conseqüentemente bom, tudo o que torna o seu corpo mais apto a ser afetado e afetar de variadas maneiras outros corpos; e inversamente, é nocivo o que torna o seu corpo menos apto⁶⁷. Além disso, são boas as coisas que fazem com que se conserve a proporção de movimento e repouso que as partes do corpo humano têm entre si; e más as que fazem com que essas partes tenham entre si outra proporção de movimento e repouso, ou seja, quando um corpo exterior induz as partes do nosso corpo a iniciar uma nova relação que não é direta ou imediatamente compatível com a nossa relação característica, que é o que ocorre na morte⁶⁸. Portanto, em todos esses sentidos, o bom é o útil e o mau é o nocivo, ou melhor, é aquilo que impede de possuímos o que julgamos como útil.

Posto isto, o bom e o mau exprimem a qualidade dos encontros ou relações que os modos existentes, ou melhor, que os seres humanos estabelecem entre si. Neste sentido, tais relações podem ser de concordância ou conveniência, quando são boas, úteis e unem os seres humanos; mas também podem ser de conflito, quando são más, prejudiciais, porque os impedem de desfrutar daquilo que eles consideram um bem, e os separam. Isso significa que por meio dessas relações intersubjetivas, os seres humanos afetam e são afetados de diversas maneiras por outros e, por consequência, aquilo que os afetam pode aumentar (alegria) ou diminuir (tristeza) sua potência de agir, ao passo que desejam e esforçam-se para unirem-se aquilo que os afetam de alegria, ou afastam e desprezam aquilo que os afetam de tristeza, julgando-os respectivamente como bom ou mau. Portanto, ainda que de forma precária e instável, pode-se afirmar que os afetos alegres reúnem e unem os seres humanos, enquanto os afetos tristes os afastam e os tornam contrários entre si.

Tudo o que é mau mede-se pois pela diminuição da potência de agir (tristeza-ódio); tudo o que é bom, pelo aumento dessa mesma potência (alegria-amor). Daí a luta total de Espinosa, a denúncia radical de todas as paixões tristes, que inscreve Espinosa numa grande estirpe que vai de Epicuro a Nietzsche. É uma vergonha procurar a essência interior do homem do lado de seus maus encontros extrínsecos.

⁶⁷ SPINOZA, Benedictus de. *Ética* IV. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 313. “Quando mais apto a isto se torna o corpo, tanto mais apta a perceber torna-se a mente; por conseguinte, o que dispõe o corpo desta maneira e o torna apto a isto é necessariamente bom ou útil, e tanto mais útil quanto mais apto a isto pode tornar o corpo; e, inversamente, é nocivo se torna o corpo menos apto a isto” (EIVP38D).

⁶⁸ SPINOZA, Benedictus de. *Ética* IV. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 313. “O corpo humano precisa, para se conservar, de muitíssimos outros corpos. Ora, o que constitui a forma do corpo humano consiste em suas partes comunicarem seus movimentos umas às outras em uma proporção certa. Logo, as coisas que fazem com que se conserve a proporção de movimento e repouso que as partes do corpo humano têm entre si conservam a forma do corpo humano, e, por conseguinte, fazem com que o corpo humano possa ser afetado de muitas maneiras e afetar os corpos externos de muitas maneiras; e por isso são boas. Ademais, as coisas que fazem com que as partes do corpo humano obtenham outra proporção de movimento e repouso fazem com que o corpo humano se revista de outra forma, isto é, que o corpo humano seja destruído, e, por conseguinte, se torne inteiramente inepto para poder ser afetado de múltiplas maneiras, e por isso são más” (EIVP39D).

Tudo o que envolve a tristeza merece ser denunciado como mau, pois nos separa de nossa potência de agir: não só o remorso e a culpabilidade, não só o pensamento da morte (IV, 67), mas até a esperança, e mesmo a segurança, que significam a impotência (IV, 47)⁶⁹.

Ainda sobre as definições de bom e mau e a correspondência que ambos possuem com a variação da intensidade do *conatus*, Spinoza agrega na proposição 29 da *Ética* IV a noção de *comum*, cuja relevância consiste em explicar as concordâncias ou conveniências entre os seres humanos, ou melhor, entre as intensidades de suas potências, mas também a inevitabilidade dos conflitos entre forças contrárias, que em contato podem destruir umas às outras. Em outras palavras, Spinoza demonstra que para uma coisa concordar ou nos ser contrária é necessário que exista algo em comum conosco, isto é, para que algo possa ser concordante ou contrário com alguma coisa, primeiramente, eles devem ser de natureza comum, ou melhor, da mesma essência. *A potência de uma coisa singular qualquer e, conseqüentemente, do homem, potência pelo qual ele existe e opera, não é determinada a não ser por outra coisa singular, cuja natureza deve ser entendida pelo mesmo atributo pelo qual a natureza humana é concebida* (EIVP29D).

Posto isto, nas duas proposições seguintes, 30 e 31, Spinoza identifica o mau com aquilo que nos é contrário e o bom com aquilo que concorda ou convém com a nossa natureza. *“Nenhuma coisa pode ser má por aquilo que tem de comum com a nossa natureza; em vez disso, é à medida que nos é contrária que ela é má para nós”* (EIVP30). *“Enquanto uma coisa convém com nossa natureza, nesta medida é necessariamente boa”* (EIVP31). Como já observamos, o que nos é contrário é aquilo que impede de tomar posse ou desfrutar de algo que julgamos um bem, e nesse sentido é considerado um mau. Contudo, o bom não é demonstrado com a ausência de obstáculo, mas sim aquilo que *necessariamente* concorda com a nossa natureza. Disso se segue que tudo aquilo que aumenta ou fortalece nossa potência de agir ou nosso *conatus* julgamos como bom, e necessariamente concorda conosco, porém, o mesmo não ocorre em relação ao mau, isto é, Spinoza não afirma que o que não concorda com a nossa natureza é necessariamente mau, ao contrário, *pode* nos ser mau. Nesse sentido, a concordância e a contrariedade dependem sempre da existência de algo comum entre nós e aquilo que nos afeta, no entanto, no tocante a contrariedade, não é porque uma coisa possui algo de comum conosco que ela não nos convém, mas sim na medida em que ela

⁶⁹ DELEUZE, Gilles. *Espinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 60-61.

nos é má, ou seja, quando diminui a nossa potência de agir. “*Se dois corpos não se harmonizam, não é pelo que têm de comum*”⁷⁰.

Se em um primeiro momento as noções de comum e de contrariedade parecem paradoxais, um olhar mais atento perceberá que há uma relação sutil entre ambas, pois embora a concordância e o comum sejam noções que “facilmente” visualizamos uma ligação, visto que a concordância e a conveniência é uma possibilidade que o comum propicia, já que o que determina uma relação de concordância ou conveniência entre os seres humanos é o aumento ou fortalecimento dos seus *conatus*, o mesmo não parece tão óbvio quando se trata da contrariedade. Evidentemente que a ideia de comum no pensamento spinozano possui uma dimensão larga, não se limitando apenas a compreensão de coisas singulares, cuja natureza deve ser entendida pelos mesmos atributos, mas também enquanto ação em comum para alcançar um mesmo efeito, apresentado na física da proposição 13 da *Ética* II, e pela teoria do conhecimento exposta nessa mesma parte, em que o comum é uma propriedade ou uma qualidade possuída por todas as partes de um mesmo todo. No entanto, o que inicialmente nos interessa para articular a relação entre comum e contrariedade é a ideia de que coisas singulares de natureza idênticas e, portanto, compreendidas pelos mesmos atributos, podem afetar umas as outras. Neste sentido, a relação entre tais termos encontra-se na noção de diferente ou diversidade, a qual torna possível a compreensão da gênese dos conflitos no interior do corpo político, bem como a contrariedade entre as forças das potências particulares.

Na *Ética*, Spinoza demonstrou que os homens estão necessariamente sujeitos aos afetos, e que a razão, enquanto tal, não tem poder para vencê-los, mas apenas um afeto mais forte e contrário pode vencer outro afeto. Neste sentido, no que se refere à vida política, tanto o *Tratado Teológico-Político* como o *Tratado Político* convergem para o mesmo ponto: que a instituição do corpo político não está fundamentada na razão, mas nos vínculos afetivos, de modo que aqueles afetos derivados da alegria, ou seja, aqueles que aumentam ou fortalecem nosso *conatus*, contribuem para união dos seres humanos. Assim, a gênese do corpo político não provém de uma experiência sob a condução da razão, mas de um campo de práticas e de imagens que se realizam com e sobre indícios oferecidos pelo jogo dos afetos e das forças antagônicas ou concordantes que eles mobilizam⁷¹. Isso significa que embora a razão reconheça a utilidade da vida social e os benefícios que a concórdia pode trazer para os seres humanos, ela não é a causa e o fundamento da sociedade, ao contrário, somos seres

⁷⁰ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 123.

⁷¹ CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 283.

imaginantes e passionais e, portanto, tanto a concórdia quanto o conflito, enquanto efeitos das tensões geradas pela apreensão imaginativa e pela luta passional, são naturais aos seres humanos.

Com efeito, se os seres humanos são naturalmente imaginantes e passionais, logo, as tensões geradas pela produção imaginativa e pelo embate passional também permanecem na vida civil. Segundo Spinoza, no *Tratado Político* (6/3), a natureza humana é, manifestamente, constituída de modo bem diferente, ou seja, *cada um, pelas leis da sua natureza, necessariamente apetece ou tem aversão ao que julga ser bom ou mau* (EIVP19), o que significa que as diferenças ou diversidades entre os seres humanos referem-se ao seu pluralismo afetivo, ou melhor, a variedade de espécies de afetos que resultam da sua produção imaginativa. Obviamente que as diferenças entre os seres humanos no corpo político não se limitam exclusivamente aos aspectos afetivos, existindo outras nuances de caráter diversificado que compõem essa multiplicidade, e que por vezes podem desencadear alguns conflitos. No entanto, tratando de tais divergências na perspectiva afetiva, as inúmeras diferenças culturais, econômicas, ideológicas, políticas, sociais e de outras naturezas podem implicar na concórdia, mas também em possíveis desentendimentos, os quais, tanto estes como aquela estão envoltos de afetos.

Contudo, em quais aspectos essas diferenças estão ligadas a produção imaginativa e aos afetos, podendo, assim, contribuir para possíveis conflitos? Já observamos que o corpo político, enquanto sistema de integração e diferenciação interna dos seus constituintes, é um espaço de relações intersubjetivas, cujos seres humanos também estabelecem vínculos afetivos, de modo que a vida afetiva é sempre relacionamento com a exterioridade, ou melhor, é a existência com os outros. Enquanto relação com o exterior, o campo afetivo é naturalmente um campo imaginário, visto que o imaginar é perceber, ou seja, conhecer as imagens sensoriais das coisas e por meio delas conhecer a imagem de nós mesmos. Isso significa que a imagem é uma marca corporal ou afecção corpórea, um efeito da ação de causas externas sobre o nosso corpo que exprime a maneira como elas nos afeta, e que na mente manifesta-se como ideias imaginativas ou inadequadas. Assim, tais imagens que formamos variam de acordo com o estado do nosso corpo e das suas partes afetadas pelas coisas exteriores, de tal maneira que, afetando diferentes partes do nosso corpo uma mesma coisa pode produzir diferentes imagens e, por consequência, a mente formar diferentes ideias imaginativas, que expressam um certo estado do corpo e da mente afetados e implicam uma passagem ou transição de um estado para o outro. Tal transição que estamos sujeitos na experiência de contato com a exterioridade nada mais é do que a variação da intensidade do

conatus, ou seja, o afeto, e como inicialmente nosso conhecimento é inadequado, tais afetos são passivos, ou seja, paixões. Portanto, no âmbito afetivo, que também permanece na vida civil, tudo pode, por acidente, ser causa de tudo, e dependendo das circunstâncias em que algo nos afeta, podemos ter um afeto ou diferentes afetos ou até mesmo afetos contrários.

Não há indivíduo que não esteja/seja constantemente uma relação com a alteridade, não há mente que não seja/esteja em constante relação com os outros. Muito pelo contrário, a capacidade simultânea de afetar e ser afetado está neste encontro constante entre interno e externo, e nele e por ele é construída a ampliação desta rede complexa produzindo novas complexidades, mais e mais relações, no mesmo indivíduo, isto é, quanto mais múltiplas e variadas forem as relações intra e extra-corporais, mais maneiras variadas este corpo terá ao seu dispor para dispor-se e com isso a manter sua proporção de movimento e repouso dos mais variados modos. Eis porque Espinosa não associa diretamente o *afetar* à atividade, nem associa diretamente a passividade ao *ser afetado*, pois um corpo/mente amplia suas relações internas e externas justamente por ser afetado e afetar, e disto decorre que pode ser tanto mais apto a ampliar sua potência, que por sua vez, determinaria o poder ser causa *completa* ou não parcial de seus efeitos, isto é, ser ativo ou passivo. E desta simultaneidade entre afetar e ser afetado, Espinosa nos explicará, na proposição seguinte (EIIP16), que esse encontro com a alteridade indica mais a constituição do nosso corpo que dos corpos exteriores, e que destes encontros resultam uma miríade de imagens deste complexo que se estabelece em nossas múltiplas relações, pelo que compreenderemos por que se poderá dizer da imaginação como “virtude”, uma potência de imaginar⁷².

Assim, as diferenças entre os seres humanos, para além daquelas de caráter cultural, ideológico, político ou social, transitam no campo afetivo, ou seja, na maneira como nosso corpo é afetado por algo exterior. Em outras palavras, os encontros ou as relações que os seres humanos compõem entre si determinam o constrangimento ou a expansão das suas respectivas potências de agir, permitindo uma infinidade de relações afetivas possíveis e de um dinamismo afetivo resultante dos diferentes estados emocionais e físicos que diversos seres humanos encontram-se. Eis porque o pluralismo da dimensão afetiva da experiência concentra-se no que Spinoza menciona na proposição 51 da *Ética III: homens diferentes podem ser afetados de diferentes maneiras por um só e mesmo objeto, e um só e mesmo homem pode ser afetado de diferentes maneiras por um só e mesmo objeto em tempos diferentes*. Se os seres humanos encontram-se em estados emocionais e físicos distintos e podem ser afetados de múltiplas maneiras pelos demais, logo, *pode ocorrer que o que um ame, o outro odeie, e o que um teme, o outro não tema, e que um só e mesmo homem ame agora o que antes odiava* (EIIP51S), e tendo em vista que cada um, de acordo com seu afeto, julga o que é bom ou mau, melhor ou pior, segue que os humanos podem variar, em virtude

⁷² ITOKAZU, Ericka Marie. *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 2008, p. 91-92.

da sua produção imaginativa particular, tanto pelo juízo quanto pelo afeto, de modo que *quando comparados uns com os outros, distinguem-se unicamente pela diferença dos afetos* (EIIIP51S). Assim, a dinâmica afetiva e toda a multiplicidade de afetos inerente a ela são o panorama que expressam a ambiguidade própria desse “jogo” afetivo que fundamenta tanto a convivência estável ou a concordância entre os seres humanos como simultaneamente os inevitáveis conflitos que naturalmente os levam a serem danosos uns com os outros.

A quantidade infinita de afetos e de combinações dos mesmos em complexos afetivos⁷³ que podem assumir diversas formas e fixar-se em diferentes objetos, dependendo das circunstâncias e do estado emocional e físico de cada ser humano, possibilita que *qualquer afeto de cada indivíduo discrepa do afeto de outro tanto quanto a essência de um difere da essência do outro* (EIIIP57), e é nesse dinamismo afetivo, que pode ser encontrado em vários mecanismos que compõem a lógica dos afetos, que se situa a gênese dos conflitos humanos. A partir desses mecanismos, dos quais identificamos a experiência da semelhança (*similitude*) e a imitação afetiva (*affectuum imitatio*), que podemos imergir nos elementos inter-humanos que aos poucos vão orientando-nos na compreensão dos conflitos. Sabemos que todas as determinações afetivas estão necessariamente vinculadas ao conceito de *conatus*, ou seja, à essência atual do ser humano, assim, todos os aspectos da sociabilidade, os quais incluem as concordâncias e os conflitos nas relações inter-humanas, localizam-se nos traços que desenham a rede complexa que constitui a afetividade humana, em outras palavras, a vida política e social encontra-se nos afetos enquanto transições a uma diferenciada intensidade da potência de ação do *conatus* e que tais passagens que se observam no ser humano envolvem relações que se estabelecem em diversos níveis, por exemplo, de coisas corporalmente ausentes causarem afetos mais intensos do que coisas de fato presentes (pela força da imaginação, enquanto concatenação de ideias, memória – EIIP18) ou de coisas que inicialmente não nos afetavam de forma alguma nos afetarem por imaginarmos que algo tem alguma semelhança conosco e envolve atualmente algum afeto.

A experiência da semelhança, que compõe um dos mecanismos da lógica dos afetos, é brevemente mencionada no desenvolvimento da proposição 15 da *Ética* III, mais especificamente no seu escólio, ao complementar o argumento spinozano que explica as formas pelas quais as coisas podem ser, por acidente, causa de alegria, tristeza ou desejo. A alusão à semelhança em tal escólio limita-se apenas a exposição do próprio vocábulo, não

⁷³ SPINOZA, Benedictus de. *Ética* III. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 235. “Os afetos podem comportar-se uns com os outros de tantas maneiras, e daí podem originar-se tantas variações, que não podem ser definidos por nenhum número” (EIIIP59S).

apresentando uma explicação precisa, visto que o seu desenvolvimento é feito na proposição seguinte: “*E a isto cabe referir também aqueles objetos que nos afetam de alegria ou tristeza só por terem algo semelhante aos objetos que costumam afetar-nos com aqueles afetos, como mostrarei na proposição seguinte*” (EIIIP15S). No entanto, o que já encontramos aqui e que posteriormente, na proposição 16, será mais esclarecido é que não é a própria coisa presente, a qual se assemelha aquela outra que nos causa algum afeto, que é envolvida por este, ou melhor, não é ela que é englobada por um afeto causado por outra coisa no tempo, mas é a própria semelhança que há entre ambas, e somente assim ela pode ser causa por acidente de algum afeto. Em outros termos, já existe um afeto anterior, e a semelhança é agora contemplada em outra coisa a partir de uma parcialidade afetiva.

A proposição 16 da *Ética* III apresenta uma importante consideração acerca da semelhança, ou seja, que ela, enquanto relação direta com a produção dos afetos, neste caso ainda acidental, é imaginada, ou melhor, é fruto da produção imaginativa determinada por fatores externos aos seres humanos ou coisas relacionadas. Isso implica dizer que a semelhança, ou melhor, aquilo em que as coisas assemelham-se e já é contemplada na própria coisa com um afeto de alegria ou de tristeza é efeito da imaginação, que pode ser maior ou menor dependendo da constituição atual das coisas, e de comparação entre duas ou mais coisas, embora esta última já esteja implícita na primeira. O que nos conduz a indagar se a semelhança de fato existe: sim, ela existe tanto no real, o que explica a imitação afetiva, pois dois seres humanos são mais semelhantes entre si do que com um leão, daí Spinoza afirmar que não invejamos a altura de uma montanha e nem a coragem do leão; como no imaginário, a partir das relações inter-humanas e de como somos afetados pelas coisas exteriores. Os afetos que estão relacionados à experiência da semelhança envolvem afecções corporais que são imaginações e, portanto, percepções da exterioridade. Por isso que a semelhança não é causa da alegria ou da tristeza vinculados ao primeiro afeto, assim como a coisa imaginada semelhante também não é, mas apenas por acidente, donde se conclui que a semelhança não é causa direta do afeto, pois ela não é uma coisa singular que existe na natureza, antes é um termo de comparação, tanto que é uma experiência imaginativa.

Consideramos, antes, no objeto em questão (por hipótese), com um afeto de alegria ou de tristeza, aquilo que a coisa tem de semelhante com o objeto. E, portanto, quando a mente for afetada pela imagem disso que eles têm de semelhante, imediatamente será também afetada de um ou outro daqueles afetos. Consequentemente, a coisa na qual percebemos esse algo de semelhante, será, por acidente, causa de alegria ou de tristeza. Logo, mesmo que aquilo pelo qual a coisa se assemelha ao objeto não seja causa eficiente desses afetos, amaremos, ainda assim, aquela coisa ou a odiaremos. (EIIIP16D).

Na proposição 17 da *Ética* III, deparamo-nos com um nível mais complexo da questão levantada na proposição anterior acerca da relação de semelhança entre duas coisas imaginadas pela mente. Através do conceito de flutuação do ânimo (*animi fluctuatio*), exposto na presente proposição, Spinoza evidencia a complexidade e a múltipla que constitui a afetividade humana, demonstrando que esta está longe de ser algo simples, embora seja inteligível. Se até então, nas proposições 15 e 16, a argumentação spinozana referia-se a um dos afetos simultâneos, ou melhor, a um dos objetos que por acidente é causa do afeto, como neutro (por hipótese), na proposição 17 a conjectura é outra, as coisas que nos afetam não são neutras, causam afetos contrários e nos voltamos para uma delas de maneira contraditória, ainda que por um momento. Em outros termos, é possível amarmos ou odiarmos simultaneamente uma mesma coisa, pois se um objeto é por si causa de tristeza, enquanto o imaginarmos com este afeto, nós o odiaremos; por outro lado, enquanto imaginamos que ele tem algo de semelhante com uma coisa que por si nos afeta de alegria, nós também o amaremos. Portanto, sentiremos concomitantemente pelo mesmo objeto afetos contrários, ou seja, nós o odiaremos e o amaremos.

O que aparece nesse nível de complexidade (do amor ou do ódio) é o equivalente de uma relação objetal. Por quê? Porque essa causa suposta para o afeto que sinto é imediatamente identificada com uma coisa ou com uma pessoa. Isso é muito importante: os amores e os ódios são, no vocabulário de Espinosa, completamente imaginários, apesar de estarem enraizados numa base absolutamente real. [...] Quando Freud vai aos Estados Unidos fazer suas conferências, a primeira coisa que ele afirma na Clark University é o princípio do determinismo: não existe livre-arbítrio. Espinosa fez isso antes dele. Ele coloca o princípio de contiguidade e diz textualmente o seguinte: “se a alma foi uma vez afetada simultaneamente por dois afetos, quando mais tarde ela for afetada por um deles, o outro a afetará igualmente”. O outro grande eixo, o da semelhança, vai criando associações por transferência, graças a essa semelhança: “apenas pelo fato de imaginarmos que uma coisa tem semelhança com um objeto que habitualmente afeta a alma com alegria ou tristeza, nós a amaremos ou odiaremos essa coisa”. A semelhança pode ser com algo que nos produz um afeto semelhante ou com algo que nos produz um afeto contrário; há possibilidade de mescla desses dois afetos, ou seja, de associação ambivalente, ou combinada por transferência e semelhança, “na medida em que a coisa que nos afeta habitualmente com alegria ou tristeza também pode se assemelhar a outra que nos toca com o afeto contrário”. Surgem assim sentimentos mistos⁷⁴.

Essa associação ambivalente que mescla afetos de natureza contrária, a qual Bove refere-se, é a flutuação do ânimo, ou melhor, esta constituição da mente que se origina de dois afetos contrários. Trata-se, portanto, da variação dinâmica do *conatus* para o mais ou para o menos. No entanto, ainda no decorrer do escólio da EIIP17, Spinoza faz um adendo que

⁷⁴ BOVE, Laurent. *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 27-28.

retoma os axiomas e postulados da pequena física da EIIP13, para demonstrar que na maioria das vezes um mesmo objeto é causa eficiente de vários afetos. A complexidade que nos deparamos aqui e que envolve a afetividade humana é em razão da própria realidade do corpo humano, que é constituído de muitíssimas partes de naturezas diversas, suscitando que tal corpo pode ser afetado de múltiplas maneiras por um único objeto, ou seja, que suas partes podem ser diferentemente afetadas pelo mesmo objeto, e assim, um mesmo objeto pode ser causa de diferentes e contrários afetos no mesmo corpo humano. Isso já nos implica a afirmar a naturalidade dos conflitos inter-humanos pela própria estrutura, física e mental (mente ideia do corpo), complexa de cada um, pois, se podemos ser afetados de diferentes maneiras por um mesmo ser humano e este nos causa afetos que são distintos e contrários e são originariamente passivos, visto que são efeitos da produção imaginativa, podemos concluir que um só e mesmo ser humano é variável e inconstante⁷⁵, e quando comparados entre si, podem discrepar em natureza, isto é, distinguem-se pela diferença de afetos (EIVP32), já que há *tantas espécies de alegria, tristeza e desejo e, conseqüentemente, de cada afeto que se compõe deles, como a flutuação do ânimo, ou que deles se derivam, como o amor, o ódio, a esperança, o medo, etc., quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados* (EIIP56).

Com efeito, há de observar que os conflitos humanos dão-se como “embate” de forças, ou melhor, uma luta entre as intensidades dos *conatus* particulares no esforço de afirmação de si, assim, é nesse campo imaginário e afetivo, ou seja, nesse espaço passional, que os conflitos transcorrem, visto que esse embate entre a força menor do *conatus* e a força maior das potências externas, mais numerosas e poderosas que um *conatus* em particular, pode enfraquecê-lo ou aniquilá-lo. Isso significa que o universo humano é uma tensão constante entre infinitas diferenças, que dentro dessa configuração expressam-se através dos afetos, e uma tentativa de homogeneizá-las, o que por si já é fonte de inúmeros conflitos e geralmente o é. Em outras palavras, nessa lógica de afirmação de si, isto é, nesse esforço de perseveração, o qual habitam tanto a margem conflituosa quanto a margem integradora da vida inter-humana, os seres humanos empenham-se em reorganizar o ambiente que estão inseridos, ou melhor, recriar o mundo que os afetaram de alegria; nesse sentido, há um desejo de restabelecer não somente o afeto vivido, que no caso são todos aqueles que aumentam ou fortalecem o *conatus*, mas também todas as circunstâncias vivenciadas no momento do afeto, assim como há o esforço para afastar todas as coisas que os impedem de desfrutar de todas as

⁷⁵ CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 178. “A marca da paixão, seja alegre ou triste, é a instabilidade: vária e mutável, cada paixão pode tornar-se contrária ou, como lemos na *Ética*, sob a paixão os homens podem ser contrários uns aos outros e cada homem, contrário a si mesmo”.

circunstâncias desejadas. Dessa forma, a lógica de afirmação de si manifesta-se na imitação afetiva, possível pela experiência da semelhança, quando a afirmação de si ou o esforço de perseveração é a afirmação do desejo do outro.

As proposições 19 a 27 da *Ética* III demonstram o dinamismo do *conatus* como uma força grande e complexa que procura atualizar constantemente os movimentos que o afirmam e expandem seu campo de ação, um esquema complexo que envolve toda a capacidade do corpo humano de afetar e ser afetado pela exterioridade e a propriedade do desejo de ser determinado pelo desejo do outro ao qual se assemelha em natureza. Isso implica dizer que a lógica de afirmação de si implícita na imitação afetiva é o esforço humano de afirmar e atualizar o seu *conatus* experimentando um afeto similar que o outro vivenciou e com o qual nutrimos alguma relação afetiva, em outras palavras, alegrar-se ou entristecer-se juntamente com a coisa amada quando esta é afetada de alegria ou tristeza (proposições 19, 21, 22 e 25). No entanto, esse jogo afetivo pode ocorrer de modo diferente, mas que ainda assim expressa a afirmação do *conatus* ao afastar ou destruir aquilo que o diminui ou enfraquece, refletindo dessa forma um afeto contrário àquele que sentimos pelo outro; em outros termos, alegrar-se quando a coisa odiada é afetada de tristeza, ou entristecer-se quando ela é afetada de alegria (proposições 20, 23, 24 e 26).

Contudo, se nas proposições citadas anteriormente o afeto vivenciado está relacionado a alguém com quem já temos uma relação afetiva, ou seja, com alguém pelo qual já sentimos algum afeto, na proposição 27 o afeto que experimentamos é com alguém pelo qual não nutrimos nenhuma relação afetiva, mas que ainda assim o mimetismo afetivo é possível graças à experiência da semelhança. O afeto de comiseração, a tristeza originada do dano a outro, desempenha um papel interessante na demonstração da imitação afetiva e da afirmação do *conatus*, pois afetar de tristeza um semelhante, a princípio, significa nos afetar de tristeza – que segue da visão da coisa semelhante sofrendo; visão que não nos faz odiar a coisa semelhante pelo fato de nós sermos afetados de tristeza, antes nos move em sua direção, seja pela comiseração que é um liame afetivo entre nós e essa coisa, seja pela ação que decorre dessa tristeza, na forma de um desejo que nos determina a libertar a coisa por quem temos comiseração de sua tristeza, de sua miséria⁷⁶ (*miseria*) (EIIIP27C3). Isso significa que o esforço que fazemos para libertar da miséria alguém que sofre é idêntico ao esforço que fazemos para nos libertar da tristeza, ou seja, para afastá-la, destruí-la ou excluí-la. Dessa

⁷⁶ SILVA, Daniel Santos da. *O conceito de indivíduo e sua realidade na política em Espinosa*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 2012, p. 23.

forma, se a causa da nossa tristeza for uma pessoa, esforçamo-nos para destruí-la⁷⁷, pois o nosso esforço para imaginar causas que excluem a existência dela (EIIP13; EIIP28), causa da tristeza em nós e em nosso semelhante, não se diferencia de um esforço do corpo em agir no mesmo sentido, em virtude da unidade corpo e mente exposta da *Ética* II.

Posto isto, compreende-se então que a multiplicidade de afetos, efeito da capacidade do corpo humano de afetar e ser afetado de diversas maneiras por outros corpos e das flutuações do ânimo; e todas as combinações em complexos afetivos oriundos da experiência da semelhança e da imitação afetiva apontam para um mesmo horizonte, a saber, o esforço de afirmação de si, que é universal e determina todos os seres humanos e é a gênese da união ou afastamento entre eles. Uma dinâmica que não se realiza de maneira simples e que veste muito mais a reprodução de conflitos do que a solução deles, pois dentro dessa configuração afetiva, o conflito surge pelo impedimento imposto a alguém de conseguir algo que convenha a sua conservação, ou seja, de uma diminuição ou enfraquecimento do *conatus*. Nesse sentido, os conflitos inter-humanos expressam-se nos afetos tristes e nas suas derivações, como o ódio, a inveja, a ira, a indignação, o desprezo e tantos outros, daí a afirmação spinozana na proposição 34 da *Ética* IV: “*enquanto se defrontam com afetos que são paixões, os homens podem ser contrários uns aos outros*”, ou seja, *podem* ser contrários porque o afeto de tristeza, no qual a potência do corpo e da mente está diminuída ou enfraquecida, é sempre paixão. Contudo, embora estejamos em sociedade civil, cuja presença de um conjunto de leis e de instituições que procuram ampliar o campo das concordâncias e das conveniências entre as forças, ou melhor, entre os *conatus* particulares que constituem o corpo político, os conflitos ainda continuam presentes, pois como estamos necessariamente sujeitos aos afetos e somos naturalmente passivos/passionais, em virtude da produção imaginativa que também permanece em solo civil, tais tensões não são possíveis de serem eliminadas, mas apenas minimizadas. Por isso que Spinoza insiste em dizer que o maior inimigo do corpo político é mais interno do que externo a ele, pois se os conflitos que surgem não forem reorganizados, ou melhor, solucionados, abre-se caminho para que um particular ou um grupo de particulares com o pretexto de defender e proteger as leis aumentem suas forças a ponto de tomar para si o

⁷⁷ SPINOZA, Benedictus de. *Ética* III. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 191. “A proposição 21 nos explica o que é comisseração, a qual podemos definir como sendo a tristeza originada do dano a outro. Já quanto ao nome pelo qual chamar a alegria que se origina do bem do outro, ignoro. Além disso, o amor por aquele que fez bem ao outro chamaremos apreço e, ao contrário, o ódio por aquele que fez mal ao outro, indignação. Enfim, cabe notar que não nos comiseramos apenas da coisa que amamos, mas também daquela pela qual nunca tivemos nenhum afeto, contanto que a julgemos semelhante a nós. E por isso também temos apreço por aquele que fez bem ao semelhante e, ao contrário, nos indignamos com aquele que trouxe dano ao semelhante” (EIIP22S).

poder e com ele identifica-se. Isso significa que as leis devem constantemente reestruturar-se para assegurar a instituição do corpo político.

Mas a lei só é possível porque retoma aquilo que está posto na natureza humana, isto é, as paixões, os conflitos e as concordâncias. Em outras palavras, o advento da vida política não é o advento da boa razão e da boa sociedade. Não elimina os conflitos, apenas torna possível limitá-los porque procura ampliar o campo das concordâncias ou das conveniências entre as forças das partes de um mesmo todo. Ampliação que aumenta a potência da *multitudo* e do *imperium*, assegurando-lhes a força institucional para punir e vingar os ataques à lei. Donde o essencial: operando com conflitos e concordâncias que dependem da lógica das paixões, a Cidade não cessa de instituir-se e essa instituição permanente define sua duração ou seu perecimento⁷⁸.

Se compreendemos que os conflitos entre os seres humanos expressam-se e manifestam-se nos afetos tristes e nas suas derivações, não podemos deixar de ressaltar os inúmeros comportamentos que resultam deles, entre os quais destacamos a intolerância. Geralmente, a intolerância está associada à falta de compreensão ou aceitação em relação a algo, a tendência a não aceitar as diferenças de conduta, crença ou opinião, em outras palavras, é um comportamento de repulsa, repugnância e ódio a uma determinada pessoa ou grupo que seja diferente. Dessa forma, o comportamento intolerante está necessariamente ligado a não apreensão do pluralismo e das diferenças, ou melhor, a intolerância decorre dos desajustes interpretativos, perversos ou não, acerca das múltiplas alteridades presentes no corpo político. Isso retoma ao que já havíamos anteriormente falado, a saber, as muitas diferenças de caráter cultural, econômico, ideológico, político, social e tantos outros existentes que, ao relacionarem-se, estão envoltos de afetos, podendo fomentar concordâncias ou divergências entre os seres humanos. Focando nos conflitos e nos afetos tristes, nos quais eles se expressam, a intolerância surge como efeito de um conflito, que pode ser desencadeado por variados motivos a partir dos encontros, das interações ou das relações entre as pessoas ou grupos, mas que apresenta o mesmo cerne, ou seja, é sempre uma diminuição ou enfraquecimento da potência de agir e de pensar e, portanto, uma tristeza.

Contudo, a intolerância, na perspectiva afetiva, não envolve unicamente um afeto, isto é, embora seja uma tristeza, ela se estrutura em combinações afetivas tristes que não denotam sobre o outro, mas sobre o próprio sujeito intolerante, que ao defrontar-se com a diferença, é afetado e “desestabiliza”. Nesse sentido, a intolerância caracteriza-se por uma tristeza que tem como causa uma coisa exterior (ódio); pela imaginação de alguma coisa que toca tão pouco a mente que esta, diante da presença dessa coisa, é levada a imaginar mais aquilo que a coisa

⁷⁸ CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 173.

não tem do que aquilo que ela tem (desprezo), este afeto explica o preconceito discriminativo, uma das raízes da intolerância, que normalmente se tem em relação à pessoa ou grupo vítima desse comportamento, e por tratar-se de uma imaginação, compreende-se o conhecimento inadequado ou parcial a respeito daquele que sofre a atitude intolerante; e por fim, por ódio, ter sobre alguém uma opinião aquém da medida, ou ainda, a desconsideração de algum costume, crença ou grupo (despeito). Observa-se então que, afetivamente, a intolerância constitui-se em uma dinâmica de afetos tristes que se materializa pela violência física ou simbólica, motivada pelo ódio ao outro e baseada na dificuldade de entender e aceitar as diferenças.

Além disso, a intolerância também encontra no afeto medo, um derivado da tristeza, o seu formante, neste caso, o comportamento intolerante surge a partir da sensação de ameaça que o outro representa. O medo é alimentado pela dúvida e pelo desconhecimento das causas que constituem aquilo que tememos, por isso que tal afeto é frequentemente utilizado como ferramenta política de manipulação⁷⁹ de grupos e pessoas, pois, construindo um possível “inimigo” ou “demonizando” determinadas culturas, classes, opiniões, religiões e outros, cria-se um ambiente de intolerância, incitado pela insegurança, que conduz as pessoas a combater e eliminar aquele ou aqueles que os ameaçam. Com efeito, o que é presente em todos os afetos que envolvem a intolerância, além da nítida diminuição ou enfraquecimento da potência de agir e de pensar, é o esforço para afastar, destruir ou eliminar aquilo que nos afeta de tristeza, em outros termos, é o próprio movimento do *conatus* na afirmação de si. Nesse sentido, há uma aversão, compreendida aqui como repulsa, àquilo que é causa de tristeza, ira, desprezo, medo, ódio, ou seja, não aceitar aquilo que destoa do que se deseja. Porém, a aversão também é possível quando alguém ou um grupo tem algo de semelhante aquele ou aqueles que nos afeta de tristeza, o que neste caso a pessoa ou o grupo será causa por acidente deste afeto, em outras palavras, a intolerância ocorre por transferência imaginária do afeto sobre determinados grupos, estando ligada aos casos de homofobia, misoginia, racismo, xenofobia, etc. Nas palavras de Spinoza:

Se alguém tiver afetado de alegria ou tristeza por algo de uma classe ou nação diferente da sua, conjuntamente à ideia disso, sob o nome universal da classe ou

⁷⁹ SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 06-07. “A que ponto o medo ensandece os homens! O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição. [...] Na verdade, não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões. Por isso é que estas são facilmente levadas, sob a capa da religião, ora a adorar os reis como se fossem deuses, ora a execrá-los e a detestá-los como se fossem uma peste para todo o gênero humano. Foi, de resto, para prevenir esse perigo que houve sempre o cuidado de rodear a religião, fosse ela verdadeira ou falsa, de culto e aparato, de modo que se revestisse da maior gravidade e fosse escrupulosamente observada por todos”.

nação, como causa, ele amará ou odiará não apenas aquilo, mas todos os de mesma classe ou nação. (EIIIP46).

Assim, observamos que embora o conflito e a intolerância, enquanto diminuição da potência de agir e de pensar e expressos afetivamente nos afetos tristes, não sejam negados por Spinoza, caminham na contramão de uma filosofia que se propõe a vida, ou seja, apesar do conflito e da intolerância serem comuns aos seres humanos, enquanto efeito da sua própria potência de agir e de pensar, apenas contribuem para a destruição do outro e para a destruição do próprio sujeito, contrariando a própria proposta de Spinoza de uma filosofia a favor da vida. Portanto, se os seres humanos, enquanto passionais, não são alheios aos conflitos, à intolerância e aos afetos tristes, como pensar na superação destes, de modo que eles possam estabelecer relações de tolerância? Se pensarmos que nenhum afeto pode ser refreado a não ser por um afeto mais forte e contrário (EIVP7), logo, os conflitos e a intolerância, que transcorrem no âmbito afetivo, somente podem ser limitados ou minimizados com um afeto mais forte e contrário ou, em termos spinozanos, através dos afetos alegres, que são expressos por meio da concordância, da tolerância e dos demais afetos derivados da alegria.

2. A ALEGRIA PASSIVA E A CONSTRUÇÃO DA REFLEXIVIDADE: A AMPLIAÇÃO DAS RELAÇÕES DE CONCORDÂNCIA

A alegria é um dispositivo que nos vincula ao mundo, é indissociável do comum da vida imanente.

Antonio Negri

Uma das questões centrais que nos orienta nesta pesquisa é como os conflitos e a intolerância presentes no corpo político podem ser minimizados. Encerramos o capítulo anterior com uma possível resposta para essa interrogativa, para a qual, além de compreendermos como afetivamente a conjuntura conflituosa e intolerante estrutura-se, encontramos na alegria e nos demais afetos que dela derivam o caminho para a redução apropriada de tais situações. No mesmo sentido, balizar os conflitos e a intolerância a partir de afetos contrários e mais fortes, aqueles emanados da alegria, permite pensarmos que a tolerância e a ampliação das relações de concordância no corpo político são possíveis por meio de tais afetos, no entanto, como isso pode ser viabilizado?

Decerto, o pensamento spinozano manifesta-se como uma filosofia da alegria e da felicidade, ou ainda, como uma filosofia da liberdade individual e política que através do aumento e fortalecimento da potência de agir e de pensar propicia o contentamento intelectual. Em outras palavras, longe de prescrever qualquer cisão entre razão e paixão ou razão e afeto, encontramos na própria afetividade o ponto de partida para a ação reflexiva, ou melhor, o *conatus* fortalecido e a alegria e o desejo que dele nascem nos preparam e auxiliam para a reflexividade que permite compreendermos a importância da concordância e da tolerância, como também a sua possibilidade no corpo político. Portanto, é na afetividade, e mais especificamente na alegria, que a vida ética inicia, ou seja, a ética é o movimento de reflexão que começa na estrutura da própria afetividade, ou melhor, é o desejo de alegria que lança a nossa mente em direção ao conhecimento e à ação quando, para ela, o conhecer e o pensar são sentidos como o mais forte dos afetos.

2.1 ALEGRIA COMO MODO DE VIVER: O AUMENTO DA POTÊNCIA DE AGIR E DE PENSAR

Através de um olhar atento e perspicaz, observamos que o pensamento spinozano é uma filosofia de afirmação pura, uma afirmação que corresponde a um objetivo fundamental e maior: a valorização da vida, ou seja, o esforço para perseverar na existência, para expandir-se, para regenerar-se. Trata-se de uma filosofia que longe de identificar algo de positivo na tristeza ou nos afetos tristes, empenha-se em afastá-los, já que são expressões da nossa impotência, e busca tudo aquilo que nos torna ativos, autônomos e livres. Nesse sentido, Spinoza encontra na alegria e nos bons encontros o que melhor traduz o nosso desejo de viver, em outros termos, ao encontrarmos um corpo que concorda com o nosso, ou melhor, que possui propriedades que se compõem com as nossas, conduzindo-nos para uma maior potência de existir e de pensar, experimentamos a alegria e temos bons encontros, como por exemplo, no abraço de um amigo, no beijo da pessoa amada, na água e na comida quando temos sede e fome, na música que nos agrada e tantas outras situações que nos ampliam, nos auxiliam e nos fortalecem. No início do *Tratado da Reforma da Inteligência*, Spinoza já manifestava a importância da alegria e o seu anseio em encontrar algo que pudesse proporcionar a contínua fruição desse afeto.

Depois que a experiência me ensinou que tudo o que acontece na vida ordinária é vão e fútil, e vi que tudo que era para mim objeto ou causa de medo não tinha em si nada de bom nem de mau, a não ser na medida em que nos comove o ânimo, decidi, finalmente, indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro, capaz de comunicar-se, e que, rejeitados todos os outros, fosse o único a afetar a alma (*animus*); algo que, uma vez descoberto e adquirido, me desse para sempre o gozo de contínua e suprema felicidade. (TIE1).

De fato, a experiência já nos mostra que o contentamento contínuo nem sempre é uma realidade, que em diversos momentos da nossa vivência, tomada aqui como experiência de vida, somos afetados de tristeza, ou seja, circunstâncias, objetos ou pessoas que, ao nos causar, podem diminuir ou enfraquecer a intensidade do nosso *conatus*⁸⁰. Estamos

⁸⁰ DAMÁSIO, António. *Ao encontro de Espinosa: as emoções sociais e a neurologia do sentir*. Lisboa: Europa-América, 2003, p. 160-161. “De acordo com o que Espinosa disse quando discutiu a noção de *tristitia*, os mapas da mágoa estão associados a uma transição do organismo para um estado de menor perfeição. O poder e a liberdade de atuar reduzem-se. Na perspectiva espinosana, a pessoa invadida pela tristeza é separada do seu *conatus*, é separada da sua tendência natural para autopreservação. Esta descrição aplica-se, por certo, aos sentimentos que se encontram nas depressões graves e às suas consequências últimas no suicídio. [...] Quando a emoção é o medo, esse estado marginal pode ter vantagens – desde que o medo seja justificado e não seja o resultado de uma apreciação incorreta da situação, ou sintoma de uma fobia. O medo justificado é uma excelente apólice de seguros, que tem salvo ou melhorado muitas vidas. Mas a zanga ou a tristeza são menos benéficas,

constantemente em relação com a exterioridade, afinal, ela é fundamental para que tenhamos consciência dos corpos exteriores e do nosso próprio corpo, o que significa que somos frequentemente afetados por coisas externas que podem tanto aumentar ou fortalecer como diminuir ou enfraquecer nosso *conatus*; nesse sentido, o contato com a exterioridade proporciona-nos duas possibilidades: afetos alegres e afetos tristes. Contudo, como já apresentamos no capítulo anterior, somos natural e originariamente passivos, pois a relação originária que temos com o externo são a imagem e a ideia imaginativa, por isso sermos causa parcial dos efeitos internos e externos determinados pela ação de causas exteriores. Dessa forma, primeiramente, os afetos que temos são passivos, sejam eles alegres ou tristes. No entanto, a tristeza é necessariamente paixão ou passiva, porque é a diminuição da nossa potência de agir ou *conatus*, causada pela atuação de potências externas; por outro lado, a alegria pode ser passiva ou ativa, dependendo se a sua causa é externa ou interna, imaginária ou real. Daí, retornamos a uma questão pertinente que transita nas três partes finais da *Ética*: se somos naturalmente passivos, como nos tornamos seres ativos? E mais ainda, se a ação reflexiva, que é fundamental para o desenvolvimento da tolerância e das relações de concordância no corpo político, surge no interior da afetividade, qual o caminho que a possibilita?

Como já elucidamos em alguns momentos da nossa pesquisa, o *conatus* é o fundamento de onde parte as respostas para todas essas questões que são colocadas. Aliás, mais notadamente na posição do *conatus*, ou melhor, na sua qualidade, enquanto variação da menor para maior potência ou vice-versa, expresso nos afetos de alegria e de tristeza. A esse respeito, é importante entendermos que ao estarmos em contínua relação com a exterioridade, podemos encontrar pessoas ou grupos⁸¹ que concordam⁸² ou convêm conosco, estabelecendo

peçoal ou socialmente. A zanga bem dirigida pode, é claro, desencorajar o abuso e servir como arma defensiva, tal como ainda continua a servir na selva. Em muitas situações sociais e políticas, contudo, a zanga é um bom exemplo de uma emoção cujo valor homeostático está em declínio. O mesmo se pode dizer da tristeza, um apelo sem lágrimas à compaixão. Isto não quer dizer que a tristeza não possa ser eficaz, em certas circunstâncias, por exemplo, quando nos ajuda a enfrentar uma perda pessoal. Mas se a tristeza permanece para além de um período breve o resultado é sempre nocivo”.

⁸¹ Poderíamos utilizar o termo spinozano modo finito, cujo uso também seria apropriado. Porém, em virtude do seu sentido amplo, achamos mais adequado, pela perspectiva afetiva, as palavras *pessoa* e *grupo*.

⁸² Compreendemos por concordância tudo aquilo que necessariamente aumenta ou fortalece o *conatus*, contudo, a não concordância não implica necessariamente em algo que diminui ou enfraquece o *conatus*, ao contrário, *pode* refreá-lo, mas também *pode* ser diferente da sua natureza. “Disso se segue que quanto mais uma coisa concorda com a nossa natureza, tanto mais útil ou melhor é para nós; e, inversamente, quanto mais uma coisa nos é útil, tanto mais concorda com a nossa natureza. Com efeito, à medida que não concorda com a nossa natureza, será, necessariamente, diferente da nossa natureza ou contrária a ela. Se for diferente, então, não poderá ser nem boa, nem má. Se, por outro lado, for contrária, será, então, também contrária à natureza que concorda com a nossa, isto é, contrária ao bem, ou seja, má” (EIVP31C). Portanto, apenas por uma questão de orientação na nossa pesquisa, quando nos referirmos a *não concordância*, esta está no sentido de diminuição ou enfraquecimento do *conatus* e, portanto, contrário.

juntamente com eles uma composição; todavia, podemos também nos deparar com aqueles que nos são contrários ou não convêm⁸³, restando nosso *conatus* ou até mesmo nos destruindo. Em outras palavras, a significativa diferença entre os dois casos é que na tristeza “a nossa potência como *conatus* serve toda ela para investir a marca dolorosa e para repelir ou destruir o objeto que a causou”⁸⁴, ou seja, nosso *conatus* está paralisado, retido, podendo apenas reagir; e na alegria, “nossa potência está em expansão, compõe-se com a potência do outro e une-se ao objeto amado”⁸⁵. Porém, todos esses afetos que experimentamos inicialmente no contato com a exterioridade são passivos ou paixões, como anteriormente ressaltamos, só que a diferença qualitativa entre os afetos alegres passivos e os afetos tristes é que o primeiro aumenta o nosso *conatus*, expandindo-o, enquanto o segundo o diminui necessariamente. Sendo assim, ainda que esses afetos alegres sejam passivos, eles ampliam e fortalecem o *conatus*, propiciando a percepção daquilo que consideramos bom e que nos traz um bem-estar.

E o *conatus* é o esforço para experimentar alegria, ampliar a potência de agir, imaginar e encontrar o que é causa de alegria, o que mantém e favorece essa causa, mas também é esforço para exorcizar a tristeza, imaginar e encontrar o que destrói a causa de tristeza (III, 12, 13 etc.). [...] É que a alegria, e o que dela resulta, preenche de tal maneira a aptidão para ser afetado que a potência de agir ou força de existir aumenta relativamente; e de maneira inversa com a tristeza. O *conatus* é, pois, esforço para aumentar a potência de agir ou experimentar paixões alegres (terceira determinação, III, 28)⁸⁶.

Com efeito, sabemos que a alegria é um afeto que nos fornece uma sensação de contentamento e satisfação, uma percepção que se manifesta facilmente ao senti-la. Porém, no percurso da nossa análise, é pertinente compreender por que a alegria nos é benéfica, ou

⁸³ Nas Eps 19 a 24, trocadas com Blyenbergh, e na EIVP39S, Spinoza explica através do exemplo do veneno e do corpo envenenado o que seria essa não concordância ou não conveniência. Segundo Deleuze, no seu livro *Espinosa: filosofia prática*, “a situação é muito complexa, pois os corpos compostos têm partes de ordem diferente que entram sob relações elas próprias variadas; essas relações variadas se compõem entre si para constituir a relação característica ou dominante do indivíduo considerado, num ou noutro nível. Há, pois, um encaixe de relações para cada corpo e de um corpo para o outro, que constituem a ‘forma’. Por exemplo, como Espinosa o demonstra em uma carta para Oldenburg (XXXII), o quilo e a linfa são dois corpos, cada qual sob sua relação, que compõem o sangue sob uma terceira relação dominante. O sangue é por sua vez uma parte do corpo animal ou humano, sob outra relação característica dominante. E não há dois corpos, cujas relações sejam idênticas, por exemplo, dois indivíduos com característica sanguínea estritamente igual. O que ocorre, então, em caso de envenenamento? Ou em caso de alergia (já que se devem levar em consideração os fatores individuais de cada relação)? Pois bem, nesses casos, parece então que uma das relações constitutivas do corpo é destruída, decomposta. E a morte advém logo que a relação característica ou dominante do corpo é ela própria determinada a ser destruída: ‘Entendo que o corpo morre quando suas partes estão dispostas de forma a estar entre elas em outra relação de movimento e de repouso’ (EIVP39S). Espinosa determina com isto o que significa: uma relação é destruída, decomposta”. p. 39.

⁸⁴ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 106.

⁸⁵ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 106.

⁸⁶ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 106-107.

melhor, por qual motivo ela é um afeto que nos auxilia e, conseqüentemente, orienta-nos para ação reflexiva. O neurologista e professor António Damásio, recorrendo à teoria dos afetos de Spinoza, mas também inserindo os estudos atuais sobre neurociência, oferece uma elucidação plausível acerca da questão. Segundo ele, os mapas ligados à alegria significam estados de equilíbrio para o organismo, o que indica que os estados de alegria traduzem uma coordenação fisiológica ótima e um fluir desimpedido das operações da vida. Conduzem não só à sobrevivência, mas à sobrevivência com bem-estar, o que significa que os estados de alegria são também caracterizados por uma maior facilidade da capacidade de atuação, por isso que Damásio concorda com Spinoza quando este último afirma que a alegria é a passagem para um estado de perfeição maior, ou seja, a maior perfeição aqui descrita é no sentido de maior harmonia funcional, ou ainda quando o poder e a liberdade de ação estão aumentados⁸⁷. Assim, a alegria e todas as suas inúmeras derivações otimizam o nosso poder de ação, porque ela recicla a nossa capacidade de pensar e revigora a nossa capacidade de sentir, por esse motivo ela abre possibilidades que anteriormente não eram talvez cogitadas.

A alegria é a única afecção passiva que aumenta nossa potência de agir, e só a alegria pode ser uma afecção ativa. Reconhecemos o escravo por suas paixões tristes, e o homem livre por suas alegrias passivas e ativas. O sentido da alegria aparece como sendo o sentido propriamente ético. [...] Filosofia da afirmação pura, a *Ética* é também filosofia da alegria que corresponde a essa afirmação⁸⁸.

Não há de negar que a alegria compreende três importantes âmbitos que estão diretamente ligados a proposta desta pesquisa, ou seja, a reflexividade que possibilita as relações de tolerância no corpo político encontra suas bases, na nossa perspectiva, na esfera afetiva, cognitiva e ética. Isso significa que a partir da própria afetividade, ou melhor, no seio dela e mais especificamente nos afetos alegres, a potência do intelecto é fortalecida e, dessa forma, podemos compreender adequadamente um número vasto de coisas. No entanto, o conhecimento aqui mencionado não é simplesmente aquele estruturado, formal e lógico, que embora seja relevante, tem sua eficácia limitada no sentido do agir ético, isto é, não se trata de conhecer por conhecer, mas desfrutar desse conhecimento como um afeto, ou melhor, que o ato de compreender, que a reflexão sejam sentidos como o mais potente dos afetos, a mais forte alegria, de modo que possamos assimilar os benefícios que a tolerância traz para o corpo político. No geral, a alegria revigora e tonifica a mente, auxiliando-a no entendimento adequado daquilo que é útil para a convivência humana. Por esse motivo que ao discorrermos

⁸⁷ DAMÁSIO, António. *Ao encontro de Espinosa: as emoções sociais e a neurologia do sentir*. Lisboa: Europa-América, 2003, p. 159-160.

⁸⁸ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 188.

acerca da afetividade, damos um lugar de destaque para alegria, pois a experiência que ela nos propicia é boa, salutar e útil para nossa constituição.

Em concordância com Spinoza, a alegria é de fato um afeto que nos torna ativos, ou ainda, que nos prepara para ação ou atividade, o único capaz de nos auxiliar no enfrentamento da tristeza e de seus afetos secundários, como também de restabelecer o equilíbrio interno das diversas partes que constituem o corpo e a mente humanos. “A *alegria não é diretamente má, mas boa; a tristeza, ao contrário, é diretamente má*” (EIVP41). A experiência afetiva da alegria inscreve a própria possibilidade de aprendizagem, visto que para tal afeto e todas as suas derivações estão associados uma certa potência de pensar, ou melhor, um aumento e fortalecimento desta potência, assim, a alegria favorece o processo de aprendizagem em uma certa experiência afetiva. Nesse sentido, é exatamente porque experimentamos a alegria que podemos iniciar o percurso da reflexividade ou ação reflexiva, cujo ponto de partida encontra-se na alegria passiva, ainda que ela seja uma paixão e, portanto, presente no campo da passividade. O que cabe ressaltarmos aqui é que a alegria passiva é um afeto transformador, pois enquanto passiva e, portanto, tendo como causa a exterioridade, ela é instável, o que nos leva a questionar a própria alegria vivida, as suas limitações e o que ela ainda não é capaz de suprir. Não por acaso que essas questões teceram toda a filosofia de Spinoza, como ele bem afirma na Ep 21 à Blijenbergh: “*eu gozo e busco passar a vida, não na aflição e no lamento, mas na tranquilidade, na alegria e no contentamento, com o que ascendo um grau mais*”. Nesse sentido, na medida em que a alegria é experimentada, há um aumento da nossa capacidade de agir e de pensar, colaborando para o ato de questionamento e de reflexão inseridos na atividade do pensamento no cerne da experiência afetiva.

Na *Ética* III, Spinoza lista uma variedade de afetos derivados da alegria e da tristeza, e entre aqueles que se originam da alegria, os quais nos interessam nesse momento, destacamos o contentamento ou hilaridade (*hilaritas*)⁸⁹. O que nos leva a salientarmos tal afeto é que entre todos os afetos alegres passivos, o contentamento ocupa um lugar especial, pois favorece a atividade racional eminentemente. Se já sabemos que a alegria é um afeto que contribui para o aumento da potência de pensar, por que especificamente o contentamento se sobressai em relação aos demais afetos alegres? Spinoza dirá no escólio da proposição 11 da *Ética* III que o afeto de alegria simultaneamente relacionado à mente e ao corpo chama-se carícia

⁸⁹ Entre os vários afetos alegres, optamos pelo contentamento ou hilaridade para exemplificar os benefícios que a alegria nos oferece na constituição do nosso próprio corpo e nas relações que estabelecemos com as coisas exteriores.

(*titillationem*)⁹⁰ ou contentamento, contudo, cumpre notar que a carícia é referida ao ser humano quando uma das partes dele é afetada mais do que as outras; já o contentamento é quando todas as partes são igualmente afetadas⁹¹. É exatamente neste ponto (todas as partes afetadas uniformemente) que consiste o diferencial do afeto contentamento. Como observamos, há certos afetos que favorecem a razão, como é o caso de toda alegria tomada em si mesma, porém, entre todas as suas derivações, existem algumas que estão mais de acordo com a razão, por exemplo, o contentamento, uma alegria equilibrada que por definição não admite o excesso. Isso significa que o excesso está diretamente ligado ao fato de uma das partes do corpo do ser humano ser mais afetada do que as outras, como é o caso da carícia, o que nos faz pensarmos que a alegria excessiva ou alegria obsessiva⁹², no sentido de fixação, ou seja, quando temos uma das nossas partes mais afetada do que as outras, causando uma obsessão e um desequilíbrio funcional, é o que nos mantém na passividade. Por isso que o contentamento, embora também seja uma alegria passiva, é um afeto distinto, porque permite passarmos para as alegrias ativas, ou melhor, que estas são possíveis e realizáveis.

Segundo Spinoza, o contentamento é um afeto derivado da alegria, ou ainda, um tipo de alegria em que uniformemente todas as partes do corpo são afetadas. Isso significa que ao experimentarmos este afeto, nosso corpo e conseqüentemente a nossa mente desfrutam de uma satisfação plena, nesse sentido, o contentamento é o oposto da melancolia, já que esta tem a peculiaridade de ser uma tristeza plena ou total, uma tristeza que afeta por inteiro nosso corpo e nossa mente, ou seja, na melancolia, há um equilíbrio⁹³ de todas as partes do corpo e

⁹⁰ Marcos Ferreira de Paula, no capítulo 3 do seu livro *Alegria e Felicidade: a experiência do processo liberador em Espinosa*, apresenta uma nota esclarecedora sobre a tradução de *titillationem*: “*Titillatio* é uma palavra difícil de traduzir. Sua primeira acepção é *cócegas*. Não nos pareceu uma boa escolha a de Bernard Pautrat, que traduz *Titillatio* por *Chatouillement*, que em francês também traz ‘*cócegas*’ em sua primeira acepção (Cf. Spinoza, *Éthique*, 1998). Talvez pudéssemos vertê-la para ‘*libido*’, mas então teríamos dois problemas, já que *libido* também oferece dificuldade de tradução. A tradução de Tomaz Tadeu, *Excitação*, tem a virtude de estabelecer um vínculo claro, de um lado, com o excesso, como quer a proposição, já que excitação é também agitação e exaltação; de outro lado, com a ideia de estímulos sexuais de certas partes do corpo em detrimento de outras, como também sugere a proposição. Mas ‘*carícia*’, opção de tradução do Grupo de Estudos Espinosanos (GEE), nos pareceu ainda mais adequada, precisamente por abarcar um campo mais amplo do sentido tátil. O vocábulo tem ainda, talvez, a vantagem de opor com mais clareza à *Dolor*. Cf. Espinosa, *Ética*, 2015”.

⁹¹ No mesmo escólio (EIIIP11E), além da alegria relacionada simultaneamente à mente e ao corpo (carícia ou contentamento), Spinoza também faz referência a tristeza relacionada à mente e ao corpo simultaneamente, que ele chama de dor ou melancolia. “*Chamo o afeto da alegria, quando está referido simultaneamente à mente e ao corpo, de carícia ou contentamento; o da tristeza, em troca, chamo de dor ou melancolia. Deve-se observar, entretanto, que a carícia e a dor estão referidos ao homem quando uma de suas partes é mais afetada do que as restantes; o contentamento e a melancolia, por outro lado, quando todas as suas partes são igualmente afetadas*”. Destacamos apenas o contentamento por se tratar de um afeto derivado da alegria e por esta ser o foco deste capítulo.

⁹² Embora a alegria passiva, a qual nos referimos acima, tenha seus benefícios, no sentido de aumentar a nossa potência de agir e de pensar, ela também apresenta alguns problemas, pois enquanto passiva, a sua causa ainda é a exterioridade.

⁹³ O uso do termo *equilíbrio* assume o sentido de “todas as partes do corpo serem igualmente afetadas”.

da mente, todas igualmente afetadas de tristeza, e o *conatus* não tem forças para reagir nem agir⁹⁴. Assim, o contentamento é pura vida, isto é, referto dela, ou ainda, é vigor do corpo e da mente, por isso que tal afeto tem um destaque especial nesse trajeto afetivo às alegrias ativas. No entanto, como observamos no escólio da proposição 11 da *Ética* III, a carícia e a dor assinalam o excesso e a inconstância que há entre as inúmeras partes que constituem a complexidade do corpo humano ao serem afetadas de maneira desigual, inviabilizando a possibilidade do corpo alcançar seu equilíbrio interno. Com efeito, isto não é o que ocorre quando nos referimos ao contentamento, ou seja, em tal afeto, as partes do corpo humano são simultâneo e uniformemente afetadas, o que indica que não há excesso. Contudo, o que poderíamos compreender por excesso nesse contexto?

É relevante ponderarmos que embora o termo excesso esteja presente nos escritos spinozanos, mais notadamente na proposição 42 da *Ética* IV, o filósofo holandês não desenvolve, ou melhor, não expõe nenhum tipo de definição para tal vocábulo, limitando-se apenas em mencioná-lo. Porém, apesar da rápida referência, o sentido do termo fica a cargo da experiência particular e docente dos afetos, em outras palavras, a nossa própria vivência afetiva pode nos oferecer a compreensão e o auxílio para identificar os limites do que seria o excesso para cada um de nós. Ainda assim, há de concordarmos que o excesso nada contribui ou pouco contribui para uma realização adequada da nossa potência de agir e de pensar, isso porque ele nos é prejudicial na proporção em que desequilibra as relações de movimento e repouso do nosso corpo, impedindo-o de afetar outros corpos e ser afetados por eles. Sendo assim, nesse contexto afetivo, o significado do termo excesso remete a uma obsessão⁹⁵ ou fixação por alguma coisa ou alguém, contribuindo e mantendo-nos na passividade.

Com efeito, sabemos que o contentamento e a melancolia indicam uma conformidade entre as partes que constituem o corpo humano, na medida em que elas são igualmente afetadas, por isso falarmos de um equilíbrio de todas elas nesses dois afetos. Ademais, tanto o contentamento quanto a melancolia demarcam, assim como todos os outros afetos, o movimento dinâmico do *conatus*, assinalando a capacidade de agir plenamente, no caso do contentamento, e de padecer inteiramente, no caso da melancolia. O que significa que no

⁹⁴ CHAUÍ, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 94-95.

⁹⁵ CHAUÍ, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 94. “A obsessão, explica Espinosa, é esquecermos o todo de nosso corpo para nos deleitarmos ou nos afligirmos com uma única parte dele, aquela fortemente afetada de alegria ou de tristeza”. Quanto à etimologia, as palavras obsessão e obcecado têm origens distintas. Obcecado tem origem no latim *obcaecare*, que indica um estado de cegueira. Isto porque o ser humano obcecado não consegue avaliar os seus comportamentos e a própria realidade. Por outro lado, obsessão vem do latim *obsedere*, que indica o ato de cercar ou rodear alguma coisa ou alguém.

contentamento, ao termos todas as partes do nosso corpo afetadas simultaneamente, nossa potência de perseveração e crescimento são favorecidas e incentivadas e, portanto, nosso corpo aumenta a capacidade de ser afetado de diferentes maneiras por outros corpos, como também expande as condições de ser afetado inteiramente. Em contrapartida, apesar de na melancolia todas as partes do nosso corpo serem também uniformemente afetadas, o afeto que a envolve é a tristeza e, dessa forma, ela expressa uma tristeza intensa e profunda, por isso em tal estado nossa potência de agir e de pensar está integralmente diminuída e enfraquecida. A melancolia condena o *conatus* à impotência e, portanto, à fraqueza completa⁹⁶.

Todavia, tanto o contentamento quanto a melancolia são retomados na proposição 42 da *Ética* IV, quando Spinoza afirma que “o contentamento não pode ter excesso, sendo sempre bom, e a melancolia, ao contrário, é sempre má”, porém, embora essas qualificações – bom e mau – sejam evidentes a partir do que Spinoza já desenvolve nas proposições anteriores da *Ética* IV e na própria *Ética* III, o que se destaca naquela asserção é que o “não pode ter excesso” é apenas relacionado ao contentamento, enquanto para melancolia nada é dito ou é dito de modo subjacente; além disso, o “sempre” também desempenha um papel fundamental nesta compreensão. Isso significa que se Spinoza não faz uma menção direta que a melancolia, contrariamente, pode ter excesso é porque ela já é em si mesma uma tristeza excessiva, ou seja, o fato dela ser *sempre má* indica que todas as partes do nosso corpo são intensamente enfraquecidas, e de modo correspondente, a mente não encontra nela própria ideias alegres que são em si mesmas esforço de afirmação na existência, e, portanto, no estado melancólico não há nenhuma alternativa de resistência e todas as possibilidades de lutarmos contra a tristeza são eliminadas. Em outros afetos, porque há uma combinação de partes alegres e partes tristes, somos adversos a nós mesmos e adversos uns com os outros, e é essa adversidade que incita o nosso *conatus* a vencê-la em busca da concordância interna do nosso ser e da concordância com os outros. Porém, na melancolia, não há contrariedade alguma, interna ou externa, que nos incite a alguma busca de concordância interior porque já estamos plenamente de acordo com nós mesmos na inteireza de nossa tristeza⁹⁷. No entanto, no contentamento, observamos que tal afeto não pode ter excesso, aliás, ele é sempre bom porque não é excessivo, visto que ao termos todas as partes de nosso corpo igualmente fortalecidas, as relações entre elas adquirem simultaneamente a mesma proporção de movimento e repouso, e não somente isso, quando todas as partes do corpo são uniformemente avigoradas,

⁹⁶ CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 95.

⁹⁷ CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 95.

a possibilidade de expansão da nossa potência de agir e de pensar são maiores, ao mesmo tempo que a sua diminuição é retraída, por isso que Spinoza define o contentamento como sendo sempre bom.

O contentamento é a alegria que, enquanto se refere ao corpo, consiste em que todas as suas partes são igualmente afetadas, isto é, em que a potência de agir do corpo é aumentada ou favorecida de tal maneira que todas as suas partes obtenham entre si a mesma proporção de movimento e repouso; e por isso o contentamento é sempre bom e não pode ter excesso. (EIVP42D).

Ainda que a experiência do contentamento envolva o afeto da alegria e, portanto, há um aumento e fortalecimento da nossa potência de agir e de pensar, ela ainda é dependente da exterioridade, ou melhor, a sua causa ainda está ligada aos encontros com as coisas exteriores, e dessa forma, o contentamento, embora seja um afeto alegre, é passivo. Seguindo a tese de que os afetos alegres revigoram o nosso corpo e a nossa mente, preparando-nos de modo ativo para encarar a complexa dinâmica afetiva, o contentamento designa, mesmo como afeto passivo, logo, no campo das paixões, uma nova potência do corpo, ou melhor, uma reorganização desta potência, auxiliando e contribuindo para a capacidade de pensar da mente. Sendo assim, o contentamento é um afeto conveniente para nossa constituição, pois enquanto alegria, ele beneficia a nossa capacidade de compreensão daquilo que nos afeta, ou seja, favorece a potência de pensar da mente. Além disso, como no contentamento todas as partes do corpo humano são homogeneamente afetadas, logo, trata-se de uma alegria harmônica que permite a mente compreender simultaneamente muitas ideias, inclusive a do seu próprio corpo. “*A mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado*” (EIIP19).

Um marcador importante acerca da experiência do contentamento é que além de possibilitar uma aprendizagem, que é própria da vivência afetiva, especialmente dos afetos alegres, ela se mostra, ainda que no plano da passividade, como um afeto que está de acordo com o nosso *conatus* e que organiza de maneira equilibrada as relações de movimento e repouso do nosso corpo. Com efeito, quando dizemos que o contentamento está de acordo com o *conatus* significa que há uma relação de concordância ou relação de conveniência que estabelecemos nos encontros com as coisas externas que nos afetam, ou seja, essa relação de concordância ocorre não somente no caso do contentamento, mas em todos os afetos alegres. Sabemos que tais afetos favorecem a razão, mas entre eles, existem aqueles que são mais consoantes com ela, como é o caso do contentamento, que nos fornece uma constituição afetiva mais potente e mais composta e, portanto, eficiente, pois esta constituição vai

possibilitar os afetos alegres ativos. Assim, o aumento e fortalecimento do nosso *conatus* propicia compreender internamente a nossa potência de agir e de pensar, ou seja, a alegria passiva que experimentamos inicialmente configura-se em uma alegria ativa, pois agora estamos aptos para formá-la pela nossa própria capacidade e potência de compreensão. Por isso que Deleuze ressalta a relevância dos afetos alegres passivos no percurso afetivo.

Mas, ao contrário, quando encontramos um corpo que convém à nossa natureza e cuja relação se compõem com a nossa, diríamos que sua potência se adiciona à nossa: as paixões que nos afetam são de *alegria*, nossa potência de agir é ampliada ou favorecida. Esta alegria é ainda uma paixão, visto que tem uma causa exterior; permanecemos ainda separados de nossa potência de agir, não a possuímos formalmente. Esta potência de agir não deixa de aumentar de modo proporcional, “aproximamo-nos” do ponto de conversão, do ponto de transmutação que nos tornará senhores dela, por isso dignos de ação, de alegrias ativas⁹⁸.

Sabemos que no contentamento há uma harmonia de relações entre as partes que constituem o corpo. Logo, se lembrarmos, como apresentamos no capítulo anterior, que o corpo é um indivíduo, pois consiste em uma união de outros corpos que mantêm entre si uma certa relação de movimento e repouso, no contentamento, ele é um indivíduo integral, no sentido de que não há conflito entre as suas partes constituintes, ou seja, não há uma dissonância nas relações que o configuram, o que significa que não existe partes que são mais afetadas do que as outras. É exatamente nessa linha de argumentação que chegamos a um fato curioso acerca do contentamento, isto é, embora seja um dos afetos mais favoráveis a razão, porque nele há uma harmonia entre todas as partes afetadas do corpo, tal afeto é mais fácil de ser compreendido do que observado, já que na maior parte das situações que estamos inseridos e que vivenciamos no nosso dia a dia, experimentamos os afetos que geralmente referem-se a algumas partes do corpo que foram mais afetadas do que outras, por essa razão que esses afetos podem ter excessos, visto que eles retêm a mente “fixada” em um só objeto ou pessoa, a ponto de não pensamos em nenhuma outra coisa. Em outras palavras, somos afetados por inúmeros objetos e pessoas, porém há alguns deles que nos afetam tão profundamente que nos deixam “fincados” em um determinado afeto, causando-nos incômodos e inquietações.

O contentamento, que eu disse ser bom, é mais fácil de conceber do que de observar. Pois os afetos que defrontamos cotidianamente referem-se, em sua maioria, a uma parte do corpo que é afetada mais do que as outras, e por isso os afetos têm frequentemente excesso, detendo a mente de tal maneira na só contemplação de um objeto, que não pode pensar nos outros; e embora os homens estejam submetidos a

⁹⁸ DELEUZE, Gilles. *Espinoza e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 34.

muitos afetos, e sejam raros os que se defrontem sempre com um só e mesmo afeto, não faltam aqueles a quem um só e mesmo afeto adere pertinazmente. Com efeito, vemos às vezes os homens serem afetados por um objeto de tal maneira que, embora não esteja presente, contudo creem tê-lo diante dos olhos; e, quando isto acontece com alguém que não está dormindo, dizemos que delira ou endoidece; e aqueles que ardem de amor e sonham dia e noite com alguém que ama, não é porque costumam causar-nos riso que deixamos de considerá-los doidos. E quando o avaro não pensa em outra coisa além de lucro ou dinheiro, e o ambicioso em glória, etc., não se crê que deliram, já que costumam ser molestos e estimados dignos de ódio. Mas, na verdade, a avareza, a ambição, a lascívia, etc. são espécies de delírio, ainda que não sejam enumeradas entre as doenças. (EIVP44E).

Laurent Bove, na sua compreensão acerca do contentamento, não diverge da observação spinozana do escólio da proposição 44 da *Ética* IV, ou seja, de que este afeto é difícil de ser encontrado, pois se tratando de um estado de pleno equilíbrio do nosso corpo, o contentamento seria, por esse motivo, efêmero e raro⁹⁹. Sendo um afeto alegre passivo e, portanto, dependente da exterioridade, da casualidade, é necessário que uma soma de bons encontros entre o nosso corpo e os corpos exteriores aconteçam para que o contentamento ocorra; e não somente isso, já que a maioria dos afetos que experimentamos podem ter excessos, como explicitamos anteriormente, é que a efemeridade e a raridade do contentamento tornam-se notórias. Todavia, no escólio 2 da proposição 45 da *Ética* IV, observamos que o contentamento não somente é possível, como também não é tão incomum quanto se imagina; em outras palavras, há neste escólio uma exposição, ou melhor, um exemplo de práticas cotidianas próprias de um sábio¹⁰⁰, as quais podemos ter acesso na nossa vida prática comum e que podem proporcionar o contentamento. O que significa que as situações cotidianas que podem propiciar tal afeto, e que se oferecem como sua condição prática, não são raras, sendo dessa forma um afeto possível, cuja experiência não é tão eventual. “*Entretanto, se esse afeto é raro, ele não é impossível; e pode-se mesmo dizer que sem dúvida que nós já o experimentamos*”¹⁰¹.

Quando maior é a alegria com que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais é necessário que participemos da natureza divina. E, assim, é do homem sábio usar as coisas e, o quanto possível, deleitar-se com elas (decerto não *ad nauseam*, pois isto não é deleitar-se). É do homem sábio, insisto, refazer-se e gozar moderadamente de comida e bebida agradáveis, assim como cada

⁹⁹ BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: VRIN, 1996, p. 108.

¹⁰⁰ TRINDADE, Rafael. *Espinosa: o conhecimento é o mais potente dos afetos*. Disponível em: <http://razaoinadequada.com/2016/08/17/espinosa-o-conhecimento-e-o-mais-potente-dos-afetos/>. Acesso em: 03 jul. 2019. “O sábio pode mais, vai mais longe, é mais capaz, sua virtude de agir é igual a sua capacidade de pensar. Ao contrário da figura tradicional de sábio que conhecemos, fechado em seu mundo de ideias, praguejando contra o mundo. Ao sábio insensível e afastado do mundo, Espinosa propõe uma figura intelectual sensível, forte e flexível, capaz de muitas coisas. Nele, a razão mostra seu contínuo aumento de potência, substituindo as ideias confusas pelas adequadas e transformando a servidão em liberdade”.

¹⁰¹ BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: VRIN, 1996, p. 109.

um pode usar, sem qualquer dano a outrem, dos perfumes, do atrativo das plantas verdejantes, das roupas, da música, dos jogos esportivos, do teatro e coisas do gênero. Pois o corpo humano é composto de muitíssimas partes de natureza diversa, que continuamente precisam de novo e variado alimento para que o corpo inteiro seja igualmente apto a todas as coisas que podem seguir de sua natureza, e, por conseguinte, para que a mente também seja igualmente apta a entender muitas coisas em simultâneo. (EIVP45E2).

Se o contentamento não é tão fortuito assim, já que na vida cotidiana existem práticas possíveis de serem executadas e que, além de colaborarem para a ocorrência de tal afeto, podem também ser consideradas em si mesmas como exemplos de contentamento; é, no entanto, efêmero, porque embora as condições práticas desse afeto sejam acessíveis, a maneira como lidamos com ele e o aprendizado ético que pode ser extraído dessa vivência afetiva configuram-se como algo que nem sempre pode ser sustentado por muito tempo. Obviamente que isso não significa que esse aprendizado ético não nos deixa resquícios, no sentido de uma memória afetiva que, ao envolver um afeto alegre, auxilia e revigora nossa potência de compreensão. Ao contrário, o contentamento, assim como os outros afetos alegres passivos, contribui para isso, porém, por inicialmente nós o experimentarmos ainda no campo da passividade e por estarmos vulneráveis a outros afetos também passivos e que podem ter excessos, há a necessidade por algo consistente, ou nas palavras de Spinoza: *“algo que, uma vez descoberto e adquirido, me desse para sempre o gozo de contínua e suprema felicidade”* (TIE1). Em outras palavras, a experiência dos afetos alegres passivos diminui a nossa passividade e nos prepara gradativamente para a atividade e reflexividade, mas por ainda serem passivos e, portanto, fugazes, pois são dependentes da exterioridade, impulsiona-nos a buscar algo sólido. É exatamente o início do nosso aprendizado ético, quando no seio das alegrias passivas, que se mostram incertas e instáveis, o movimento de ação reflexiva da mente se inicia.

O contentamento está contido nesse grande conjunto de afetos alegres, e por tratar-se de uma alegria equilibrada, é mais favorável à razão, o que não implica dizer que as outras alegrias também não o sejam. Mas o destaque dado ao contentamento é que por sua harmonia, ele permite que o corpo afete e seja afetado por um número maior de coisas e a mente compreenda também muitas e diferentes coisas, sendo, dessa forma, ainda no plano da passividade, uma referência afetiva para as outras alegrias, ou seja, a partir da experiência do contentamento, a potência de outras alegrias pode ser avaliada e comparada. Além disso, o contentamento também possibilita perceber que as alegrias que buscamos podem ser experimentadas sem excesso, indicando um tipo diferente de alegria, isto é, a alegria ativa. O que observamos é que o contentamento e todas as outras alegrias passivas são afetos

indicadores, ou seja, possuem uma função informativa que conduz a uma transformação do nosso desejo em direção à alegria ativa, aquela que Spinoza refere-se nos trechos iniciais do *Tratado da Reforma da Inteligência*. Contudo, como se inicia a construção dessa reflexividade no cerne das alegrias passivas? É a partir do conceito de *noções comuns* que encontraremos a resposta para o desenvolvimento dessa questão.

2.2 NOÇÕES COMUNS: A CONSTRUÇÃO DA REFLEXIVIDADE A PARTIR DAS ALEGRIAS PASSIVAS

O trajeto que percorremos até o momento já nos aponta explicitamente que essa reflexividade está longe de situar-se em estruturas cingidas de superstição ou em fundamentos de cunho teológico, ou seja, na figura de um Deus antropomórfico que nos “ilumina” e nos auxilia na compreensão das coisas. Contrariamente, a reflexividade é construída, ou ainda, alcançada a partir de uma certa particularidade humana, em outras palavras, o seu desenvolvimento dá-se no interior da própria afetividade do ser humano. A reflexividade ou a ação reflexiva ou o tornar-se ativo, em termos spinozanos, encontra-se no seio dos afetos, em especial, naqueles derivados da alegria. Todavia, nem sempre as condições sob as quais nos encontramos são favoráveis para que ela se desenvolva, já que também somos constantemente afetados por coisas exteriores que diminuem ou enfraquecem nossa potência de agir e de pensar, causando-nos tristeza. Mais do que isso, a forma como conhecemos a exterioridade e a ideia que fazemos de nós mesmos e dos objetos externos parecem nos “condenar” a ter apenas ideias inadequadas, assim como parece que estamos também “condenados” a experimentar somente afetos passivos. Em outras palavras, essa passividade natural sugere a infeliz “sentença” de que estaremos sempre separados da nossa potência de ação. Dessa forma, como é possível a construção dessa reflexividade? Como podemos nos tornar ativos?

Dessa “condenação” que parece estar sobre nós, ou ainda, dessa leitura turva que fazemos da nossa própria vivência sobressai o “primeiro caminho” ou o “grão de esperança” que nos retira do solo da passividade. É necessário compreender que as reais diferenças entre ação e paixão, ou melhor, entre atividade e passividade não significa identificar algum tipo de valoração moral entre elas, isto é, que elas sejam classificadas como certa e errada, respectivamente. Ao contrário, tanto a ação quanto a paixão são humanas e fazem parte da complexidade afetiva que nos caracteriza, porém, no tocante a passividade, há uma distinção particular entre dois tipos de paixões (paixões alegres e paixões tristes, ou ainda, afetos

alegres passivos e afetos tristes). Além disso, neste mesmo campo afetivo, observamos a existência dos afetos ativos e dos afetos passivos. Os afetos tristes são necessariamente passivos, enquanto os afetos alegres podem ser ativos ou passivos. É exatamente nessa divisão interna dos afetos alegres que reside o trajeto rumo ao desenvolvimento da reflexividade. Sabemos que quando atuamos e sentimos passivamente estamos separados ou abstraídos, no sentido spinozano do termo, da nossa potência de agir, aliás, essa é a marca da paixão. Contudo, os afetos alegres passivos estreitam essa distância em relação a nossa própria potência, eles aumentam, favorecem e fortalecem nossa potência de agir e de pensar, enquanto os afetos tristes a diminuem, a enfraquecem e a impedem, afastando-nos dela. Portanto, se sabemos que as alegrias, mesmo que passivas, nos são favoráveis, como poderíamos experimentar o máximo de afetos alegres passivos?

De fato, nem sempre a nossa vivência cotidiana é preenchida por acontecimentos positivos, aliás, na maior parte das vezes somos acometidos por frustrações ou afetados de tristeza que nos desestimulam, enfraquecem e paralisam. No entanto, por vezes, as condições nos são favoráveis e desfrutamos das alegrias que impulsionam a nossa razão. Em outras palavras, quando somos afetados por algo ou por alguém que aumenta e fortalece a potência de agir do nosso corpo e, portanto, causando-nos alegria, simultaneamente a potência de pensar da nossa mente, ou seja, a razão, é também estimulada e fortalecida. Ora, a razão enquanto potência de compreender da mente¹⁰², também busca, ou melhor, esforça-se para organizar e selecionar encontros que a incentivem e a revigorem para que dessa forma possa ser afetada por um grande número de afetos alegres passivos¹⁰³. Isso significa que a mente humana também é *conatus*¹⁰⁴, ou seja, é potência de pensar, e dessa forma também realiza o esforço para aumentar e fortalecer sua potência.

¹⁰² CHAÚÍ, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. 2ª Ed. São Paulo: Moderna, 2005, p. 63. “A virtude da mente, seu *conatus* próprio, é pensar, e sua força interior dependerá, portanto, de sua capacidade para interpretar as imagens de seu corpo e dos corpos exteriores, passando dessas imagens às ideias propriamente ditas. Assim, ela é a única causa possível das ideias. Em suma, passar da condição de causa inadequada à de causa adequada exige passarmos das ideias inadequadas às adequadas, de sorte que, para nossa mente, conhecer é agir, e agir é conhecer”.

¹⁰³ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 194. “A razão, sob seu primeiro aspecto, é o esforço para organizar os encontros em função das conveniências e das desconveniências percebidas. A razão, na sua própria atividade, é o esforço para conceber as noções comuns, logo, para compreender intelectualmente as próprias conveniências e desconveniências”.

¹⁰⁴ CHAÚÍ, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 246-247. “*Virtus e potentia*, força e potência, são uma só e mesma coisa quando o ser humano é causa adequada de suas ações e ideias. ‘Por virtude e potência entendo o mesmo; 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’ (EIVD8). Ora, no escólio EIIP40, Espinosa afirma que a essência da mente é a razão. Esta não é uma faculdade da alma, mas a própria mente em ato conhecendo clara e distintamente, de sorte que a razão é o *conatus* intelectual quando o esforço de conhecer se explica exclusivamente pela potência da mente. Usar a razão é o esforço da mente para perseverar na existência

É por isso que as alegrias passivas convêm à razão, pois elas instigam o ato de compreender ou de pensar da mente, ou ainda, nos determinam a nos tornarmos racionais¹⁰⁵. “À medida que a alegria é boa, ela concorda com a razão, pois a alegria consiste em que a potência do homem é aumentada ou estimulada” (EIVP59D). Evidentemente, que o “tornar-se racional” não significa que a potência de pensar ou a potência de compreender não seja acessível ou não esteja disponível para todos; ao contrário, ela está à disposição, mas é necessário apoderar-se dela, tomar posse dessa potência para que ela seja efetivamente desfrutada. Tornar-se racional é tornar-se ativo. Dessa forma, é nas oportunidades, cujas condições nos são propícias, a saber, naquelas em que encontramos um corpo que convêm com o nosso, causando-nos um afeto alegre passivo, que a razão é estimulada e realiza aquilo que é próprio dela, ou seja, “organizar os encontros para que sejamos afetados por um máximo de paixões alegres”¹⁰⁶, ou ainda, “um esforço para selecionar e organizar os bons encontros, a saber, os encontros dos modos que se compõem conosco e inspira-nos paixões alegres (sentimentos que convêm com a razão)”¹⁰⁷.

Com efeito, se somente conhecemos o nosso corpo, a nossa mente e a nós mesmos através do contato com a exterioridade¹⁰⁸, não podemos negar que ela desempenha um papel importante nesse processo de cognição e reflexividade, porém, sabemos que não temos pleno controle daquilo que é exterior a nós, daquilo que vem ao nosso encontro e nos afeta de alguma forma, por isso reforçamos a afirmativa das oportunidades que nos são auspiciosas, dos bons encontros que nos expandem e nos fortalecem, alegrando-nos. São nessas ocasiões que nossa potência de agir e de pensar aumenta e é estimulada, por isso não podemos negligenciá-las. Entretanto, embora a alegria que sentimos nessas situações favoreça a potência de compreensão na seletividade de encontros para que sejamos afetados por um grande número de afetos alegres passivos, o aumento da nossa potência de agir e de pensar, tomando apenas essa variação, não é o suficiente. Isso significa que experimentar somente o aumento e fortalecimento dessa potência, apesar de fundamental, não basta, pois a “*nossa*

compreendendo a si mesma, seu corpo e os corpos exteriores, esforço que se deduz apenas da necessidade interna ou da natureza da própria mente e que por isso é o primeiro e único fundamento da virtude (EIVP20C). A razão é, pois, a virtude ou potência da mente, ato de compreensão atual que tem seu fim em si mesmo”.

¹⁰⁵ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 189.

¹⁰⁶ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 189.

¹⁰⁷ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 100.

¹⁰⁸ “O que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, dessa coisa será dada necessariamente na mente a ideia; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana for um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente” (EII12); “A mente humana não conhece o próprio corpo humano nem sabe que ele existe senão pelas ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado” (EII19); “A mente não conhece a si própria senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo” (EII23); “A mente humana não percebe nenhum corpo externo como existente em ato senão pelas ideias das afecções do seu corpo” (EII26).

*potência poderia aumentar indefinidamente, os afetos alegres passivos poderiam se encadear com outros afetos alegres passivos indefinidamente, mas ainda não teríamos posse formal da nossa potência de agir*¹⁰⁹. O acúmulo de várias alegrias passivas não faz uma alegria ativa, ou como afirmou Deleuze: “*a soma de paixões não faz uma ação*”.

É inegável não deixarmos de reconhecer que dentro do contexto de uma filosofia da alegria, como é o caso do pensamento spinozano, o esforço do nosso corpo e da nossa mente para que sejamos afetados por alegrias é, de fato, uma realidade, ou melhor, perseverar no ser ou esforçar-se para experimentar afetos alegres é próprio da constituição de um modo finito que é *conatus*. Dessa forma, pensarmos em como podemos ser afetados ao máximo por afetos alegres passivos torna-se uma das primeiras questões da *Ética*, a qual deixa a cargo da razão, essa potência de pensar ou *conatus* da mente, a realização desse trabalho. Como já expomos nos parágrafos anteriores, o esforço da razão é empírico e gradativo, ou seja, nas ocasiões em que somos afetados por algo ou alguém de modo que a potência de agir do nosso corpo é aumentada, o mesmo ocorre com a potência de pensar da mente, causando-nos alegria. Aliás, corpo e mente são *conatus*, e ambos esforçam-se para perseverar no ser; logo, buscam, organizam e selecionam tudo aquilo que se compõe conosco e que nos incute alegrias. Um corpo fortalecido pode afetar e ser afetado por inúmeros outros corpos, assim como uma mente fortalecida pode compreender uma diversidade de coisas. No entanto, os afetos alegres que nos referimos aqui ainda estão no solo da passividade e, embora essas alegrias passivas sejam benéficas no sentido de nos preparar para a atividade, elas são instáveis, pois são dependentes do exterior. O que quer dizer que somente o aumento e fortalecimento da nossa potência de agir e de pensar, tomando apenas essa variação e, neste caso, ainda dependente das coisas exteriores, não é o bastante, pois ainda não temos efetivamente a posse formal da nossa potência de agir. É necessário que encontremos alguma forma ou meio para assumirmos a nossa potência de agir para desfrutarmos de afetos ativos, os quais somos causa. Em outras palavras, produzirmos alegrias ativas.

É oportuno observarmos que a construção da reflexividade, ou ainda, o tornar-se racional ou ativo é um percurso gradativo e minucioso. Isso significa que sermos causa de afetos ativos ou produzi-los é algo a ser conquistado, e o caminho que trilhamos para desenvolvermos a reflexividade passa pelos afetos alegres passivos. Contudo, tais afetos, embora importantes, ainda são passivos e, portanto, nossa alegria ainda é dependente do externo, ou seja, não somos causa total da alegria que sentimos, mas apenas causa parcial.

¹⁰⁹ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 189.

Dessa forma, mesmo que desfrutássemos de consecutivas alegrias passivas, poderíamos continuar sentindo e desejando passivamente, visto que uma série de paixões não faz uma ação, como bem disse Deleuze. No entanto, poderíamos pensar na seguinte possibilidade: não seria para nós confortável e satisfatório gozarmos de seguidas alegrias passivas? Em outras palavras, usufruir de tais alegrias já não seria o suficiente, pois mesmo na passividade continuaríamos experimentando o aumento da nossa potência de agir? Por que mesmo desfrutando de alegrias passivas ou podendo gozar de algumas delas, as questionamos e buscamos uma alegria consistente? Se retornarmos aos primeiros parágrafos do *Tratado da Reforma da Inteligência*, observamos que a busca por essa alegria estável e sólida, a suprema felicidade, é posta explicitamente. O anseio por algo que uma vez descoberto e adquirido proporcionasse uma alegria ativa, contínua e efetiva é o conteúdo que compõe, já na abertura do *TIE*, o parágrafo inicial. No entanto, se o ponto de partida do *TIE* é esse, a nossa questão coloca-se em um momento anterior, isto é, o que nos move na construção da reflexividade é indagar o que leva ou determina alguém a buscar uma alegria ativa.

[...] ao mesmo tempo que a passividade alegre parece indicar a via para a aquisição de alegrias e de desejos que são verdadeiras ações, ela torna possível também, parece, o desejo de se contentar simplesmente com essa situação: uma situação em que por consequência as alegrias são só paixões, mas em que elas permanecem realmente alegrias. Por que então o modo humano teria o desejo de sair dessa situação de si (dessa *acquiescentia in se ipso*) à qual a passividade alegre, parece, pode inteiramente conduzir? O contentamento (*gaudium*) do ignorante na passividade alegre não é um obstáculo a todo torna-se ativo?¹¹⁰

A questão é um tanto interessante, porque ela caminha por algo que na maioria dos casos é concordado por todos, a saber, que os seres humanos negam ou tentam afastar-se da tristeza e aspiram ou buscam a alegria. Quanto a isso, Spinoza demonstra ser algo natural, no sentido bem próprio da sua filosofia, ou seja, relutar contra a tristeza e desejar a alegria é típico de um *conatus* humano que é expressão da potência da Substância¹¹¹. De fato, o

¹¹⁰ SÉVÉRAC, Pascal. Passivité et désir d'activité chez Spinoza. In: BRUGÈRE, Fabienne; MOREAU, Pierre-François. *Spinoza et les affects*. Groupe de Recherches Spinozistes. Travaux et Documents n. 07. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998, p. 45.

¹¹¹ PAULA, Marcos Ferreira de. *Alegria e Felicidade: a presença do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: EdUsp, 2017, p. 36-47. “Deus é uma *causa* e de uma causa seguem necessariamente *efeitos*: eis porque Ele é uma *essência atuosa*. [...] A identidade entre existência e ação, em Deus, encontra seu fundamento na identidade entre potência e essência que havia sido estabelecida pela EIP34: ‘A potência de Deus é sua própria potência’. Uma vez que a Natureza é uma *essência atuosa* absolutamente infinita, sua potência é também absolutamente infinita, já que nela ser (essência) e agir (potência) são uma só e mesma coisa. Dado que nós somos um produto determinado, isto é, um efeito ou um modo imanente dessa Natureza, exprimindo de maneira certa e determinada certos atributos, nós somos também um “*grau*” de *potência da potência absolutamente infinita* da Natureza. A última proposição da *Ética* I exprime essa ideia, ao demonstrar que da natureza do que quer que exista resulta sempre algum efeito, ou seja, a essência do que quer que exista produz sempre algo.

Tratado da Reforma da Inteligência já nos oferece algumas pistas a respeito dessa busca por uma alegria consistente e que tenha em nós sua causa total: a nossa própria vivência diária mostra-nos as percepções equivocadas que podemos ter sobre as coisas, ou seja, bens que parecem certos, mas que na verdade são incertos; coisas que parecem bens certos são, todavia, males certos; e os bens que prometem felicidade não podem cumprir sua promessa porque são fugazes e instáveis (TIE4-8). Trata-se de encontramos algo ou uma forma que nos nutra de alegria e seja desprovido de tristeza¹¹². Se a problemática é lançada no TIE, seu desenvolvimento ocorre na *Ética*, visto que nela encontramos os conceitos de Substância, atributo, modo, corpo, mente, afeto, alegria, tristeza, desejo e liberdade, que permitem elucidar toda a experiência afetiva, assim como possibilita compreender como e por que tal experiência nos conduz a buscar uma alegria ativa.

Sabemos que embora a alegria seja um efeito na mente, ela é um acontecimento psíquico e corporal simultaneamente, já que é um aumento da capacidade de agir do nosso corpo e de pensar da nossa mente. Ademais, Spinoza ainda a define como *a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior* (AD2), lembrando que perfeição é o mesmo que realidade (EIIDef6); assim, passar a uma perfeição maior é obter uma maior realidade, ou seja, uma maior potência de agir e de pensar ou realizar-se. Por isso, enquanto expressão da potência da Substância, isto é, enquanto um modo finito (humano), somos determinados a buscar alegrias, pois somos determinados a agir, a pensar, a fazer coisas, a sentir e a viver; e quando essa potência é aumentada, estimulada ou fortalecida, o efeito disso na nossa mente é o afeto de alegria. Daí buscarmos tudo aquilo que julgamos nos causar alegria e concomitantemente afastarmos tudo o que pode nos ser causa de tristeza. Porém, essas alegrias que experimentamos e pelas quais afirmamos a existência do nosso ser podem também ser indiretamente causa de tristezas, como é o caso das alegrias passivas. Isso significa que na passividade ou na paixão, as alegrias *envolvem* tristeza, e nisto que consiste a problemática da passividade, ou seja, desfrutamos as alegrias e desejamos conservá-las

Dizer, portanto, que nós somos um “grau” da potência absoluta da Natureza significa dizer que, na condição de modos finitos imanentes, isto é, expressões certas e determinadas da ação eterna Substância, somos efeitos necessários dessa ação produzindo necessariamente novos efeitos. [...] Se, como vimos, a Natureza é existência necessária e as coisas que ela produz são nela de forma imanente, sendo dela uma parte intrínseca da sua potência infinita, então tais coisas, sendo efeitos da ação eterna (necessária) de uma essência que é toda a realidade (realidade absoluta), não podem trazer em si algo que contrarie sua realidade, isto é, sua existência”.

¹¹² SPINOZA, Benedictus de. *Tratado da Reforma da Inteligência*. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 09. “Mas o amor das coisas eternas e infinitas nutre a alma (*animus*) de puro gozo, isento de qualquer tristeza; isso é que é de desejar-se grandemente, e se deve buscar com todas as forças. Não foi, em verdade, sem razão que usei estas palavras ‘na medida em que pudesse ponderar profundamente’. Porque, embora vendo estas coisas com clareza em meu espírito (*mens*), não podia, contudo, livrar-me da sensualidade, da avareza e do amor da glória” (§10).

exatamente por serem alegrias, mas por envolverem tristezas, queremos afastá-las. Em outras palavras, vivemos em um tipo de “confusão” interna que nos mantém no campo da passividade. Assim, observamos que o problema aqui não é a tristeza, mas sim o que fazer das nossas alegrias.

A experiência afetiva apresenta, nela mesma, as suas contradições, visto que no campo da passividade, as alegrias podem revelar-se “más”, na medida em que elas nos impedem de agir e são perecíveis, e as tristezas podem mostrar-se “boas” quando expõem o excesso da alegria. De maneira mais clara, isso significa que a alegria pode conter excesso e ser indiretamente má¹¹³. Tomemos como exemplo o afeto excitação (carícia), uma derivação da alegria: sabemos que a excitação (carícia) é uma alegria que consiste em uma parte ou algumas partes do corpo serem mais afetadas do que as outras, de modo que a potência desse afeto pode ser tanta que supera as outras ações do corpo, assim, esse afeto permanece obstinadamente fixo a ele, impedindo que o corpo seja capaz de ser afetado de muitas outras maneiras (EIVP43D). “*A força de uma paixão ou de um afeto pode superar as outras ações do homem, ou sua potência, de tal maneira que este afeto permanece, obstinadamente, nele fixado*” (EIVP6). Portanto, a excitação (carícia) pode ser má, ou ainda, a alegria pode ser indiretamente má. Além disso, a alegria passiva trata-se de uma heteronomia, logo, ela está na dependência de algo exterior, e como não temos total controle das coisas exteriores, isso pode ser justamente a causa da nossa tristeza, ou seja, podemos perder algo que era a causa da nossa alegria, apontando a nossa impotência em manter a alegria que desfrutávamos. A percepção dessa impotência é por si só uma tristeza.

Se as alegrias comuns nos fortalecem diante da tristeza, é apenas porque elas se impõem como algo que não queremos perder. Mas para não perder o que, no entanto, é perecível e variável, ou para obter o que, contudo, é incerto e instável, somos capazes muitas vezes de atos os mais “irracionais” possíveis (como aqueles que matam por paixão, roubam por ganância ou trapaceiam pela honra). Se as alegrias comuns têm um papel importante na transformação do desejo rumo à Felicidade, é justamente porque, como veremos, a experiência ensina, no entanto, que podemos perdê-las, já que são perecíveis, incertas e instáveis, e que, portanto, é preciso buscar uma alegria de outra ordem, uma alegria “suprema e contínua”¹¹⁴.

Por outro lado, as tristezas podem revelar-se “boas”, pois apontam ou podem mostrar o excesso de uma alegria, como o exemplo do afeto dor, que é uma tristeza e que considerada

¹¹³ Segundo Spinoza, na EIVP41, a alegria não é diretamente má, mas boa. Porém, quando ressaltamos que ela é “indiretamente” má não significa que o afeto de alegria é causa de tristeza, mas sim que sua causa é o objeto exterior que nos causou alegria, bem como nossa relação afetiva com ele.

¹¹⁴ PAULA, Marcos Ferreira de. *Alegria e Felicidade: a presença do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: EdUsp, 2017, p. 54.

em si mesma não pode ser boa. No entanto, como sua força e expansão são definidas pela potência da causa exterior, considerada em comparação com a nossa, podemos então conceber infinitos graus e modos das forças desse afeto. Dessa forma, podemos considerar que uma dor possa refrear a excitação (carícia) para que ela não seja excessiva e, assim, fazer com que o corpo não se torne menos apto de ser afetado de muitas maneiras por outros corpos (EIVP43D). Temos que reconhecer que os paradoxos são evidentes na experiência afetiva, aliás, eles estão presentes na maior parte das situações do nosso cotidiano. Contudo, como o foco da nossa pesquisa são as alegrias passivas, visto que elas nos são úteis para o desenvolvimento da reflexividade, evidenciar o paradoxo que elas envolvem é necessário para que possamos compreender o porquê de buscarmos alegrias ativas, daí o percurso esmiuçado que traçamos até aqui, pois é justamente esse paradoxo que nos impulsiona a buscá-las. Segundo Pascal Sévérac, a alegria passiva, enquanto alegria, é um aumento da nossa potência de agir e de pensar, mas por tratar-se de uma paixão, é a negação desse aumento. Porém, embora ela seja um paradoxo, não significa que seja uma contradição, isto é, quando desfrutamos de uma alegria passiva não experimentamos ao mesmo tempo um aumento e diminuição da nossa potência de agir e de pensar, ou ainda, não é uma afirmação ou negação simultânea do nosso *conatus*; ao contrário, dizer que a alegria passiva é um paradoxo significa que em um dado momento nossa potência é aumentada ou fortalecida e no momento seguinte pode ser diminuída ou refreada.

Com efeito, essa “tristeza” que envolve a alegria passiva denuncia a própria qualidade de paixão dessa alegria, expõe a sua fugacidade, incerteza e precibilidade por ser um afeto que tem como causa algo exterior. Em outras palavras, essa tristeza é nossa impotência em manter ou sustentar essa alegria frente às múltiplas causas exteriores que nos afeta. No entanto, ainda assim a alegria passiva é antes de tudo uma alegria, e enquanto tal favorece a nossa potência, e na medida em que gozamos dela, compreendemos, pensamos e raciocinamos diferentes coisas, daí reconhecermos a instabilidade da alegria passiva e a “tristeza” que ela envolve. Ademais, o corpo e a mente, enquanto *conatus*, nunca aceitam perder a condição afetiva que os favorecem, por isso irão reagir tanto mais à tristeza quanto mais alegrias experimentarem, de modo que ao identificarmos a efemeridade e a instabilidade das alegrias passivas, somos impulsionados a buscar uma alegria consistente, ou ainda, desejamos uma verdadeira alegria, a alegria ativa.

Sabemos que os afetos passivos referem-se tanto as alegrias quanto as tristezas. Sobre estas últimas, os afetos são necessariamente passivos, afinal, toda tristeza é a diminuição da nossa potência de agir e de pensar. Porém, os afetos ativos, aqueles que têm como causa total

o nosso *conatus*, são obrigatoriamente afetos de alegrias, visto que não há tristeza ativa. A proposição 53 da *Ética* III já nos indica que os afetos ativos são necessariamente afetos de alegria, pois quando a nossa mente contempla¹¹⁵ a si própria e a sua potência de agir, ela se alegra, e tanto mais quanto mais distintamente imagina a si e a sua potência de agir. O que queremos dizer é que a mente necessariamente contempla a si própria quando concebe uma ideia adequada (EIIP43) e também se alegra quando a concebe, ou seja, quando age (EIIP58). Por isso que *entre todos os afetos referidos à mente enquanto ela age, não há nenhum que não esteja referido à alegria ou ao desejo* (EIIP59). O que ocorre é que na medida em que nossa potência de agir e de pensar é aumentada, estimulada ou fortalecida, vamos pouco a pouco diminuindo nossa passividade e preparando-nos para atividade, ou seja, se a nossa potência de agir e de pensar aumenta até que tenhamos a posse formal dela, surgirão afetos que são necessariamente alegrias ativas¹¹⁶. Porém, como já falamos anteriormente, não se trata de um acúmulo de alegrias passivas ou de uma quantidade de encontros que favoreçam a nossa potência de agir e de pensar, mas de uma transformação na qualidade dessas alegrias, ou ainda, uma reaprendizagem dos afetos e uma reorientação da vida afetiva.

Neste sentido, a experiência apresenta o seu lado docente¹¹⁷ na reaprendizagem dos afetos e na reorientação da vida afetiva, já que a nossa vivência cotidiana é composta de muitas ondulações, ou melhor, de variações que transitam entre alegrias e tristeza. Com efeito, a própria experiência afetiva indica que as alegrias passivas, em geral, são efêmeras e incertas

¹¹⁵ Usamos a palavra *contemplar* para mantermos a compatibilidade dos termos utilizados por Spinoza em latim. Adotamos sua tradução literal no português que tem entre seus significados o mesmo que compreender, pensar e refletir. Portanto, a noção que atribuímos ao termo *contemplar* não tem o sentido de passividade, mas de ação, ou seja, “tornar-se ativo” ou “tornar-se racional”.

¹¹⁶ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 190.

¹¹⁷ PAULA, Marcos Ferreira de. *Alegria e Felicidade: a presença do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: EdUsp, 2017, p. 62-64. “A experiência, além do mais, não apenas *docet*, mas também ‘prova’ (*probat*), ‘comprova’ (*comprobat*), ‘mostra’ (*monstrat*), ‘atesta’ (*testat*), ou ainda ‘contradiz’ (*contradicet*). [...] Se a experiência ensina, o conhecimento que ela oferece não pode ser um conhecimento certo *a priori*, ou seja, ela não é uma ideia verdadeira e adequada, índice de si mesma e do falso, pela qual somente, sem a necessidade da relação com o objeto, podemos ter certeza do que está sendo afirmado ou negado. É que o objeto da experiência é o vivido, e nesse sentido, ela depende da experiência comum do corpo, e dele junto aos outros corpos. [...] Nesse contato com o mundo exterior, o eu se instrui, mas o que instrui envolve choque, contrariedade e constrangimentos. É isso o que, segundo ele, modifica os nossos preconceitos e ilusões. [...] E não por acaso que a experiência muitas vezes envolve dor. [...] Quando a experiência ensina, há um trabalho, uma ação do intelecto, a apreensão de certa ordem dos encontros fortuitos: a experiência ensina que corpo fragilizado mais chuva é igual a um provável resfriado. Ela apreende certa ordem, certa relação de causalidade; entretanto, não ensina a relação *necessária* entre corpo frágil, chuva e resfriado, pois a própria experiência pode contradizer (*contradic re*) tal relação. Justamente, entretanto, a apreensão de determinada ordem dos encontros fortuitos torna-os, por isso mesmo, menos fortuitos para aqueles que o apreende. E é nisto que reside a possibilidade de um aprendizado pela experiência, numa certa aquisição que se faz também pelo intelecto. É verdade que por meio apenas da experiência não conhecemos a essência de nosso corpo e dos outros, mas nós apreendemos determinada relação dele com eles. Nossa vida afetiva seria de resto uma completa desordem se não houvesse as aquisições da experiência. [...] Falar em *experiência* dos afetos, para além de mero *experimentar* os afetos, é falar, assim, de uma aprendizagem, de algo que ensina, de alguém que aprende. E essa aprendizagem começa com o corpo”.

e que amiúde envolvem “tristeza”; logo, essa tristeza que advém da perda de bens incertos, como afirma o *Tratado da Reforma da Inteligência*, já mostra por si só uma oportunidade para um novo modo de vida, já que o modo de vida vigente, experienciado nas oscilações entre alegrias e tristezas, mostra-se muitas vezes insuportável. É nesse momento que a tristeza que acompanha as alegrias passivas cumpre sua função docente; porém, neste caso, não é somente a vivência negativa das tristezas que vai nos impulsionar a decidir¹¹⁸ por um novo modo de vida. Tal tristeza cumpre seu papel docente quando por meio dela nós podemos perceber os limites das alegrias passivas que buscávamos, ou seja, a instabilidade que as caracterizam, daí buscarmos uma alegria de outro tipo.

A experiência da tristeza, na condição de afeto docente, depende assim, repitamos, da alegria, sem a qual, como dissemos, ela não pode ensinar nada. Certamente a tristeza oferece o momento e a ocasião para a nova decisão, porque, afinal, se a alegria passiva não tivesse sido causa indireta de tristeza, permanecer-se-ia na passividade alegre, não haveria motivos para desejar outro modo de vida. Entretanto, é precisamente em meio às tristezas que o corpo não poderá esquecer as alegrias que viveu, esforçando-se por lembrá-las para escapar à tristeza e aumentar sua potência. [...] Porém, poder-se-ia argumentar que tampouco a alegria poderia ensinar algo sem a tristeza. Esta questão, contudo, não está bem colocada: porque se as alegrias passivas não envolvessem tristeza, elas sequer seriam um problema, elas seriam a própria Felicidade, não havendo nada a ensinar e a aprender. A própria Felicidade não seria ela mesma um problema afetivo e ético. [...] É somente como efeito das alegrias passivas que a tristeza pode ser útil, isto é, boa. É somente nessa condição que ela exerce um papel positivo: quando, em nossa experiência afetiva, contribui para transformar o desejo, redirecionando-o para uma verdadeira felicidade¹¹⁹.

Dessa forma, como já observamos, são as alegrias passivas que nos levam a buscar o melhor, ou seja, um novo modo de vida. Ainda que não saibamos ao certo o que é esse outro modo de vida melhor, algo nos parece claro, ele não pode envolver tristeza e não pode ser marcado por incertezas ou instabilidades. De fato, a importância do percurso às alegrias ativas não reside necessariamente em sabermos ou não qual modo de vida melhor é esse, a relevância consiste em desejá-lo, pois isso já indica o princípio desse novo modo de vida, visto que houve uma redistribuição do corpo. Isso significa que algo mudou, e a mudança foi no nosso próprio desejo, ou seja, ele foi reorientado; logo, não se deseja mais aquelas alegrias incertas e instáveis, as alegrias passivas, mas sim uma verdadeira alegria. Houve uma reordenação do nosso desejo. Essa reordenação é o primeiro momento da passagem da “ordem comum da natureza”, ou seja, a ordem de concatenação dos afetos passivos e das

¹¹⁸ Devemos ressaltar que o termo *decidir* não está associado a noção de livre-arbítrio. Essa decisão é resultado de uma luta entre afetos contrários em um solo de forças afetivas, cuja contrariedade pode nos levar a morte.

¹¹⁹ PAULA, Marcos Ferreira de. *Alegria e Felicidade: a presença do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: EdUsp, 2017, p. 97-100.

alegrias instáveis, a ordem da imaginação e da contingência; para a “ordem necessária da Natureza”, isto é, a ordem da causalidade eficiente imanente e eterna das coisas, a ordem do conhecimento e da necessidade. A reordenação do desejo nada mais é do que uma *emenda*, ou seja, uma *reforma*, ou nas palavras de Chauí, uma *cura* do desejo que “antecede” a reforma do intelecto ou da mente propriamente ditos¹²⁰. Essa reordenação, portanto, é a redistribuição ou reorientação do desejo, em outros termos, é um novo posicionamento frente à ordem comum da existência, em que ao experimentarmos as alegrias passivas, questionamo-nos por um novo modo de vida em que nosso desejo não seja mais determinado pelo exterior, por algo efêmero e incerto, mas antes se dirija a uma alegria sólida e verdadeira.

Embora falássemos anteriormente que a reordenação do desejo “precede” a reforma do intelecto, deve-se compreender que essa “antecedência” não se trata precisamente de uma ordem ou sequência de acontecimentos, ou seja, apesar da reorientação do desejo ser a condição para a realização da reforma do intelecto, tanto esta como aquela ocorrem simultaneamente, ambas estão interligadas. Em outras palavras, a cura do desejo, como diz Chauí, já é uma reforma do intelecto, pois é a compreensão daquilo que caracteriza as alegrias passivas, a saber, sua efemeridade, incerteza e instabilidade. Neste sentido, o processo de construção da reflexividade inicia-se a partir da reordenação do desejo, ainda no âmbito das alegrias passivas. Isso significa que no momento que compreendemos as limitações das alegrias passivas e desejamos uma alegria de nova ordem, ou ainda, o momento que “decidimos” buscá-las, já experimentamos esse novo tipo de alegria, a alegria ativa. Isso porque a reordenação do desejo inicia quando o nosso ato de compreender ou de pensar sobre o paradoxo que as alegrias passivas envolvem, isto é, a tristeza que provém da sua incerteza e instabilidade, é sentido como um afeto mais forte e contrário em relação à própria situação de contrariedade afetiva que a vivência cotidiana nos insere. Esse é o momento em que ocorre uma mudança qualitativa na nossa experiência afetiva, é quando a nossa potência de pensar é percebida e sentida como tal afeto mais forte e contrário, ou melhor, trata-se do primeiro instante da atividade, quando a nossa razão é sentida como um afeto decisivo, como a mais forte alegria, ou seja, a alegria ativa.

A reordenação do desejo mostra-nos que não se trata de “abandonar”, “afastar-se” ou “fugir” das alegrias passivas; aliás, isso não seria possível, pois inicialmente o conhecimento que temos das coisas exteriores e do nosso próprio corpo ocorre na passividade. Ao contrário, tal reordenação refere-se a uma mudança na nossa relação com as alegrias passivas e não

¹²⁰ CHAUI, Marilena; ÉVORA, Fátima (eds.). *Figuras do Racionalismo*. Campinas: Anpof, 1999, p. 41.

necessariamente em fugir delas por serem incertas. Essa nova posição diante de tais alegrias, que é a própria reordenação do desejo, oferece-nos um certo tipo de “alívio” ou “consolo”, porque ao compreendermos o paradoxo que elas carregam, a tristeza que as envolvem nos são agora pouco nocivas, ou ainda, que mesmo com as limitações que caracterizam as alegrias passivas, elas podem colaborar na busca das alegrias ativas. O ato de compreender a nocividade que as alegrias passivas *envolvem* e pensar em um novo tipo de alegria já é experimentado como algo bom, pois a ação do nosso pensamento, ou melhor, a potência da nossa mente torna-se objeto do nosso amor¹²¹, causa da nossa alegria por estabelecermos uma nova relação com alegrias que anteriormente nos causavam tristeza. É nesse momento que temos o primeiro instante de atividade, quando nos tornamos ativos ou racionais e quando a reflexividade é construída. É quando a razão torna-se um afeto, porque a alegria causada pelo ato de compreender contrapõe-se as alegrias passivas como um afeto contrário e mais forte. Tal alegria é dita mais forte porque a mente contempla a sua própria potência de pensar e, portanto, alegra-se (EIIIP53).

A certeza que temos que a razão é experimentada como uma alegria estável é quando, diante de toda a contrariedade, incerteza e instabilidade afetivas, o ato de compreender é percebido e sentido como algo bom porque é capaz de nos tirar daquela oscilação entre alegrias e tristezas que antes nos encontrávamos, ou seja, é quando ela se mostra eficaz contra o “caos” afetivo porque, no próprio ato de compreender ou de pensar, é percebida como ação da mente que por si só já afasta os afetos nocivos e os reorganiza em uma nova experiência afetiva, ou melhor, em uma nova relação com eles. Essa nova alegria que desfrutamos mostra que sua causa depende da potência da nossa mente e não do acaso das coisas exteriores. Portanto, além de uma mudança na relação com as alegrias passivas, a reordenação do desejo é também uma mudança na relação com a própria razão, que agora é experimentada como um afeto de alegria. O que significa que a razão é agora tomada como uma *razão afetiva* que denota uma nova experiência com as coisas exteriores e conosco, isto é, um trabalho de autoconhecimento, pois fomenta uma outra maneira de existir.

O desenvolvimento da razão afetiva encontra sua base nas relações ou encontros de corpos que se afetam e, por consequência, na produção de afetos que provém desses

¹²¹ PAULA, Marcos Ferreira de. *Alegria e Felicidade: a presença do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: EdUsp, 2017, p. 166. “É verdade que o amor é definido por Espinosa como uma alegria acompanhada da ideia de uma causa *exterior* (AD6). Mas a essa altura da *Ética* estamos na Parte III, que trata antes de tudo dos afetos passivos; e como as paixões se definem por nossa relação com a exterioridade na produção dos afetos, estamos aí diante de um amor passivo, determinado exteriormente. Aqui, contudo, estamos numa experiência da razão em que a causa é interna, ou se quisermos, *imane*nte à coisa amada; é a própria razão. Trata-se de um amor ativo. Ele é um *amor intelectual*, e já aponta para aquilo que, na Parte V da *Ética*, Espinosa chamará *Amor intelectual de Deus*”.

encontros. Sabemos que os corpos que nos afetam, ou nos afetam mais, são os que têm algo em comum com o nosso, ou seja, nossa potência de agir e de pensar só pode ser determinada e, conseqüentemente, favorecida ou coibida pela potência de outra coisa singular, cuja natureza deve ser compreendida pelo mesmo atributo que o nosso, os atributos Pensamento e Extensão, e não por uma coisa, cuja natureza é diferente da nossa (EIVP29). Isso significa que nos encontros com outros seres humanos, ou melhor, nas suas relações inter-humanas, o comum é o que possibilita que sejamos afetados por outra coisa singular, podendo, assim, estabelecer uma relação de concordância ou de conveniência, no caso do afeto alegria; ou um conflito, no caso do afeto tristeza¹²². Posto isto, os encontros ou as relações inter-humanas parecem nos indicar algo ainda mais específico, ou seja, quando experimentamos o afeto de alegria e suas derivações, encontramos corpos, em especial seres humanos, que concordam ou convêm conosco, desse modo, há uma composição, cujas propriedades comuns entre eles são mais particulares. Por outro lado, quando somos afetados de tristeza e seus afetos derivados, encontramos seres humanos que são contrários a nós e, portanto, temos com eles propriedades comuns menos particulares. É nessa comunidade de encontros e de produção de afetos, especificamente nas alegrias, que a razão afetiva desenvolve-se. No entanto, o que são essas propriedades comuns? Segundo Spinoza, são as *noções comuns*, ideias das propriedades que se encontram nas partes e no todo das coisas particulares.

É verdade que todos os corpos têm alguma coisa em comum, pelo menos a extensão, o movimento e o repouso. Os corpos que não convêm e que são contrários também têm alguma coisa em comum, isto é, uma semelhança de composição muito geral que põe em jogo a Natureza inteira sob o atributo da extensão. Isso explica até mesmo porque a exposição das noções comuns, na ordem lógica, é feita a partir das mais universais: portanto, a partir de noções que se aplicam a corpos muito distantes uns dos outros e contrários uns aos outros. Se é verdade, porém, que dois corpos contrários têm alguma coisa em comum, nunca, por outro lado, um corpo pode se opor a outro, ser mau para o outro, através daquilo que ele tem em comum com ele: “Coisa alguma pode ser má através daquilo que ela tem em comum com nossa natureza, mas na medida em que ela é má para nós, ela nos é contrária”. Quando sentimos uma afecção má, uma afecção passiva triste produzida em nós por um corpo que não convêm com o nosso, nada nos induz a formar a ideia daquilo que é comum a esse corpo e ao nosso. Quando sentimos uma afecção alegre, dá-se o contrário: se uma coisa é boa para nós, na medida em que convêm com a nossa natureza, a própria afecção alegre nos induz a formar a noção comum correspondente. As primeiras noções comuns que formamos são, portanto, as menos universais, isto é, aquelas que se aplicam a nosso corpo e a um outro corpo que convêm diretamente com o nosso e que o afeta de alegria. Se considerarmos a ordem de formação das noções comuns, devemos partir das noções menos universais; pois as mais universais, que se aplicam a corpos que são contrários ao nosso, não encontram nenhum princípio indutor nas afecções que experimentamos¹²³.

¹²² Sobre o sentido do termo *comum*, ver a seção “A força dos afetos: o conflito e a intolerância sob a perspectiva afetiva” do capítulo I desta tese.

¹²³ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 195-196.

Observamos que as noções comuns oscilam em dois limiares, o limiar máximo ou mais geral, aquele que é comum a todos os corpos, e o limiar mínimo ou menos geral, aquele que é comum a dois ou mais corpos. Essas noções comuns menos gerais e, portanto, mais particulares, estão presentes nas relações de concordância entre os corpos, ou melhor, entre os seres humanos que se compõem ou unem-se, ou seja, ao experimentarmos uma alegria passiva quando somos afetados por outro ser humano, desejamos nos unir a ele, pois este é a causa do aumento e fortalecimento da nossa potência de agir e de pensar, logo, ele concorda com a nossa natureza e colabora para nossa conservação individual. Isso significa que nessa relação de concordância entre duas ou mais pessoas, possível apenas nos afetos de alegria, há aspectos e características comuns que vão além daquelas compreendidas pelos atributos Pensamento e Extensão. “*Dois corpos que concordam têm, portanto, uma identidade de estrutura. Como eles compõem todas as suas relações, eles têm uma analogia, similitude ou comunidade de composição*”¹²⁴. Contudo, o mesmo não ocorre quando experimentamos o afeto tristeza, ou seja, ao sermos afetados por alguém que nos causa tristeza, desejamos afastá-lo de nós, pois ele nos é contrário e, portanto, pode nos destruir. Sendo assim, é contrário à nossa natureza e não tem nada de comum conosco, senão por sermos modos dos mesmos atributos. Portanto, as noções comuns menos gerais só estão presentes nas relações de concordância, logo, nas alegrias.

No entanto, as noções comuns não se referem apenas às propriedades comuns entre as partes e o todo, mas são antes de tudo a *ideia* dessas propriedades, ou ainda, como afirmou Deleuze, *a representação de uma composição entre dois ou vários corpos, e de uma unidade dessa composição*¹²⁵. Na proposição 39 da *Ética* II, Spinoza afirma que *a ideia do que é comum e próprio ao corpo humano e a alguns corpos externos, pelos quais o corpo humano costuma ser afetado, e está igualmente na parte de qualquer um deles e no todo, será adequada na mente*, portanto, a ideia daquilo que é comum entre os seres humanos que estão em concordância só pode ser uma ideia adequada e, portanto, uma ação da mente¹²⁶. “*A noção comum é sempre a ideia de uma similitude de composição nos modos existentes*”¹²⁷. Posto isto, podemos notar que as noções comuns não são somente aquilo que *observamos* de

¹²⁴ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 190.

¹²⁵ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 98-99.

¹²⁶ PAULA, Marcos Ferreira de. *Alegria e Felicidade: a presença do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: EdUsp, 2017, p. 158. “Ao produzir ideias, contudo, a mente pode seguir duas ordens de produção distintas. Uma é determinada externamente por nossa relação com os corpos exteriores, e nela as ideias produzidas são inadequadas porque somos apenas causa parcial delas; constituem, portanto, os próprios afetos passivos. A outra é internamente determinada pela força própria da mente, e nela as ideias produzidas são adequadas, constituindo os afetos ativos. Esta última é propriamente a produção de ideias *da mente*”.

¹²⁷ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 190.

comum entre nós e outros seres humanos que nos afetam, mas o ato de *apreender* o que há de comum entre nós e eles, ou seja, compreender a concordância que há entre nós e aqueles que nos afetam de alegria¹²⁸. Portanto, as noções comuns nos fazem compreender as concordâncias ou conveniências entre dois ou mais seres humanos; aliás, “*elas não se limitam a uma percepção externa das conveniências observadas fortuitamente, mas encontram na similitude da composição uma razão interna e necessária da conveniência dos corpos*”¹²⁹.

A noção comum, propriedade universal comum às partes de um mesmo todo, não define nenhuma coisa singular e nenhuma individualidade, e sim um sistema de relações necessárias de conveniência e concordância naturais entre partes singulares de um mesmo todo. A conveniência e a concordância, embora conhecidas somente pela razão, são percebidas pela imaginação na experiência cotidiana sob a forma do útil à conservação individual, isto é, cada uma das partes de um todo, homogêneo pelas propriedades comuns, percebe a utilidade das outras para sua própria conservação e que lhe convém a concordância com elas. Afetivamente, essa experiência de *convenientia* ou de concórdia transparece nos afetos de alegria e nos desejos alegres (uma vez que neles a potência do *conatus* individual é fortalecida), tais como a generosidade, a benevolência, a amizade, a honestidade, a equidade, bem como a indignação perante a crueldade praticada contra outro que percebemos ser semelhante a nós¹³⁰.

Com efeito, é possível observar uma relação necessária entre as noções comuns e a alegria passiva, como bem pontuou Deleuze ao dedicar um capítulo do seu *Espinoza e o problema da expressão*. Se as noções comuns são ideias adequadas e, portanto, uma ação da mente; logo, a alegria passiva é de importância precisa na formação delas, pois a produção de ideias inadequadas que constituem os afetos alegres passivos encontra um lugar fundamental no processo de aquisição de uma potência interna de produção de ideias adequadas, permitindo compreender melhor o processo de “passagem” do regime de afetos passivos ao regime de produção interna dos afetos pela mente¹³¹, isto é, a formação de afetos ativos. Isso significa que, embora as alegrias passivas não se originem da razão, e, portanto, não são ações da mente, convêm, todavia, com ela. Ora, no campo da passividade, não temos adequadamente a ideia do nosso corpo e dos corpos exteriores, mas apenas a ideia do *efeito*

¹²⁸ PAULA, Marcos Ferreira de. *Alegria e Felicidade: a presença do processo liberador em Espinoza*. São Paulo: EdUsp, 2017, p. 159-160. “Mas se na ordem da imaginação somos *afetados* pelo que é comum a nós, a ordem de produção das ideias seguindo a ordem das coisas que nos afetam; na ordem da razão, contudo, *apreendemos* ou *concebemos* o que é comum ao todo e à parte, seja em nós mesmos, seja nos outros corpos. Se nos dois casos estamos na ordem do comum, a diferença na ordem de produção das ideias reside, contudo, justamente em nossa relação com o comum, ou antes na maneira como apreendemos: uma coisa é ser simplesmente afetado pelas coisas que têm algo em comum conosco; outra coisa é, de um lado, *conceber* o que nelas e em nós há de comum, e, de outro, o que de um modo geral é comum às partes e ao todo”.

¹²⁹ DELEUZE, Gilles. *Espinoza e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 191.

¹³⁰ CHAUI, Marilena. *Política em Espinoza*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 244-245.

¹³¹ PAULA, Marcos Ferreira de. *Alegria e Felicidade: a presença do processo liberador em Espinoza*. São Paulo: EdUsp, 2017, p. 159.

dos corpos exteriores sobre o nosso, neste caso, uma ideia inadequada ou imaginativa. É exatamente a partir desse efeito que podemos formar uma ideia do que há de comum entre nós e outro seres humanos que nos afetam, pois se as noções comuns estão presentes somente nas relações de concordância e, portanto, nas alegrias; logo, é nas alegrias passivas que podemos formar uma ideia daquilo que é comum entre nós e outros humanos que nos afetam. Dessa forma, mesmo tendo a exterioridade como sua causa, a alegria passiva favorece a formação de uma noção comum, ou como afirmou Deleuze: as alegrias passivas funcionam como um *princípio indutor* na formação das noções comuns, ou seja, são uma espécie de *causa ocasional* delas.

Em que sentido consideramos “induzir”? Trata-se de uma espécie de causa ocasional. A ideia adequada é explicada formalmente pela nossa potência de compreender ou de agir. Ora, tudo aquilo que se explica pela nossa potência de agir, depende unicamente de nossa essência, é, portanto, “inato”. Mas já em Descartes o inato se referia a uma espécie de ocasionalismo. O inato é ativo; justamente, porém, ele só pode se tornar atual se encontrar uma oportunidade favorável nas afecções que vêm do exterior, afecções passivas. O esquema de Espinosa parece então ser o seguinte: Quando encontramos um corpo que convém com o nosso, quando sentimos uma afecção passiva alegre, somos induzidos a formar a ideia daquilo que é comum a esse corpo e ao nosso. Isso explica porque, no livro V da *Ética*, Espinosa é levado a reconhecer o privilégio das paixões alegres na formação das noções comuns: “Enquanto não estamos atormentados por sentimentos contrários à nossa natureza [sentimentos de tristeza provocados por objetos contrários que não nos convêm], durante esse tempo a potência do espírito, pela qual ele se esforça para compreender as coisas, não é impedida, e por conseguinte ele tem, durante esse tempo, o poder de formar ideias claras e distintas”. Na verdade, basta que o impedimento desapareça para que a potência de agir passe ao ato, e que tomemos posse daquilo que é inato em nós. Vemos porque não bastava acumular as paixões alegres para nos tornarmos ativos. O amor–paixão se encadeia à alegria–paixão, outros sentimentos e desejos se encadeiam ao amor. Todos aumentam nossa potência de agir; nunca, porém, até o ponto em que nos tornaríamos ativos. Seria preciso, primeiramente, que esses sentimentos fossem “assegurados”; seria preciso primeiramente evitar as paixões tristes que diminuíam nossa potência de agir; esse era o primeiro esforço da razão. Mas, em seguida, era preciso sair de um simples encadeamento das paixões, mesmo alegres. Pois estas ainda não nos permitem ter a posse da nossa potência de agir; não temos a ideia adequada do objeto que convém conosco por natureza; as próprias paixões alegres nascem de ideias inadequadas, que indicam apenas o efeito de um objeto sobre nós. É preciso, portanto que, em benefício das paixões alegres, formemos a ideia daquilo que é comum entre o corpo exterior e o nosso. Pois somente essa ideia, essa noção comum, é adequada. Esse é o segundo momento da razão; então, e apenas então, compreendemos e agimos, somos racionais: não pelo acúmulo das paixões alegres enquanto paixões, mas através de um verdadeiro “salto”, que nos permite possuir uma ideia adequada, em benefício dessa acumulação¹³².

Ora, sabemos que as alegrias passivas envolvem tristezas, afinal, a própria experiência afetiva cotidiana já nos indica que elas são incertas e instáveis, o que já constitui por si só uma oportunidade para um novo modo de vida diferente desse vigente e inconstante. Logo,

¹³² DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 196.

desejamos uma nova forma de viver que nos proporcione uma alegria estável, desse modo, nosso desejo é reorientado. Aliás, como já expusemos anteriormente, a reordenação do desejo já é a reforma do intelecto, pois é a compreensão daquilo que caracteriza as alegrias passivas. Nesse sentido, no momento que compreendemos as limitações dos afetos alegres passivos e desejamos uma alegria de nova ordem, já experimentamos esse novo tipo de alegria, ou seja, a alegria ativa, cuja causa é a potência de pensar da nossa mente. É quando o nosso ato de compreender ou de pensar é percebido e sentido como o afeto mais forte e contrário do que as alegrias passivas que experimentávamos, ou seja, é quando a razão é sentida como um afeto de alegria e tomada como *razão afetiva*.

Mas se a causa da alegria ativa é a potência de pensar da nossa mente, ou seja, quando a mente contempla a si própria quando concebe uma ideia adequada, ou ainda, quando ela age e, portanto, compreende, logo, a ação ou a atividade do ato de compreender da mente é o momento da formação da noção comum. O que significa que essa formação da noção comum é em si o momento do exercício do nosso ato de compreender ou de pensar (EIIP40S1), é quando nos tornamos ativos ou racionais, pois ao formar uma noção comum, a mente experimenta uma alegria ativa nascida da própria atividade racional e que depende e se explica apenas por ela¹³³. Portanto, a reflexividade, cuja construção desenvolve-se a partir das alegrias passivas, é a ação da nossa mente, a atividade da sua potência de compreender, ou ainda, o instante em que formamos uma noção comum, o qual é sentido como uma alegria, neste caso, ativa. No entanto, se a alegria passiva exerce um papel fundamental no desenvolvimento da reflexividade, a qual é sentida como uma alegria de qualidade distinta, como ela (alegria passiva) pode também ser necessária na compreensão da concordância entre os seres humanos?

2.3 A ALEGRIA PASSIVA COMO AUXÍLIO PARA COMPREENSÃO DA CONCORDÂNCIA ENTRE OS SERES HUMANOS

De fato, a alegria passiva é um afeto indicador, pois possui uma função informativa que nos auxilia na reordenação do nosso desejo. Aliás, é um afeto transformador capaz, mesmo no campo da passividade, de colaborar para a construção da reflexividade. No entanto, além dessa “assistência” que coopera para nos tornarmos ativos ou racionais, a alegria passiva

¹³³ PAULA, Marcos Ferreira de. *Alegria e Felicidade: a presença do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: EdUsp, 2017, p. 166.

também possibilita identificarmos a importância da concordância entre os seres humanos. Em outras palavras, a partir dos afetos alegres passivos podemos compreender a concordância entre os seres humanos e a sua relevância para o corpo político. Mas de que maneira a alegria passiva pode auxiliar na compreensão da concordância? É a partir do papel docente da experiência que podemos compreender como a alegria passiva pode auxiliar na apreensão da concórdia.

“*Todo ser humano deseja naturalmente conhecer*”, já afirmava Aristóteles em uma das passagens da sua *Metafísica*, cujo trecho é retomado por Montaigne em seus *Ensaio*s ao discorrer sobre a experiência. O filósofo francês não é contrário à afirmação aristotélica; de fato, nós, enquanto seres humanos, temos o desejo de conhecimento e percorremos vários meios que possam nos levar até ele, e se a razão, essa nossa potência de compreender, não é ainda adequadamente desfrutada, empregamos a experiência; aliás, é a partir dela que primeiramente estabelecemos uma possível relação comum entre as coisas. Embora a experiência *seja um meio mais fraco e menos digno* de se chegar a verdade, como escrevia Montaigne, *não devemos desprezar nenhum recurso que nos leve até ela (verdade)*¹³⁴, pois *na experiência que temos de nós mesmos encontramos o suficiente para nos tornarmos sábios, se formos bons alunos*¹³⁵. Não há dúvidas que as palavras de Montaigne indicam que a experiência, mesmo com as suas limitações, pode nos oferecer algum tipo de aprendizado, proporcionando-nos uma espécie de “sabedoria de vida”. Se a experiência que nos referimos aqui é a nossa vivência cotidiana, ou seja, todos os acontecimentos e episódios que experimentamos durante a nossa vida, logo, essa experiência é antes de tudo afetiva. Não há como falarmos de experiência sem a presença dos afetos e, portanto, toda docência que a envolve exige que conheçamos os nossos próprios afetos, despertando o nosso “desejo de conhecimento” que é em si mesmo o início da transformação de nossa experiência afetiva¹³⁶.

Isso implica dizer, em acordo com Montaigne, que a docência da experiência é particular, ou melhor, o aprendizado que extraímos dela é específico de cada pessoa que a vivencia, em outras palavras, o ensinamento da experiência é pessoal¹³⁷. Por isso que ao

¹³⁴ MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaio*s. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 422-423.

¹³⁵ MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaio*s. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 435.

¹³⁶ PAULA, Marcos Ferreira de. *Alegria e Felicidade: a presença do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: EdUsp, 2017, p. 60.

¹³⁷ Embora o ensinamento da experiência seja pessoal, e de fato através dessa vivência de caráter particular podemos aprender de maneira mais precisa, a experiência acontece em mais duas situações: aquilo que nós vemos os outros viverem; e aquilo que aprendemos juntos a partir do que os outros viveram e nos transmitiram. MOREAU, Pierre-François. *Spinoza: l'expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 59. “A experiência se dá [...] a ler segundo três registros: o que eu vivi; o que eu vi os outros viver; o que nós aprendemos juntos que os outros viveram e nos transmitiram, e que repete o que nós vivemos”.

falarmos sobre ela nosso olhar volta-se para nós mesmo, é um processo de autoconhecimento. “*Como envelhecer? Como enfrentar a doença e a dor? A morte? Suas respostas vêm não tanto da leitura dos grandes filósofos, mas do convívio com as pessoas, da observação do real*”¹³⁸. A experiência é necessariamente afetiva, é a vivência dos nossos próprios afetos, e como já expusemos em alguns momentos da nossa pesquisa, o desejo e os afetos de alegria e de tristeza constituem a base da nossa experiência afetiva. Portanto, aprender com a experiência não é somente vivenciar empiricamente momentos positivos ou negativos, é antes de tudo conhecer os nossos afetos, isto é, ainda que existam muitos meios para nos alertar, indicar ou orientar sobre algumas situações que podemos nos deparar durante a vida, apenas nós mesmos, com o nosso corpo e a nossa mente, podemos fazer e ter a experiência dos nossos próprios afetos, em outros termos, somente nós podemos desfrutá-los, senti-los e aprender com eles. É necessário que a gente sinta em nós mesmos as alegrias e as tristezas para que dessa forma possamos aprender, ainda que superficialmente, com elas.

A experiência nada mais é do que a vivência própria de cada um e o efeito das coisas exteriores sobre nós quando somos afetados por elas. Por tal razão, a experiência ensina, e não nos faltam exemplos para demonstrar que ela nos oferece um certo tipo de informação que, embora seja inadequada e, portanto, não nos explica as verdadeiras causas de algo, pode nos ser útil. Podemos dizer que a experiência ensina que ao sairmos na chuva com um corpo fadigado e mal alimentado podemos nos resfriar; que as variações bruscas de temperatura podem ser prejudiciais para a nossa saúde; ou ainda, que a própria experiência histórica comum dos seres humanos mostra que para se protegerem, ou melhor, conservarem-se formam uma sociedade¹³⁹. Em todos esses exemplos e em vários outros estabelecemos uma

¹³⁸ MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaios*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 422.

¹³⁹ A experiência é também ressaltada nos tratados políticos para lembrar a experiência cotidiana ou histórica comum aos seres humanos. SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 06-07. “Os políticos, pelo contrário, crê-se que em vez de cuidarem dos interesses dos homens lhes armam ciladas e, mais do que sábios, são considerados habilidosos. A *experiência*, na verdade, ensinou-lhes que, enquanto houver homens, haverá vícios. Daí que, ao procurarem precaver-se da malícia humana, por meio daquelas artes que uma *experiência* de longa data ensina e que os homens, conduzidos mais pelo medo que pela razão, costumam usar, pareçam adversários da religião, principalmente dos teólogos, os quais creem que os poderosos soberanos devem tratar dos assuntos públicos segundo as mesmas regras da piedade que tem um homem particular. É, no entanto, inquestionável que os políticos escreveram sobre as coisas políticas de maneira muito mais feliz que os filósofos. Dado, com efeito, que tiveram a *experiência* por mestra, não ensinaram nada que se afastasse da prática. E, por mim, estou sem dúvida plenamente persuadido de que a *experiência* já mostrou todos os gêneros de cidades que se podem conceber para que os homens vivam em concórdia, bem como os meios com que a multidão deve ser dirigida ou contida dentro de certos limites, de tal modo que não creio que nós possamos chegar, através da especulação sobre esta matéria, a algo que não repugne à *experiência* ou à prática e que ainda não tenha sido experimentado e descoberto. Com efeito, os homens são constituídos de tal maneira que não podem viver sem algum direito comum; porém, os direitos comuns e os assuntos públicos foram instituídos e tratados por homens agudíssimos, quer astutos, quer hábeis, e por isso é difícil acreditar que possamos conceber alguma coisa aplicável a uma sociedade comum que a ocasião ou o acaso não tivessem já mostrado e que homens atentos aos assuntos comuns e ciosos da sua própria segurança não tivessem visto” (1/2-3).

“certa ordem dos acontecimentos”, certa “relação de causalidade”¹⁴⁰, ou seja, por desconhecermos as causas reais e verdadeiras desses acontecimentos, a mente realiza um trabalho¹⁴¹ de associação, diferenciação, encadeamento, generalização, criando conexões entre imagens para com elas orientar-se no mundo¹⁴², e o desenvolvimento dessas conexões, dessa possível “ordem causal” dos encontros fortuitos – o nosso corpo com o corpo exterior – é o que a experiência pode ensinar. Isso significa que quando somos afetados por algo ou alguém, conhecemos primeiramente o efeito das coisas exteriores sobre nós e a partir disso a mente estabelece causas imaginárias ou relações causais para o que se passa em seu corpo, nos demais corpos e nela mesma, enredando-se num tecido de explicações ilusórias sobre si, sobre seu corpo e sobre o mundo, porque explicações parciais, nascidas da ignorância das verdadeiras causas¹⁴³. Esse tecido de explicações ilusórias é o que a experiência pode ensinar; no entanto, ela não ensina a relação necessária entre o nosso corpo, aquilo que nos afeta e o que resulta disso (exemplo: corpo fadigado, chuva e resfriado), pois a própria experiência pode divergir tal ordem causal, ou seja, tal acontecimento pode não se suceder da forma que experimentamos anteriormente.

Ora, é por meio de imagens e de ideias imaginativas que estabelecemos nossa primeira experiência com as coisas e conosco mesmos. Por isso, somos levados a organizar o mundo que nos rodeia e nossa vida articulando ideias imaginativas que nos parecem explicar o quê, como e por que as coisas são como são e acontecem. As ideias imaginativas urdem um tecido de relações e causalidades abstratas que pretendem oferecer-se como explicação dos acontecimentos, como interpretação dos afetos e como conhecimento real. Embora a gênese das imagens esteja nas afecções corpóreas (a maneira pela qual o corpo se percebe e percebe os demais corpos quando afetado por eles ou quando os afeta), na mente, as ideias imaginativas envolvidas pelas imagens corporais desconhecem essa gênese e fabricam, como se as ideias imaginativas houvessem nascido sem relação com as imagens corporais. Esse desligamento ou separação entre imagens corporais e ideias imaginativas produz encadeamentos confusos, mutilados e invertidos entre causas e efeitos e substitui o aparecer – as imagens – pelo parecer – a lógica imaginativa. A imaginação relaciona imagens por semelhança, contiguidade espacial e sucessão

¹⁴⁰ A questão da experiência e a provável relação de causalidade que estabelecemos entre as coisas também foram discutidas pelo filósofo David Hume no século XVIII. MARQUES, José Oscar de Almeida. Entrevista sobre a teoria da causalidade em David Hume. *IHU Online: Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, Edição 369, 15 ago. 2011. Entrevista concedida a Márcia Junges e Graziela Wolfart. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3994-jose-oscar-de-almeida-marques>. Acesso em: 07 fev. 2019.

¹⁴¹ CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia da Letras, 2011, p. 65. “Ora, como potência de pensar, a mente passa a exercer com as ideias imaginativas sua aptidão espontânea de articular, encadear, relacionar, diferenciar e juntar ideias que, por serem imaginativas, não oferecem à mente as razões do que está articulando, encadeando, relacionando, diferenciando ou unindo. Como consequência, em lugar de entender, a mente passa a fabricar cadeias imaginárias de causas, efeitos e finalidades abstratas com que supre a falta de conhecimento verdadeiro. Eis por que os desejos imaginários, nascidos das imagens e das ideias imaginativas, nos arrastam em direções opostas e nos deixam desamparados, amando e odiando as mesmas coisas, afirmando-as e negando-as ao mesmo tempo”.

¹⁴² CHAUI, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. 2ª ed. São Paulo: Moderna, 2005, p. 57.

¹⁴³ CHAUI, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. 2ª ed. São Paulo: Moderna, 2005, p. 57.

temporal, opera com analogias e, para explicar o que não compreende e cuja causa verdadeira ignora, inventa uma causalidade nova e inexistente, a causalidade segundo fins, ou causa final. Finalismos, relações extrínsecas entre causas e efeitos, conexões analógicas, constituem o que Espinosa designa com a expressão *ordem comum da Natureza*, na qual as coisas se encontram, se separam, concordam ou entram em conflito sem que saibamos realmente como e por que isso acontece. De fato, a ordem comum da Natureza é vivida como sucessão imprevisível de acontecimentos em que bens e males nos advêm sem que saibamos como nem por que, como se tudo fosse fruto do acaso ou da contingência. A experiência de mundo contingente produz efeitos necessários porque impele cada um de nós a procurar um ancoradouro que traga alguma regularidade aos acontecimentos e alguma segurança aos humanos¹⁴⁴.

Posto isto, é possível afirmar que o objeto da experiência é o vivido, e dessa forma ela depende de uma experiência comum do corpo e dele com os outros corpos. Neste sentido, a experiência é um conhecimento inadequado ou imaginativo, no sentido spinozano do termo, pois ela não oferece o conhecimento das causas reais de determinado acontecimento, ou ainda, como diria Spinoza, ela não é uma ideia adequada e verdadeira; ao contrário, é uma imagem da qual não temos o conhecimento da causa real. Portanto, o ensinamento da experiência ocorre no campo da passividade, logo, ela é sempre uma reação em relação àquilo que entra em contato conosco e o aprendizado que tiramos dessas experimentações. Não por acaso que quando nos referimos a alguém como uma pessoa experiente significa que ela aprendeu com esses contatos ou encontros. Além disso, na experiência, estamos “submetidos” aos dados de uma realidade exterior, visto que ela envolve a passividade.

Contudo, de que maneira a experiência pode ensinar? Sabemos que toda experiência é também uma vivência afetiva, não há como excluir os afetos dela, visto que eles são efeitos psicofísicos que estão presentes em tudo o que acontece conosco. Dessa forma, no contato ou encontro que temos com as coisas exteriores, experimentamos um ou mais afetos, como também nos instruímos, pois eles nos indicam como as coisas exteriores nos afetam. “*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*” (EIIIDef3). Em outras palavras, ao experimentarmos os afetos, estamos, na verdade, experimentando a nós mesmos, e é, dessa maneira, que elaboramos um primeiro “conhecimento” de nós. A forma como somos afetados pela exterioridade se expressa em nós como um aumento ou fortalecimento da nossa potência de agir e de pensar, ou como um constrangimento ou diminuição dessa potência, isto é, através dos afetos alegres e dos afetos

¹⁴⁴ CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 153-154.

tristes, que dentro de um processo de aprendizagem na experiência, podem modificar nossos comportamentos.

Além disso, sabemos que a tristeza está presente em nossa experiência afetiva, e que ao nos relacionarmos com outras potências exteriores, ou seja, quando estabelecemos contatos ou encontros com outras coisas ou pessoas, nossa potência de agir e de pensar não somente aumenta, mas também pode diminuir, o que constitui a própria tristeza. Caso nossa experiência afetiva não ocorresse dessa forma, o paradoxo da alegria passiva, ou até mesmo a construção da reflexividade não fariam sentido, pois desfrutaríamos apenas do sabor das alegrias, do constante aumento da nossa potência e da contínua estabilidade dos afetos alegres. Porém, sabemos que a realidade é outra, e que a experiência mostra-se de maneira diferente. A tristeza ocorre, nos afronta e nos constrange e, algumas vezes, nos vence. Mas se a construção da reflexividade dá-se, como observamos anteriormente, a partir das alegrias passivas, as quais *envolvem* tristeza, o papel desta é indiretamente positivo, o que não exclui seu caráter ambíguo no campo afetivo. É nítido que essa tristeza que acompanha os afetos alegres passivos tem um sentido específico na construção da reflexividade; porém, isso não significa que ela (tristeza), por si mesma ou isoladamente, nos seja favorável.

O que queremos dizer é que geralmente a experiência envolve dor e que *“frequentemente ela parece necessária para mudarmos nossa atitude diante da vida; para certos conhecimentos, não há outra via que o sofrimento”*¹⁴⁵. Obviamente que não estamos aqui exaltando a tristeza e os demais afetos que derivam dela, mas apenas salientando que ela pode, em certa medida, em relação com as alegrias passivas, nos ser “boa” na docência da experiência, que, aliás, é a nossa própria vivência afetiva. Afinal, sabemos que a tristeza, isoladamente ou por si mesma, não pode ensinar nada, visto que ela é sempre diminuição da potência de agir e de pensar, e todo ensinamento é uma aquisição da mente e, portanto, um aumento da sua potência. Nesse sentido, são nos afetos alegres passivos que a docência da experiência se encontra.

Com efeito, vivenciar os diversos acontecimentos que ocorrem durante a nossa vida, ou melhor, experimentar as coisas, é antes de tudo experimentar a nós mesmo, ou seja, sentir-se, e isso se dá por meio dos afetos, que expressam o que ocorre conosco. Dessa forma, não somos indiferentes ao que nos afeta, ao o que nos ocorre. Sentimos o que nos afeta, o que se passa em nós e temos uma ideia disso, e o que nos ocorre varia nossa potência de agir e de pensar, aumentando-a ou diminuindo-a. O que significa que nos contatos ou encontros que

¹⁴⁵ ALQUIÉ, Ferdinand. *L'expérience*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, p. 11-12.

temos com a exterioridade, já temos algum tipo de informação, isto é, já adquirimos um ensinamento de caráter afetivo, pois sabemos como algo nos afeta, podendo ser bom ou mau. Isto já consiste, por si mesmo, um tipo de aprendizagem, os afetos nos informam aquilo que julgamos ser bom e por isso queremos nos unir a ele, e aquilo que nos é prejudicial e, portanto, nos afastamos dele. Isso significa que a experiência afetiva nos oferece uma espécie de regulação, ou seja, embora ela não nos prepare para os possíveis encontros, ela auxilia na avaliação deles com base em algo já vivenciado anteriormente ou em um resultado já obtido, que é aquilo mesmo que a experiência ensinou. No entanto, tratando-se de um campo da passividade, âmbito cuja experiência se desenvolve, as alegrias que desfrutamos são alegrias passivas, que enquanto tal, são causa indireta de tristeza. É nesta dupla face da alegria passiva, na tristeza que ela *envolve*, que podemos aprender com a experiência e, assim, compreender a concordância e a sua importância no corpo político.

Nossa meta constante é pôr em evidência a função primordial pela qual fazemos existir para nós, pela qual assumimos o espaço, o objeto ou o instrumento, e descrever o corpo enquanto o lugar dessa apropriação. Ora, enquanto nos dirigíamos ao espaço ou à coisa percebida, não era fácil redescobrir a relação entre o sujeito encarnado e seu mundo, porque ela se transforma por si mesma no puro comércio entre o sujeito epistemológico e o objeto. Com efeito, o mundo natural se apresenta como existente em si para além de sua existência para mim, o ato de transcendência pelo qual o sujeito se abre a ele arrebatava-se a si mesmo e nós nos encontramos em presença de uma natureza que não precisa ser percebida para existir. Portanto, se queremos pôr em evidência a gênese do ser para nós, para terminar é preciso considerar o setor de nossa experiência que visivelmente só tem sentido e realidade para nós, quer dizer, nosso meio afetivo¹⁴⁶.

De fato, no campo da passividade, temos apenas a percepção¹⁴⁷, no sentido spinozano, de como algo nos afeta e não a compreensão real disso. Uma percepção que não deixa de ser um conhecimento, neste caso, inadequado ou imaginativo. Isso significa que experimentamos as coisas que nos afetam sob a forma do útil e do nocivo, que constituem justamente o cerne das definições de bom e mau¹⁴⁸, e que afetivamente expressam-se por meio da alegria e da tristeza, respectivamente. Mas o que podemos entender por útil e nocivo? De acordo com Spinoza, é útil ao ser humano aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou o que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e é tanto

¹⁴⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 213.

¹⁴⁷ SPINOZA, Benedictus de. *Ética* II. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 79. “[...] a palavra percepção parece indicar que a mente é passiva ao objeto” (EIIDef3Ex).

¹⁴⁸ SPINOZA, Benedictus de. *Ética* IV. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 313. “É bom aquilo que faz com que se conserve a proporção entre movimento e repouso que as partes do corpo humano têm entre si; e, inversamente, é mau aquilo que faz com que as partes do corpo humano tenham, entre si, outra proporção de movimento e repouso” (EIVP39).

mais útil quanto mais torna o corpo humano capaz de ser afetado e de afetar os outros corpos de muitas maneiras. E, inversamente, é nocivo aquilo que torna o corpo menos capaz disso (EIVP38). Em outras palavras, útil é aquilo que aumenta a potência de agir e de pensar e, ao contrário, o nocivo é o que a diminui. Nesse sentido, útil é aquilo que concorda com a nossa natureza, e nocivo é aquilo que é contrário a ela.

Assim, a concordância é tudo aquilo que nos é útil, mas na passividade temos apenas a percepção desse útil e não a compreensão real, ou seja, não temos a certeza se o que julgamos útil de fato nos é, pois no âmbito passivo somos determinados pela exterioridade e os afetos que resultam desses encontros não dependem unicamente da potência de pensar da mente, mas dos encontros fortuitos do corpo com outros corpos, de modo que não podemos estar certos se aquilo que julgamos útil nos é verdadeiramente. Isso implica dizer que só podemos compreender o que nos é verdadeiramente útil, ou seja, o que realmente aumenta nossa potência de agir e de pensar, ou ainda, a concordância com outros seres humanos, por meio da razão. Por isso que a alegria passiva, enquanto auxílio para construção da reflexividade, mostra-se com via de compreensão da concordância entre os seres humanos.

O útil é, portanto, o bom, é aquilo que dispõe o corpo a afetar e ser afetado de muitas maneiras, e é tanto mais útil ou bom quanto mais o dispõe assim. Mas por quê? Porque ter um corpo apto a afetar e ser afetado de muitas maneiras é ter ao mesmo tempo uma mente apta a compreender muitas coisas; e o *conatus* da mente, seu esforço em perseverar na existência, não é nada mais do que compreender. Quando a mente compreende, ela tem ideias adequadas, e só neste caso ela pode ter certeza das coisas; somente quando compreende, portanto, a mente pode saber o que é verdadeiramente bom (útil) ou mau (nocivo), isto é, só nessa condição ela pode ter um conhecimento do bem e do mal. No próprio uso da razão, encontramos o que nos é de mais útil: a capacidade de compreensão, que mostra o verdadeiramente útil ou nocivo, o bom e o mau¹⁴⁹.

Enquanto *conatus*, buscamos sempre aquilo que aumenta, real ou imaginariamente, a nossa potência, ou seja, buscamos necessariamente a alegria. Aliás, é em virtude desse esforço para perseverar no ser, que busca aquilo que aumenta ou fortalece o *conatus*, que persistimos e resistimos, mesmo em meio à passividade, às infinitas potências exteriores. Porém, sabemos, pelo o que apresentamos na seção 2.2 deste capítulo, que a alegria passiva é paradoxal, ou como falamos anteriormente, ela tem uma dupla face, ou seja, ela *envolve* uma tristeza, o que não implica dizermos que alegria passiva é o aumento e diminuição simultânea da nossa potência de agir e de pensar; ao contrário, afirmar que ela é paradoxal significa dizer que em um dado momento há um aumento da nossa potência, mas que no momento seguinte

¹⁴⁹ PAULA, Marcos Ferreira de. *Alegria e Felicidade: a presença do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: EdUsp, 2017, p. 81.

ela pode ser diminuída. Em outras palavras, as alegrias passivas são incertas, ou ainda, são instáveis, e por buscarmos sempre aquilo que aumenta nossa potência, desejaremos uma alegria de outra ordem, ou seja, sólida e estável. É nessa reordenação do desejo que repousa a compreensão da concordância.

Sabemos que a concordância se expressa afetivamente nas alegrias, ou melhor, ela somente acontece e existe nos afetos alegres; logo, se podemos percebê-la, primeiramente ainda sob a imaginação, na forma do útil, e depois plenamente pela razão, isso tão somente se dá nas relações afetivas alegres, visto que na tristeza não há nada de comum entre nós e aquilo que nos afeta, exceto que somos modos finitos dos mesmos atributos. Sendo assim, o papel das alegrias passivas é fundamental, porque além de ser o aumento da nossa potência de agir e de pensar, indicando a concordância e as propriedades comuns que há entre nós e outros seres humanos que nos afetam, ainda que não tenhamos a compreensão delas, mostra-se como “caminho” para a apreensão da concordância, ou seja, a partir dos afetos alegres passivos podemos chegar a esse entendimento. E isso somente é possível porque as alegrias passivas são afetos indicadores e transformadores, ou seja, elas têm uma função informativa que conduz a uma reorientação do nosso desejo em direção à alegria ativa. Embora pareçamos repetitivos ao falarmos exaustivamente do destaque dado as alegrias passivas no campo da experiência afetiva, é porque elas são, de fato, indispensáveis para construirmos a reflexividade, ou seja, tornamo-nos ativos ou racionais, que, por consequência, permitirá apreender a concordância.

Tendo em vista isso, retomamos agora com outras especificações o problema da alegria passiva, isto é, o paradoxo que ela envolve, visto que é nele que se debruçam os passos iniciais para uma reordenação do desejo. Observamos nas seções anteriores deste capítulo que a alegria pode ser excessiva, como o próprio Spinoza ressaltou na demonstração da proposição 43 da *Ética* IV, e por esse motivo ela se mostra “má”, pois permanece obstinadamente fixa ao nosso corpo e à nossa mente, impedindo que sejamos capazes de ser afetados de múltiplas maneiras, ou seja, trata-se de uma obsessão. Quando a alegria é excessiva, a tristeza nos mostra que ela não é boa, isto é, não auxilia na nossa conservação; e quando a tristeza desempenha esse papel, ela, que é em si um mal, torna-se “boa”, pois serve indiretamente para nossa conservação. No entanto, a alegria é sempre o aumento da potência de agir e de pensar, seja ela boa ou “má”, por isso, como distinguirmos as alegrias verdadeiramente úteis e aquelas que podem ser obstáculos para o útil, ou seja, para nossa conservação? Ou ainda como Pascal Sévérac indagou: será que podemos identificar a diferença entre uma boa alegria, aquela que não envolve tristeza porque é ativa, e uma “má”

alegria, aquela que, sendo passiva, não apenas envolve tristeza, mas tem como consequência a diminuição da potência de agir e de pensar? Isso implica em pensarmos como essas alegrias que experimentamos são sentidas. Será que a alegria ativa é sentida com mais força que a alegria passiva? Quem sente a alegria ativa é mais “feliz” do que quem desfruta das alegrias passiva? Seria possível no momento mesmo que experimentamos a alegria saber, por ela mesma, se é uma alegria ativa ou passiva?

Infelizmente não, inclusive seria ótimo se pudéssemos “detectar” exclusivamente pela própria alegria qual a sua qualidade, mas não é o que ocorre, porque sendo sempre aumento e fortalecimento da potência de agir e de pensar, isto é, do *conatus*, tanto na passividade quanto na atividade, a alegria não pode, por ela mesma, indicar se é boa ou “má”. Aliás, isso somente é possível através dos efeitos que ela produz, em outros termos, só podemos distinguir a diferença qualitativa da alegria, como boa ou “má”, pelos efeitos que ela causa. É propriamente nesses efeitos que a tristeza que as alegrias passivas envolvem aparece. Aqui ela assume um papel indiretamente positivo, na própria experiência docente, que pode redirecionar o desejo, ou melhor, transformá-lo, modificando a experiência afetiva para a busca de uma alegria de outra ordem, a alegria ativa. Sabemos que a tristeza pode ser boa ao expor o excesso de uma alegria, que ao afetar uma ou algumas partes do nosso corpo mais do que as outras, pode nos manter fixados a esse afeto, como é o caso da carícia (*titillatio*), demonstrado na EIVP43D. É a própria obsessão, o que quer dizer que ela nos faz amar em excesso¹⁵⁰ algo ou alguém que é a causa desse afeto. Por tal razão que aquele que se encontra fixado a esse afeto, não apenas não consegue “desprender-se” dele, porque não encontra em si mesmo força suficiente para isso, como também não deseja abandoná-lo. Portanto, qual a origem dessa tristeza que denuncia o excesso da alegria e, dessa forma, revela-se boa?

Algo nos parece claro, essa tristeza não pode vir propriamente de um afeto, cuja aderência está em uma parte ou em algumas partes que constituem o nosso corpo, isto é, ela não se origina exatamente de um sentimento de desequilíbrio entre as partes do corpo, pois é nisso que consiste a obsessão. Logo, tal tristeza só pode provir de fora dessa situação afetiva que o ser humano encontra-se, e disso abrem-se várias prováveis possibilidades de acontecimentos, visto que a exterioridade com a qual ele se relaciona pode sofrer alguma mudança capaz de modificar, hipoteticamente pela tristeza¹⁵¹, a disposição do seu próprio

¹⁵⁰ SPINOZA, Benedictus de. *Ética* IV. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 317. “O amor e o desejo podem ser excessivos. O amor é uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior. Logo, a carícia, acompanhada da ideia de uma causa exterior, é um amor. O amor pode, portanto, ser excessivo” (EIVP44D).

¹⁵¹ Falamos aqui da tristeza por *hipótese*, porque toda e qualquer mudança no mundo exterior, com o qual nos relacionamos, pode alterar a disposição do nosso corpo, caso aquilo com o qual entramos em contato seja da

corpo, alterando seu quadro afetivo. As diversas possibilidades de situações que podem modificar as disposições do nosso corpo e, portanto, mudar nossa situação afetiva vão desde uma doença, as catástrofes naturais, um novo olhar sobre algo ou alguém que amamos ou até mesmo a morte ou a perda de algo ou alguém para o qual temos amor e carinho. Nesta última situação, podemos pensar que a dor sofrida com a morte ou a perda é proporcional à afeição que temos ao objeto ou à pessoa. Nesse sentido, essa dor, ou seja, essa tristeza provém da perda da causa dos nossos prazeres locais e limitadores da nossa potência de agir e de pensar, em outras palavras, da perda do objeto ou da pessoa amada, ocasionando um abalo em uma estrutura afetiva que tinha como epicentro a presença de um objeto ou pessoa excessivamente amada e que sem a qual é difícil conceber se poderia viver¹⁵².

De fato, podemos pensar que é difícil prosseguir a caminhada da vida sem aquele que amamos ou sem o objeto para o qual dedicamos amor, porém não é impossível. Se entendermos que somos esforço para perseverar no ser, isto é, somos *conatus*/desejo, podemos conceber que na ausência daquele ou daquilo que é causa da nossa alegria, buscaremos outros objetos, outras coisas que serão causas de alegrias, preferencialmente aquelas que ofereçam os mesmos prazeres e as mesmas sensações que a então coisa amada perdida oferecia. Neste caso, podemos observar que na alegria excessiva, sob a forma do amor, a perda do objeto ou da pessoa amada vai transferir o nosso desejo para outro objeto, em outras palavras, vai deslocá-lo para outro objeto que nos proporcione a mesma alegria anterior. Isso significa que podemos passar de uma alegria excessiva para outra, persistindo nesse aumento passivo da nossa potência de agir e de pensar e na impotência que isso envolve, pois se tratando de uma alegria que tem como causa algo exterior, ela é incerta e instável. No entanto, apesar de nem todos os afetos passivos serem afetos excessivos, ou ainda, uma alegria obsessiva eminente, a busca por alegria normalmente obedece a essa “regra” de prazeres e de sensações locais e limitadoras, ou seja, a aderência a uma só ou algumas partes do nosso corpo. Em outras palavras, os afetos excessivos constituem uma situação afetiva comum aos seres humanos, de modo que o excesso não é uma exceção, mas algo frequente em nossa vida afetiva.

Como são boas, portanto, as coisas que ajudam as partes do corpo a fazer o seu trabalho, e como a alegria consiste em que a potência do homem, enquanto ele é composto de mente e corpo, é estimulada ou aumentada, são boas, então, todas as

mesma natureza que a nossa, e, portanto, modificando nossa situação afetiva. No entanto, damos destaque a tristeza para expor a sua função docente na experiência, enquanto efeito indireto das alegrias passivas.

¹⁵² PAULA, Marcos Ferreira de. *Alegria e Felicidade: a presença do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: EdUsp, 2017, p. 85.

coisas que trazem alegria. Entretanto, como, por outro lado, as coisas não agem com o fim de nos afetar de alegria, nem a sua potência de agir é regulada pela nossa utilidade e como, enfim, a alegria está relacionada, fundamentalmente, na maioria das vezes, a uma única parte do corpo, a consequência é que os afetos de alegria (a não ser que intervenham a razão e a vigilância) e também os desejos que eles produzem são, na maioria das vezes, excessivos. (EIVACap30).

O movimento do nosso desejo em direção a outros objetos, ou melhor, o seu deslocamento em meio a eles obedece à dinâmica dos afetos, isto é, a ordem da imaginação e, dessa forma, das imagens que afetam o nosso corpo¹⁵³, e não a ordem do intelecto, ou seja, da “razão e vigilância”. O que queremos dizer é que a ordem das imagens que afetam o nosso corpo e, portanto, a lógica dos afetos, seguem os encontros com os corpos exteriores e dependem da nossa posição espaço-temporal e são determinados por uma série infinita de causas finitas que escapa necessariamente aos limites de nosso conhecimento. Por isso, essa concatenação nos aparece como contingente e fortuita. É essa concatenação variável individualmente que é reproduzida pelas ideias imaginativas, estabelecendo o que Spinoza denomina de “ordem da memória”, e que ele opõe à “ordem do intelecto” pela qual a mente compreende as coisas adequadamente e que é a mesma em todos os seres humanos. Vemos, assim, que a imaginação é marcada pela diversidade e parcialidade das perspectivas individuais¹⁵⁴.

Dessa forma, afetivamente nos encontramos, em geral, na ordem comum dos afetos, em que, por meio da memória e do hábito, passamos de um objeto para outro, na mesma ordem que segue a lógica dos encontros fortuitos entre o nosso corpo e os corpos exteriores. Contudo, sabemos que o cenário da exterioridade é variável e modifica-se segundo uma ordem que nós não podemos ter um controle pleno, assim, podemos estar vulneráveis as inúmeras circunstâncias exteriores, as quais nos levam de um lado para outro, passando de um objeto a outro. O que se encontra no cerne desse deslocamento contínuo do nosso desejo que,

¹⁵³ SPINOZA, Benedictus de. *Ética* II. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 111-112. “Compreendemos, assim, claramente, o que é a memória. Não é, com efeito, senão uma certa concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano. Em primeiro lugar, digo apenas que é *uma concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano*, e não que é *uma concatenação de ideias, as quais explicam a natureza dessas coisas*. Pois, trata-se, na realidade, das ideias das afecções do corpo humano, as quais envolvem tanto a natureza do corpo humano quanto a natureza dos corpos exteriores. Em segundo lugar, digo que essa concatenação se faz segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano para distingui-la da concatenação das ideias que se faz segundo a ordem do intelecto, ordem pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras, e que é a mesma em todos os homens. Compreendemos, assim, claramente, porque a mente passa imediatamente do pensamento de uma coisa para o pensamento de uma outra que não tem com a primeira qualquer semelhança. [...] E, assim, cada um passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas. [...] E, assim, cada um, dependendo de como se habituou a unir e a concatenar as imagens das coisas, passará de um certo pensamento a este ou àquele outro” (EIIPI8S).

¹⁵⁴ GLEIZER, Marcos André. *Espinosa & a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 26.

como observamos anteriormente, segue a ordem comum das afecções do nosso corpo não são somente os bens incertos e instáveis, ou melhor, as alegrias fugazes, mas também as redispersões do nosso corpo e da nossa mente, causadas pela nova condição afetiva a cada vez que migramos de um objeto para outro¹⁵⁵.

Sabemos que a nossa experiência afetiva é contínua e demasiadamente complexa, visto que nosso próprio corpo é uma união de múltiplas partes, ou seja, um complexo constituído de inúmeros outros corpos menores, como expôs Spinoza na definição da EIIP13, e por esse motivo que nosso corpo pode ser afetado de muitas maneiras diferentes pelo mesmo objeto (EIIP13Post3). A exterioridade é um grande corpo composto constituído por infinitos corpos, o que faz com que um mesmo corpo possa ser afetado por vários outros corpos. Como fazermos parte desse grande corpo composto, ou seja, desse mundo exterior, é concebível que nosso corpo sofra, ou melhor, seja afetado por diferentes afecções. A diversidade de maneiras em que somos afetados, em meio à diversidade presente na exterioridade, causa uma diversidade de afetos passivos. Se lembrarmos que diferentes pessoas podem ser afetadas de diferentes formas pelo mesmo objeto, ou ainda, uma mesma pessoa, em momentos distintos, pode ser afetado de maneira diferente por um só e mesmo objeto (EIIP51), é possível pensarmos que, ao nos encontrarmos na exterioridade passional, vivemos na diversidade e variabilidade dos afetos (EIIP56).

Nesse sentido, a ampla diversidade da exterioridade e a complexidade do corpo humano permitem uma variedade de disposições e redispersões do nosso corpo que está suscetível ao mundo exterior. Em virtude disso, os afetos que experimentamos são passivos, como já expomos algumas vezes anteriormente, e não somente as alegrias mostram-se inconstantes, mas também o nosso próprio corpo, pois basta as circunstâncias exteriores alterarem-se para modificar também as disposições do corpo, tanto que um mesmo objeto ou uma mesma pessoa, que em um dado momento nos causava alegria, pode em outra situação não mais nos causar satisfação. E não apenas isso, como a causa dos afetos passivos é algo exterior, isso implica dizer que tais afetos são incertos e instáveis, pois basta o cenário exterior sofrer alguma modificação capaz de alterar a disposição do nosso corpo, para mudar nossa situação afetiva. E é propriamente dessa forma que pode surgir um incômodo ou uma insatisfação no seio das alegrias passivas, as quais *envolvem* tristeza.

Sobre essa insatisfação, é algo que podemos chamar de uma sensação de irrelevância ou de vanidade, em outras palavras, pelo fato das alegrias passivas serem incertas e instáveis

¹⁵⁵ PAULA, Marcos Ferreira de. *Alegria e Felicidade: a presença do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: EdUsp, 2017, p. 86.

e, portanto, *envolverem* tristeza, temos o sentimento de que elas são ineficientes, no tocante a nos proporcionar uma alegria estável. Mas como essa insatisfação surge? Se observarmos que por um lado, a vivência passiva conduz o nosso desejo a redirecionar-se continuamente de um bem perdido para outro objeto amado, em um movimento incessante para reparar e substituir aquele objeto perdido que era a causa da alegria; por outro lado, essa mesma instabilidade do desejo e das alegrias, assim como a sua dispersão ora para um objeto, ora para outro, denunciam que tais alegrias podem ser elas mesmas insuficientes, pois a satisfação que elas proporcionam é incerta e fugaz. Aliás, a própria experiência já nos mostra isso, e não somente os objetos que são causa da nossa alegria são efêmeros, como também o nosso próprio corpo pode se redispôr a ponto de um mesmo objeto, pessoa ou situação que anteriormente nos causava alegria não mais nos causar tal afeto, ou não causar com a mesma alegria de antes.

Pelo que foi dito, fica evidente que somos agitados pelas causas exteriores de muitas maneiras e que, como ondas do mar agitadas por ventos contrários, somos jogados de um lado para o outro, ignorantes de nossa sorte e de nosso destino. [...] ocorre, muitas vezes, que, quando desfrutamos de uma coisa que nos apetece, o corpo adquire, por causa desse desfrute, uma nova disposição, que o determina diferentemente e que nele desperta outras imagens de coisas, e, ao mesmo tempo, a mente começa a imaginar e a desejar outras coisas. Por exemplo, quando imaginamos algo que comumente nos agrada por seu sabor, desejamos desfrutá-lo, ou seja, comê-lo. Mas enquanto assim o desfrutamos, o estômago torna-se cheio e o corpo fica diferentemente disposto. Se, pois, com o corpo agora diferentemente disposto, por um lado, a imagem desse alimento é, por sua presença, intensificada, e, conseqüentemente, é também intensificado o esforço ou o desejo por comê-lo, por outro lado, a esse esforço ou desejo se oporá aquela nova disposição e, conseqüentemente, a presença do alimento que apetecíamos se tornará odiosa. É a isso que chamamos de fastio ou tédio. (EIIIP59S).

O que acontece é que essa insatisfação estende-se a todas aquelas coisas exteriores que nos afetam de alegria passiva, pois a própria vivência de tais alegrias indica a qualidade dos objetos amados, ou melhor, suas propriedades. Isso significa que todos eles contêm o mesmo caráter efêmero e a mesma marca de instabilidade, e conseqüentemente os afetos que os têm como causa possuem as mesmas propriedades. É nesse sentido que a experiência torna-se docente, pois essa insatisfação nada mais é do que uma tristeza, não apenas com este ou aquele objeto ou esta ou aquela pessoa específica, mas com toda uma situação afetiva, cujas coisas que anteriormente nos causavam alegria, porque satisfaziam as nossas carências, não podem mais nos saciar plenamente. Em outros termos, essa tristeza amplia-se a todas as coisas exteriores que nos causam alegria na ordem comum da experiência passiva, ou ainda, que as alegrias passivas são causa indireta dessa tristeza, pois temos o sentimento de que elas são ineficientes por não nos proporcionar uma alegria contínua. No entanto, embora essa

insatisfação estenda-se a toda a situação afetiva, como apresentamos a pouco, devemos lembrar que ela é efeito indireto das alegrias passivas e, portanto, ela comporta algo de positivo, ou seja, ela revela que as alegrias que experimentamos já não são mais satisfatórias, mostra-nos que no campo da experiência, que é propriamente passivo, não é possível de buscar uma alegria verdadeira. É nesse momento que nos predispomos a buscar uma alegria de outra ordem, quando toda a estrutura da experiência afetiva é comprometida¹⁵⁶.

Dessa forma, é no abalo da estrutura da experiência afetiva cotidiana e na reorganização dela que repousa o papel docente e positivo da tristeza no processo simultâneo de reordenação do desejo, na busca da alegria ativa, e da reforma do intelecto. Como expomos na seção anterior deste capítulo, embora a reordenação do desejo seja a condição de realização da reforma do intelecto, tanto esta como aquela ocorrem ao mesmo tempo, ou seja, a reordenação do desejo já é uma reforma do intelecto, pois é a compreensão das propriedades que caracterizam as alegrias passivas, a saber, o seu caráter efêmero, incerto e instável. A atividade desse ato de compreender já é a própria reflexividade, que nada mais é do que a posse formal da nossa própria potência de pensar, que neste momento é sentida como um afeto contrário e mais forte em relação a toda situação de contrariedade afetiva que estamos inseridos na vivência cotidiana. Trata-se do primeiro instante da atividade quando a nossa razão é sentida como um afeto decisivo, como a mais forte alegria, a alegria ativa. Em outros termos, é quando nos tornamos ativos ou racionais. Se a nossa potência de pensar é sentida como uma alegria ativa, significa que a mente age, é ativa, concebe uma ideia adequada, ou seja, compreende ou pensa. É quando formamos as noções comuns; aliás, formá-las já é a ação da mente, seu ato de compreender e de pensar, é a própria reflexividade.

Além disso, sabemos que a concordância somente está presente nas alegrias, ou ainda, nos vínculos afetivos alegres, e quanto mais aspectos e características uma coisa tem em comum conosco, mais ela concorda com a nossa natureza (EIVP31). Porém, no campo da passividade, que se refere à ordem da imaginação, a produção de ideias, neste caso,

¹⁵⁶ É importante destacarmos que embora tenhamos uma insatisfação ou tristeza que se amplia para toda a situação afetiva, cujas coisas que anteriormente nos causavam alegria não podem mais nos satisfazer plenamente, não significa que esse sentimento de insatisfação vai *necessariamente* nos impulsionar a buscar uma alegria de outra ordem. Em outras palavras, a situação de insatisfação ou tristeza *pode* transformar nosso desejo na direção da busca de uma alegria estável. Dizemos isso porque diante de um sentimento de vanidade em relação as alegrias passageiras, ou ainda, aos bens incertos, podemos seguir outros caminhos: a revolta, o niilismo, o ressentimento em relação ao mundo, ou até mesmo a fuga e rejeição religiosa do mundo. Então, diante dessa insatisfação, o que nos leva a buscar alegrias verdadeiras? A possibilidade de causas e motivos para isso pode ser inúmeros, *e como a experiência é constituída por um nexos indefinidos de causas, é impossível delimitarmos certos elementos determinantes. Mas em todos os casos é preciso que se tenha vivido a alegria como um afeto mais forte e contrário às soluções negativas para o problema da insatisfação generalizada* (PAULA, 2017, p. 90).

inadequadas, segue a ordem das coisas que nos afetam, ou seja, é determinada externamente por nossa relação com as coisas exteriores. Nesse sentido, a concordância entre nós e uma coisa exterior é conhecida sob a forma do útil a conservação individual, mas isso não significa que na passividade tenhamos o conhecimento adequado da concordância, ou seja, que a apreendemos; na verdade, apenas a percebemos pelo efeito da coisa exterior sobre nós, a saber, pelo bem-estar, gozo e satisfação que ela nos proporciona. Mas é exatamente a partir desse efeito que podemos formar uma ideia daquilo que é comum entre nós e uma coisa exterior, ideia esta que, como sabemos, é adequada na mente (EIP39) e, portanto, uma noção comum, um produto da ação da mente. Isso significa que a concordância é somente apreendida ou compreendida através da razão, ou seja, da potência de pensar da mente. É somente quando a mente age, quando nos tornamos ativos ou racionais, quando conquistamos nossa reflexividade que podemos compreender a concordância que há entre nós e aquilo que nos afeta de alegria, ou como bem afirmou Deleuze: apreender a razão interna e necessária da conveniência dos seres humanos. E não apenas isso, a reflexividade também permite que entendamos a importância da concordância para o corpo político, ou seja, que ampliar as relações de concordância entre os seres humanos minimiza os conflitos e a intolerância, assim como auxilia na conservação individual de cada um e do próprio corpo político.

2.4 A ATENÇÃO AOS VÍNCULOS AFETIVOS ALEGRES: COMO DESENVOLVE-SE A AMPLIAÇÃO DAS RELAÇÕES DE CONCORDÂNCIA

Até o momento, algo nos parece patente: os afetos alegres, sejam eles ativos ou passivos, são por si mesmos manifestações de concordância, já que tudo aquilo que concorda com a nossa natureza é necessariamente bom, uma vez que em tais afetos a potência do *conatus* individual é fortalecida. Dessa forma, como expomos amplamente nas seções anteriores deste capítulo, se a concordância está presente somente nos vínculos afetivos alegres, logo, são a partir deles que podemos compreendê-la e com eles ampliar as relações de concordância entre os seres humanos. Posto isto, sabemos que a reflexividade, construída com o auxílio das alegrias passivas, é o que permite compreendermos a concordância. Aliás, na passividade, temos apenas a sua percepção pelo efeito da coisa exterior sobre nós, ou seja, pelo gozo e satisfação que o objeto externo nos causa, e não a sua compreensão real. Em outras palavras, aquilo que concorda conosco nos é útil, porém, no solo passivo, não temos a certeza ou não compreendemos se aquilo que julgamos como útil de fato nos é, pois neste

caso somos determinados pela exterioridade e os afetos produzidos pelos encontros entre nós e as coisas exteriores não dependem exclusivamente da nossa potência de pensar, mas dos encontros fortuitos entre o nosso corpo e os outros corpos, de modo que não podemos estar certos se aquilo que julgamos como útil nos é realmente. Assim, só podemos compreender o que nos é verdadeiramente útil e, portanto, a concordância entre nós e o outro objeto ou pessoa, por meio da razão.

Sem dúvida, é na própria estrutura da afetividade humana que a possibilidade da ação reflexiva da mente encontra-se, é o desejo de alegria que a impulsiona em direção ao conhecimento e à ação, e portanto, é em meio aos afetos, em especial aqueles derivados da alegria, que a mente pode tomar posse formal da sua própria potência de pensar. No entanto, é importante observarmos que a ação reflexiva da mente ou a sua reflexividade, ou ainda, a posse formal da sua potência de pensar é uma *possibilidade*, isto é, não acontece *necessariamente*; ao contrário, podemos desenvolver essa reflexividade, podemos nos tornar ativos ou racionais. Por isso que o uso do termo possibilidade não foi aleatório, mas sim para expor outras alternativas que os seres humanos podem buscar diante da situação afetiva da insatisfação generalizada, ou seja, do sentimento de vanidade que se estende para todas as coisas exteriores que anteriormente satisfaziam suas carências, mas que agora não as saciam mais. Neste caso, as possibilidades são vastas, as quais podem tomar muitas direções, como por exemplo, a fuga e a rejeição religiosa do mundo, abstando-se dos prazeres mundanos ou fazendo uso apenas daqueles necessários para sobreviver, o niilismo, o ressentimento em relação ao mundo, a revolta e muitos outros.

Pelo o que desenvolvemos nas seções anteriores deste capítulo, sabemos que esse sentimento de insatisfação ou essa tristeza como efeito indireto das alegrias passivas pode transformar o nosso desejo na direção da busca de uma alegria de outra ordem, a alegria ativa. Porém, os exemplos que apresentamos no parágrafo anterior sobre outras possibilidades de direções que a insatisfação generalizada pode levar nosso desejo não se tratam exatamente de uma transformação, porque embora a estratégia do nosso *conatus* seja buscar uma solução eficaz para afastar ou minimizar esse sentimento de insatisfação, encontra-la nessas alternativas que mencionamos não aumenta ou fortalece efetivamente o *conatus*, ao contrário, o enfraquece. Em outras palavras, temos uma ilusão de força na fraqueza interna que nos encontramos, é o aumento imaginário da força para existir e sua diminuição real¹⁵⁷, ou seja, é

¹⁵⁷ CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 90.

a servidão humana¹⁵⁸. Dessa forma, se não falamos em uma efetiva transformação do desejo é porque nesses casos ele ainda é passivo, o que significa que nos revoltarmos, ou ainda, abandonarmos ou nos afastarmos das alegrias passivas ou das coisas que podem nos proporcionar-las, ou simplesmente assumirmos uma postura niilista não se apresentam como caminhos mais adequados. Contudo, há de pensarmos que a experiência afetiva é pessoal e, portanto, somente nós mesmos podemos especificar o que de fato nos satisfaz.

No entanto, pode-se pensar que a transformação do nosso desejo em direção a busca de uma alegria estável seja uma contingência, visto que ele pode seguir outras direções, como falamos anteriormente. De fato, buscar uma alegria sólida e, portanto, ativa, o que em outras palavras significa apoderar-se da nossa potência de pensar, é uma possibilidade, mas não exatamente uma contingência, visto que o desejo não se engana e, assim, diante de um sentimento de insatisfação, ele necessariamente buscará algo ou uma forma para afastar ou minimizar essa tristeza, ainda que passivamente. Por isso que não *somos* ativos, mas nos *tornamos*, e a ação reflexiva da mente ou a reflexividade consiste exatamente nisso. Mas o que nos conduz da insatisfação generalizada à busca de uma alegria de outra qualidade? Os motivos podem ser os mais variados, pois é difícil delimitar uma única causa, mas algo nos parece claro, a saber, que em todas as situações é preciso que se tenha experimentado a alegria como um afeto mais forte e contrário às soluções não eficientes ou negativas para a situação afetiva de insatisfação. E neste caso, a razão sentida como uma alegria mais forte e contrária, ou melhor, o ato de compreender sentido como tal, coloca-nos como causa da nossa própria alegria e assim nos tornamos ativos. Sem dúvida, a experiência afetiva é particular, e cada pessoa vivencia a sua maneira a alegria como afeto mais forte e contrário, mas não podemos negar que quando a potência de pensar da mente é sentida como uma alegria mais forte e contrária, a causa dela não é mais uma coisa externa, mas nós mesmos e, sendo assim, nos tornamos ativos.

Com efeito, o caminho que percorremos até o momento mostra-nos como os afetos, principalmente aqueles derivados da alegria, são fortes instrumentos para o desenvolvimento da reflexividade, e não somente isso, ela pertence a todos os seres humanos, como também está disponível a todos, na medida em que eles compartilham e convêm em certas coisas. Sendo assim, todos nós somos dotados de uma potência de pensar da mente, mas tomar posse formal dessa potência é algo que construímos, daí a relevância dos vínculos afetivos alegres, e a concordância que se manifesta afetivamente nesses vínculos é apenas apreendida por meio

¹⁵⁸ Sobre a servidão humana, ver a seção “Desejo: a determinação afetiva do *conatus*” do capítulo 1 desta tese.

da razão, visto que a ideia daquilo que é comum entre nós e aquilo que nos afeta, neste caso, de alegria, é necessariamente adequada na mente (EIP39). Portanto, somente compreendemos a concordância com outros seres humanos quando nos tornamos ativos, ou seja, quando desenvolvemos a nossa reflexividade. Ademais, se o ato de compreender da nossa mente é sentido como uma alegria mais forte e contrária do que as alegrias passivas que desfrutávamos, é possível pensarmos que compartilhá-la com outros seres humanos também nos proporcionaria uma enorme satisfação. Em outras palavras, nos esforçaremos para que outras pessoas também sintam a potência de pensar da mente como um afeto de alegria, mas como isso é possível?

O esforço que desempenhamos para que outras pessoas também possam sentir o ato de compreender da mente como um afeto de alegria é, em outras palavras, tentarmos ampliar o campo de concordância entre os seres humanos. Sem dúvida, o desenvolvimento da reflexividade é particular, e não poderia ser diferente, visto que a sua possibilidade encontra-se na estrutura da própria afetividade em meio às alegrias passivas. Sabemos que a experiência afetiva é pessoal e o aprendizado que resulta dela limita-se a vivência de cada um, dessa forma, tomar posse formal da nossa potência de pensar é um processo individual, o qual mesmo que nos esforcemos para que outras pessoas possam também desenvolver a ação reflexiva da mente, apenas elas mesmas podem realizá-la. No entanto, ainda assim nos esforçamos para que outras pessoas desenvolvam a sua reflexividade, pois esse esforço que desempenhamos para que elas tornem-se ativas e, portanto, possam experimentar seu ato de compreender como uma alegria mais forte e contrária do que as alegrias passivas desfrutadas, nada mais é do que a afirmação e atualização do nosso próprio *conatus*. Isso implica dizer que quando nos esforçarmos para que outras pessoas possam experimentar, assim como nós, a alegria ativa, estamos na verdade nos esforçando para perseverar no nosso ser, ou seja, aumentando e fortalecendo o nosso próprio *conatus*.

Esse nosso esforço para que outras pessoas também desenvolvam a ação reflexiva da mente e, assim, experimentem a sua potência de pensar como uma alegria mais forte e contrária manifesta o dinamismo do *conatus*, aliás, é a própria dinâmica do nosso desejo que se afirma na afirmação do desejo do outro. Esse movimento do *conatus* como uma força grande e complexa que se atualiza constantemente, afirmando e expandindo seu campo de ação, manifesta-se na imitação afetiva, como observamos no capítulo anterior, e que embora ocorra no campo imaginativo, é real em virtude da experiência da semelhança, ou seja, de coisas singulares (seres humanos, neste caso) que são compreendidas pelos mesmos atributos, logo, de natureza idêntica. Contudo, como já sabemos, o *conatus*/desejo não se engana e a sua

afirmação e atualização acontecem tanto na passividade como na atividade, dessa forma, quando nos tornamos ativos, a sua complexidade também é manifesta quando o nosso desejo afirma-se na afirmação do desejo do outro. Em outros termos, o esforço que fazemos para que outras pessoas desenvolvam a sua reflexividade e experimentem uma alegria de outra ordem é idêntico ao esforço do nosso próprio *conatus*.

Com efeito, ao nos tornarmos ativos ou tomarmos posse formal da nossa potência de pensar, há uma compreensão da utilidade que é ter outros seres humanos também ativos. Significa que ampliar o campo de concordância entre as pessoas é benéfico não apenas para a conservação de nós mesmos como também para a conservação dos outros. Nas palavras de Spinoza, “*os homens, enquanto vivem sob a condução da razão, são utilíssimos ao ser humano, e por isso, sob a condução da razão, necessariamente nos esforçaremos para que os homens vivam sob essa mesma condução*” (EIVP37D). Deparamo-nos aqui com o seguinte ponto: quando agimos, ou ainda, quando desenvolvemos a ação reflexiva da nossa mente, podemos compreender o que de fato nos é útil; aliás, na medida em que a mente raciocina, nada a apetece mais do que compreender, assim como nada ela julga mais útil do que aquilo que a conduz a compreender, dessa forma, “*tudo aquilo pelo qual, em virtude da razão, nós nos esforçamos, não é senão compreender; e a mente, à medida que utiliza a razão, não julga ser-lhe útil senão aquilo que a conduz ao compreender*” (EIVP26).

Isso significa que apenas sabemos com certeza o que nos é útil ou não, ou seja, o que nos é bom ou mau, quando temos ideias adequadas, isto é, enquanto nossa mente raciocina. “*A mente não tem certeza das coisas senão à medida que tem ideias adequadas ou à medida que raciocina*” (EIVP27D). Logo, quando a nossa mente compreende e, portanto, desenvolvemos a reflexividade, entendemos que “*na natureza das coisas não é dado nada de singular que seja mais útil ao homem do que o homem que vive sob a condução da razão*” (EIVP35C1), visto que uma outra pessoa, cuja mente age e sente sua potência de pensar como uma alegria mais forte e contrária do que as alegrias incertas e instáveis, é um bem¹⁵⁹ e, portanto, nos é útil, pois convém maximamente com a nossa natureza (EIVP35C). “*Enquanto uma coisa convém com a nossa natureza, nesta medida é necessariamente boa*” (EIVP31). Ora, se o bem que apeteçemos para nós mesmos que agimos sob a condução da razão é compreender, logo, desejaremos para as outras pessoas esse mesmo bem, ou seja, que elas tomem posse formal da potência de pensar da sua mente; e não apenas isso, como a potência de compreender é comum a todos e, portanto, a ação reflexiva da mente ou a reflexividade

¹⁵⁹ SPINOZA, Benedictus de. *Ética IV*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 267. “Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil” (EIVDef1).

está disponível a todos e todos podem gozar dela, esforçar-nos-emos para que todos a usufruam e tanto mais quanto mais compreendemos (EIVP37D).

Ora, o homem age absolutamente pelas leis de sua natureza quando vive sob a condução da razão (pela EIID2), e apenas nesta medida necessariamente convém sempre com a natureza de outro homem; logo, nada entre as coisas singulares é dado de mais útil do que o homem etc. Quando cada homem busca ao máximo o seu próprio útil, então os homens são ao máximo úteis uns aos outros. Pois quanto mais cada um busca o seu útil e se esforça para se conservar, tanto mais dotado de virtude (pela EIVP20), ou seja, o que é o mesmo (pela EIVD8), tanto mais é dotado de potência para agir pelas leis de sua natureza, isto é, para viver sob a condução da razão. Ora, os homens convém ao máximo em natureza quando vivem sob a condução da razão; logo, os homens serão ao máximo úteis uns aos outros quando cada um buscar ao máximo o seu próprio útil. (EIVP35C1C2).

Posto isto, é possível compreendermos porque, enquanto ativos, esforçamo-nos necessariamente para que outras pessoas também desenvolvam a sua reflexividade, ou melhor, vivam sob a condução da razão. Contudo, há uma observação de caráter afetivo a ser considerada nesse contexto, a qual Spinoza, ainda na *Ética* IV, mais especificamente na demonstração alternativa e no escólio da proposição 37, também nos apontou, ou seja, que “*o homem amará com mais constância o bem que ama e apetece para si próprio se vê que outros também o amam*”. Em outras palavras, isso implica dizer que *ao imaginarmos que alguém ama, ou deseja, ou até mesmo odeia uma coisa que nós mesmos amamos, ou desejamos, ou odiamos, amaremos, por esse motivo, essa coisa com mais firmeza* (EIVP31), o que significa que *cada um de nós se esforça, tanto quanto pode, para que todos amem o que nós mesmos amamos e odeiem também o que nós próprios odiamos* (EIVP31C). A questão prossegue da seguinte maneira: nós nos esforçamos para fazer com que se realize tudo aquilo que imaginamos levar à alegria (EIIP28), dessa forma, quando amamos algo ou alguém, esforçamo-nos para que as outras pessoas também o ame, pois fazê-las amar aquilo que amamos e, portanto, afetá-las de alegria, significa nos afetarmos de alegria conjuntamente com a ideia de nós mesmos como causa (EIIP30), ou seja, nos alegamos porque nos imaginamos como causa da alegria de alguém.

No entanto, é possível que a alegria com que alguém imagina afetar os demais seja apenas imaginária (EIIP30S), em outros termos, podemos ter uma ideia inadequada disso, ou ainda, imaginarmos que estamos causando alegria em outrem e sendo agradável a todos quando na realidade somos um incômodo para os demais. Isso nos remete novamente que a experiência afetiva é particular, e que somente cada um pode apontar o que para si é agradável

ou não¹⁶⁰. Ora, por que apresentarmos essa questão, cujo conteúdo refere-se ao campo imaginativo e, portanto, trata-se de um conhecimento inadequado, em um momento da pesquisa, a qual estamos discorrendo sobre a ação reflexiva da mente e, dessa forma, quando nos tornamos ativos? A exposição não foi por acaso, e embora estejamos falando acerca da reflexividade da mente e o esforço que desempenhamos para que outras pessoas também a desenvolvam, alcançá-la é um exercício individual, pois a experiência afetiva, incluindo aquela ligada aos afetos alegres, visto que eles auxiliam a construção da reflexividade, é particular e, portanto, apenas cada pessoa pode especificar o que é agradável ou não para si. Dito isto, é possível surgir o seguinte questionamento: será que ao nos esforçamos para que outras pessoas desenvolvam a ação reflexiva da mente ou vivam sob a condução da razão e, assim, sintam a sua potência de pensar como uma alegria de outra qualidade, elas estariam experimentando o seu ato de compreender como um afeto de alegria? Em outras palavras, será que a alegria que pensamos causar em outra pessoa ao nos esforçarmos para que ela viva sob a condução da razão e experimente o ato de pensar como um afeto de alegria é de fato sentido por ela como uma alegria assim como é para nós?

Na verdade, não podemos ter a certeza se aquilo que julgamos como um bem e que nos causa alegria é também sentido da mesma forma pelo outro, já que só nós mesmos podemos considerar o que nos é bom ou não. No entanto, dois pontos importantes podem ser considerados a respeito disso: o primeiro deles é que quando nos tornamos ativos, a potência de pensar da nossa mente é sentida como um afeto de alegria mais forte e contrário do que as alegrias passivas, e esta potência de pensar da mente é comum a todos os seres humanos e todos podem gozar dela (EIVP36), logo, todos nós podemos desenvolver a ação reflexiva da mente e sentir a potência de pensar como uma alegria de outra ordem. Se sob a condução da razão nos esforçamos para que outras pessoas também vivam sob a mesma condução é porque compreendemos que isso não somente é possível como disponível a todos. Em outras palavras, todos nós podemos nos tornar ativos. Já o segundo ponto é que como a potência de pensar da mente é comum a todos os seres humanos e todos podem senti-la como um afeto de alegria, compreendemos que ainda que nos esforcemos para que os outros vivam sob a condução da razão, apenas cada um, individualmente, pode tomar posse formal da sua potência de pensar e, portanto, ser causa dessa alegria.

¹⁶⁰ O que mais uma vez nos indica que podemos ser afetados de maneiras distintas pelas coisas exteriores e, assim, o que julgamos como bom ou mau, ou o que nos causa alegria ou tristeza pode não ser experimentado da mesma forma por outra pessoa.

O que significa que ao contrário do que se poderia pensar, a saber, que ao nos esforçarmos para que as outras pessoas desenvolvam a ação reflexiva da mente e, assim, vivam sob a condução da razão, estaríamos causando, em certa medida, alegria nelas, ou seja, que ao nos esforçarmos para que elas amem aquilo que amamos, o que neste caso é a potência de pensar da mente, estaríamos afetando-as de alegria; na verdade, estamos tendo a compreensão de que a causa dessa alegria que uma outra pessoa experimenta ao tomar posse formal da sua potência de pensar não somos nós, mas ela mesma. Em outras palavras, não somos a causa ou os responsáveis pela alegria de outrem quando este experimenta seu ato de pensar da mente como uma alegria mais forte e contrária que as alegrias passivas, mas apenas ele próprio o é. Portanto, não nos esforçamos para que os outros vivam sob a condução da razão porque pensamos que assim seremos a causa da alegria de alguém, mas sim porque compreendemos a utilidade que é ter outras pessoas vivendo sob esta condução e como dessa forma podemos ampliar as relações de concordância entre os seres humanos no corpo político.

Quem se esforça, apenas em função de um afeto, para que os outros amem o que ele próprio ama e para que vivam de acordo com a inclinação que lhe é própria, age apenas por impulso, e se torna, por isso, odioso, sobretudo para aqueles que gostam de outras coisas e que, portanto, por sua vez, se empenham e se esforçam, com igual impulso, para que os outros vivam de acordo com a inclinação que lhes é própria. [...] Em troca, quem se esforça por conduzir os outros de acordo com a razão não age por impulso, mas humana e benignamente, e é inteiramente coerente consigo mesmo. (EIVP37S1).

Embora sob a condução da razão nos esforcemos para que as outras pessoas desenvolvam a reflexividade da mente ou vivam sob tal condução, temos o entendimento de que somente elas mesmas podem realizar individualmente este processo. Sendo assim, como podemos auxiliá-las neste percurso? Ou ainda, fazendo uso de um termo que parece ser o mais apropriado, como podemos educá-las para tal processo, visto que este esforço que desempenhamos nada mais é do que a tentativa de ampliar o campo de concordância entre os seres humanos. Para responder a essa questão, devemos estar atentos que esse processo de emancipação intelectual do outro ou o desenvolvimento da ação reflexiva da sua mente passa necessariamente por algo idêntico também vivenciado por nós, ou seja, só nos esforçamos para que outras pessoas vivam sob a condução da razão se nós também vivenciarmos isso. O que implica dizer que sob a condução da razão entendemos que o que há de mais útil a um ser humano, cuja mente age e, portanto, é ativo ou racional, é outro ser humano na mesma condição, como já anteriormente havíamos explicitado. No entanto, cientes disso, sabemos

que auxiliar, ou melhor, educar¹⁶¹ o outro para ele viva sob a condução da razão não se dá por meio de um viés passivo, em outras palavras, como se o outro fosse apenas um receptor, o qual nós “depositamos” as coordenadas ou orientações para que ele se torne ativo; ao contrário, o ato de educar o outro para que assim ele possa desenvolver a reflexividade da sua mente consiste em fornecer ou estar atento as condições para que o pensamento possa se afirmar, isto é, que o ato de compreender do outro possa encontrar abertura para desenvolver-se adequadamente.

O que nos parece nítido é que o esforço que realizamos para que as outras pessoas vivam sob a condução da razão não se distingue do desejo que sentimos em querer auxiliá-las ou educá-las para que se apoderem formalmente do seu ato de pensar, como também não se difere da tentativa de ampliar o campo de concordância entre os seres humanos no corpo político. Sem dúvida, se já é um enorme desafio conhecer a nós próprios, os nossos afetos e como somos afetados e como afetamos o que está ao nosso entorno, auxiliar os outros para que conheçam a si mesmos e aprendam o que lhes é próprio é uma tarefa ainda mais árdua, mas por quê? Porque estamos diante de algo que é fundamental e paradoxal, ou seja, “*como a força máxima do pensamento não nasce fora dele*”¹⁶² ou como alguém não desenvolve a reflexividade da própria mente por outra pessoa, mas apenas por si mesmo, logo, quando alguém se torna ativo ou racional, isso não é efeito direto do esforço que realizamos para que ele viva sob a condução da razão, e neste sentido, “*fazer outra pessoa pensar por si mesma talvez não seja sequer possível*”¹⁶³. Isso significa que esse esforço que desempenhamos implica em uma dupla dificuldade, pois se, por um lado, uma pessoa apenas reproduz os comportamentos e as ideias alheias é um indicativo de que o seu processo de emancipação intelectual falhou; por outro, produzir em alguém o pensar por si como se isso fosse o resultado direto do desejo de outra pessoa, não faz sentido em um processo para tornar-se ativo ou racional.

Sendo assim, se não é possível produzirmos nos outros o pensar por si, o que nos cabe fazer quando os auxiliamos ou educamos para que desenvolvam a reflexividade e, portanto,

¹⁶¹ Embora o termo *educar* tenha sua carga pedagógica, não é sobre o campo da Educação/Pedagogia que estamos nos referindo. O uso do vocábulo consiste em permitir que outro ser humano possa expressar suas ações e pensamentos próprios. RABENORT, Willian Louis. *Spinoza como educador*. Fortaleza: EdUECE, 2010, p. 12-13. “O termo ‘educar’ provém do latim *educare*, que possui como sentido básico ‘criar’ e ‘alimentar’, não apenas crianças como também animais. *Educare* está associado ao vocábulo *educere*. Composto de *ex* e *duco*, *educere* envolve os significados de ‘fazer sair’, ‘colocar para fora’ e, por extensão, ‘pôr no mundo’. Desde um ponto de vista spinozista, o mais importante a ser ‘extraído’ de cada um e por ele ‘posto no mundo’ seria nada menos que o pensamento e ação próprios. Em outras palavras, o ato educativo por excelência é aquele que permite que cada um expresse sua própria potência de pensar e agir”.

¹⁶² RABENORT, Willian Louis. *Spinoza como educador*. Fortaleza: EdUECE, 2010, p. 13.

¹⁶³ RABENORT, Willian Louis. *Spinoza como educador*. Fortaleza: EdUECE, 2010, p. 13.

tornem-se ativos ou racionais? Em outras palavras, o que consiste esse esforço que realizamos para que as demais pessoas vivam sob a condução da razão? O auxílio que podemos dar, ou ainda, o esforço que podemos fazer reside justamente em promover condições ou estar atento àquelas que possibilitam que o ato de compreender afirme-se, isto é, nos estímulos oferecidos para que cada um experimente, por si mesmo, o pensar e o desenvolva adequadamente. Propriamente, essas condições as quais falamos e que colaboram na construção da reflexividade são aquelas cujos afetos alegres estão presentes, como amplamente estamos discorrendo até aqui. Observamos que pensamento e afeto estão fortemente interligados, visto que pensamos porque somos afetados, seja *“por ideias que nos chegam através de encontros com outros corpos, seja por ideias que nos chegam através da nossa própria compreensão”*¹⁶⁴. No entanto, como já sabemos, o nosso corpo não é afetado da mesma forma por outro corpo; aliás, somos afetados de múltiplas maneiras, permitindo-nos pensar ou ter ideias distintas, ainda que estas possam ser compreendidas e compartilhadas com outros seres humanos. Assim, o que incita o pensamento para alguém pode passar despercebido para outra pessoa; e não apenas isso, essa variabilidade pode ocorrer na própria pessoa, ou seja, o que anteriormente nos afetava pode, atualmente, não mais nos afetar, ou ainda, o que antes não nos afetava pode agora nos afetar.

Essa multiplicidade afetiva que nos constitui e a qual observamos, seja por compararmos nossas vidas com as de outras pessoas, seja por considerarmos nossa própria vida em diferentes momentos, indica-nos que não há como auxiliarmos ou educarmos os outros para que se apoderem da sua potência de pensar, fornecendo ou fazendo uso das mesmas condições para todos, pois como já sabemos, dependendo do que nos afeta e do momento em que nos afeta, nossos afetos podem ser variados. Defronte dessa vasta diversidade de quadros afetivos, talvez seja o caso de reforçarmos a importância da experimentação afetiva, especialmente aquela que envolve os afetos alegres, pois como já falamos anteriormente, eles expressam o aumento e fortalecimento da nossa potência de agir e de pensar. Isso implica dizer que a atenção aos encontros alegres formaria um componente significativo no auxílio para que outras pessoas vivam sob a condução da razão, ou seja, ao nos esforçarmos para que outros seres humanos vivam sob esta condução, o que em outros termos significa auxiliá-los ou educá-los, devemos estar atentos àquelas atitudes, ideias, lugares ou pessoas que podem afetá-los de alegria e, assim, possibilitar o desenvolvimento

¹⁶⁴ RABENORT, Willian Louis. *Spinoza como educador*. Fortaleza: EdUECE, 2010, p. 14.

adequado da sua potência de pensar. Em outros termos, que eles possam pensar por si mesmos.

Portanto, a impossibilidade de fazermos outra pessoa pensar por si mesma, longe de ser um indício de fracasso, é antes uma oportunidade para voltarmos a atenção e o cuidado aos encontros potenciadores, ou seja, aqueles cujos afetos alegres estão presentes e que possibilitam o desenvolvimento da ação reflexiva da mente. O que significa dizer que auxiliar ou educar o outro, enquanto exercício de atenção às condições que estimulam e favorecem a potência de pensar ou o fomento delas, até onde possível, não está desassociado de um processo de educar a si mesmo, de um autoconhecimento, pois só podemos educar as outras pessoas para que vivam sob a condução da razão se também estivermos sob ela. Essa associação explica-se por pelo menos duas vias: primeiramente, que experimentar a alegria ativa, isto é, sentir a potência de pensar como uma alegria mais forte e contrária do que as alegrias passivas, instiga o desejo para que os outros também a vivenciem. Isso porque, como já sabemos, sob a condução da razão, compreendemos a utilidade de outros seres humanos estarem também sob a mesma condução; e embora saibamos que as coisas e as situações que causam afetos potenciadores e que favorecem o ato de compreender sejam variáveis de uma pessoa para outra, entender que existe essa variação nos predispõe, enquanto auxiliares, a incentivar os outros a encontrar e percorrer os próprios caminhos, os quais podem ser diferentes dos nossos.

Uma segunda via de explicação é que desenvolvermos a reflexividade favorece o processo de emancipação intelectual do outro, porque expõe algo fundamental, a saber, que a construção da reflexividade e o exercício que fazemos do nosso próprio pensar ensinam-nos, de modo quase espontâneo, elementos significativos desse processo: a atenção ao que nos afeta e, portanto, conhecer nossos afetos; a força da nossa potência de pensar ao senti-la como uma alegria mais forte; o desejo de compreender ou de pensar ativamente e de compartilhar essa experiência com outras pessoas. Essa intimidade que construímos com o pensar, por meio dos encontros (alegres) que fortalecem e favorecem a potência de compreender, talvez seja o ensinamento mais precioso que podemos transmitir para o outro, em outras palavras, todo o esforço que fazemos para que os demais tomem posse formal da sua potência de pensar consiste em orientá-los para que estejam atentos as coisas, ideias, pessoas ou situações que os afetem de alegria, a uma determinada relação afetiva com o ato pensar; e se chegamos a ensiná-los isso, ainda assim não temos a garantia se aquilo que foi ensinado será aprendido.

Não pode combinar melhor com a natureza de uma coisa do que os outros indivíduos da mesma espécie. Por isso, nada existe que seja mais útil ao homem, para conservar o seu ser e desfrutar de uma vida racional, do que o homem que se conduz pela razão. Além disso, como não conhecemos nada, entre as coisas singulares, que seja superior ao homem que se conduz pela razão, em nada pode, cada um, mostrar melhor quanto valem seu engenho e arte do que em educar os homens para que vivam, ao final, sob a autoridade própria da razão. (EIVACap9).

O que gradativamente vem revelando-se em todo o percurso da nossa pesquisa é que todos os afetos que se referem à mente enquanto ela age, isto é, à medida em que ela compreende, estão relacionados à alegria ou ao desejo¹⁶⁵ (EIIIP59), e não poderia ser diferente, visto que o desenvolvimento da ação reflexiva da mente encontra-se na estrutura da própria afetividade e inicia-se a partir da experimentação dos afetos alegres passivos. Seguindo o mesmo raciocínio de Spinoza, que define os afetos firmeza e generosidade no escólio da mesma proposição citada, compreendemos a relação intrínseca entre estarmos sob a condução da razão e nos esforçarmos para que os outros vivam da mesma forma. Pela leitura spinozana, a firmeza é o desejo individual de preservação e expansão da própria potência de pensar; enquanto a generosidade é o desejo de ajudar os outros e unir-se a eles em amizade. O que significa dizer que ajudar, auxiliar ou educar os outros para que vivam sob a condução da razão não é meramente um ato de altruísmo ou caridade no sentido religioso que visa recompensas divinas; ao contrário, é o entendimento de que quando as pessoas tornam-se ativas ou racionais e, portanto, exercitam a reflexividade, há a possibilidade de ampliação das relações de concordância no corpo político¹⁶⁶ que são úteis para a nossa própria conservação e para a conservação do outro.

Na proposição 59 da Parte III, os afetos ativos que se relacionam à mente enquanto ela compreende estão agrupados sob a categoria da *fortitudo*, de força da alma, a qual é subdivida em firmeza (*animositas*) e generosidade (*generositas*). A firmeza é a ação que visa à conservação e ao bem do agente; ela engloba notadamente a frugalidade, a sobriedade e a presença de espírito. A generosidade concerne à conservação e ao bem-estar do outro; ela compreende notadamente a modéstia, a clemência¹⁶⁷.

¹⁶⁵ SPINOZA, Benedictus de. *Ética* IV. 2ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 351. “As nossas ações – isto é, aqueles desejos que são definidos pela potência do homem, ou seja, pela razão – são sempre boas, enquanto as outras tanto podem ser boas como más” (EIVACap3).

¹⁶⁶ Apenas por motivos de esclarecimento, convém destacar o que Spinoza expôs: “Além disso, é comum que a concórdia seja gerada também pelo medo, mas, neste caso, trata-se de uma concórdia à qual falta a confiança. Acrescente-se que o medo provém da impotência de ânimo; e não diz respeito, por isso, ao uso da razão, o que ocorre também com a comiseração, mesmo que se apresente como piedade” (EIVACap16).

¹⁶⁷ CHANTAL, Jaquet. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 84-85.

Em outras palavras, se sob a condução da razão nos esforçamos para que outros seres humanos vivam da mesma forma e, assim, agimos por generosidade, ou seja, pelo desejo de ajudar os outros e unir-se a eles por amizade¹⁶⁸, é porque tal desejo está diretamente ligado ao nosso próprio desejo individual *pelo qual nos esforçamos para conservar o nosso ser pelo exclusivo ditame da razão* (EIIIP59S). Quando compreendemos a utilidade de agir sob o exercício da reflexividade, entendemos que ter outras pessoas agindo da mesma forma é auspicioso para conservação de todos, inclusive da nossa. De fato, agir reflexivamente, apreendendo aquilo que nos afeta, assim como os afetos que experimentamos em decorrência disso, traz seus benefícios, isso porque a reflexividade permite que compreendamos não somente a nós mesmos, mas também os outros, ou pelo menos busca entendê-los nas suas particularidades e diferenças. Em outros termos, isso significa que sob o exercício da reflexividade estamos mais propensos ao entendimento do pluralismo nos mais variados aspectos presentes no corpo político, e embora ela não seja a garantia para eliminar os possíveis conflitos próprios de um corpo político cuja diversidade é presente, é uma possibilidade para minimiza-los.

Por isso que o desenvolvimento da reflexividade e o desejo para que os outros também a desenvolvam estão coadunados; aliás, esses dois momentos alimentam-se mutuamente, e como já expomos em parágrafos anteriores, embora a generosidade seja esse desejo de ajudar os outros, aqui ela se distancia de um possível caráter moral e religioso e associa-se ao ato de compreender e ao ato de amizade. Agir reflexivamente nos inspira a unir-se as outras pessoas por amizade, em outras palavras, desejamos ter com elas um intercâmbio vibrante de forças que nos potencializa reciprocamente. A reflexividade propicia o gesto educativo de orientar os outros a também desenvolvê-la, objetivando expandir o campo de concordância que “*se traduz em um caminho compartilhado e na formação de coletividades fortes, vivazes, sábias*”¹⁶⁹, ou seja, o exercício da reflexividade, mais do que um processo cognitivo, é também um trabalho afetivo, ético e político. “*Aos homens é primordialmente útil estabelecer relações e estreitar aqueles vínculos pelos quais, de maneira mais apta, fazem-se todos eles um só e, absolutamente, [é útil] fazer tudo aquilo que serve para firmar as amizades*” (EIVACap12).

¹⁶⁸ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 4ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 37. “Em geral, a comunidade de duas ou mais pessoas ligadas por atitudes concordantes e por afetos positivos”. A definição de Abbagnano não está equivocada, em parte, concorda com o que estamos desenvolvendo nesta pesquisa, ressaltando a importância dos afetos alegres. Porém, podemos complementá-la a fim de que esteja mais próxima da proposta do nosso trabalho, ou seja, que amizade é mais uma atitude ou comportamento do que propriamente um afeto. Em outras palavras, quando agimos reflexivamente e desejamos unir-se aos outros por amizade significa que em meio as diferenças que podemos ter com os outros, as quais podem ser discordantes, buscamos compreendê-las e extrairmos os elementos que potencializam reciprocamente o outro e a nós mesmos.

¹⁶⁹ RABENORT, Willian Louis. *Spinoza como educador*. Fortaleza: EdUECE, 2010, p. 18.

No entanto, há de ressaltarmos que agir reflexivamente requer atenção, ou como Spinoza afirmou: “*exige arte e vigilância, pois os homens são variáveis, e raros são aqueles que vivem segundo os preceitos da razão*” (EIVACap13). Embora os afetos, especialmente aqueles derivados da alegria, sejam elementos fundamentais para o desenvolvimento da reflexividade e para nos tornarmos ativos, não estamos salvos da passividade, já que naturalmente somos passivos, e, portanto, ainda que experimentemos a nossa potência de pensar como uma alegria mais forte e contrária do que as alegrias passivas e assim busquemos seguir nossa vida sob a condução da razão, podemos em vários outros momentos agir, pensar ou sentir passivamente. Dessa forma, agir reflexivamente exige atenção, não somente porque somos instáveis, mas porque os outros também são, de modo que “*é necessário uma potência de ânimo singular para aceitar cada um segundo sua respectiva maneira de ser e para evitar imitar seus afetos*” (EIVACap13). Por isso que ampliar as relações de concordância no corpo político não significa necessariamente que todos concordem em ideias, gostos, opiniões ou visões de mundo, ou ainda, não se limita a concordância disso; ao contrário, é esforçar-se para que todos desenvolvam a reflexividade para que assim compreendam os pluralismos existentes no corpo político e extraiam dessas inúmeras diferenças os elementos, os encontros e as relações que potencializam a nossa alegria e o nosso ato de pensar, em outras palavras, é um processo que caminha de mãos dadas com o respeito e a tolerância.

3. AFETIVIDADE E REFLEXIVIDADE: A POSSIBILIDADE DE REALIZAÇÃO DAS RELAÇÕES DE TOLERÂNCIA

A dimensão afetiva ocupa lugar central, tanto do ponto de vista da construção da pessoa quanto do conhecimento.

Henry Wallon

Somos seres afetivos! Experimentamos os afetos em tudo o que vivenciamos, e ainda que nos empenhássemos para evitá-los, ignorá-los ou reprimi-los, nada seria suficiente, pois equivaleria a “guerrear” contra nós mesmos. Assim, afastá-los não se apresenta como um caminho mais apropriado, o que requer de nós uma forma diferente de nos relacionarmos com eles. Em outras palavras, é preciso compreendê-los. Decerto, os afetos são instrumentos poderosos, que dependendo da maneira como são incitados e ordenados podem trazer benefícios ou danos para nós mesmos e para os demais. Em outros termos, de acordo com a forma em que os afetos são reorientados e utilizados, suas consequências podem ser negativas ou positivas para o corpo político. Ora, sabemos que os afetos são múltiplos e de qualidades distintas, e é propriamente nessa diversidade afetiva, observada mediante um olhar atento, que notamos a “vantagem” dos afetos alegres enquanto oportunidades ou momentos oportunos para desenvolvermos a reflexividade, mesmo quando os experimentamos passivamente. Aliás, é exatamente com a reflexividade, ou melhor, no seu exercício, que a tolerância pode encontrar sua possibilidade de desenvolvimento; contudo, como podemos pensar, mesmo com o exercício reflexivo, as relações de tolerância em um corpo político pluralizado e essencialmente afetivo?

Sem dúvida, o agir reflexivo, ou ainda, o exercício da reflexividade exige atenção, como afirmamos no final do capítulo anterior, porque para além de uma busca para compreender a nós mesmos, aquilo que nos afeta e os outros, é também um processo por meio do qual consideramos as nossas próprias ações. E é exatamente nessa consideração, envolvida por um exercício reflexivo, que a tolerância pode encontrar sua expressão prática, o que nos permite pensar em uma tolerância acompanhada de um processo reflexivo e desassociada da ideia de “suportar” com sofrimento o outro, a qual muitas vezes está eximida de uma efetiva reflexão. Dessa forma, longe de entender a tolerância como mera atitude de “aguentar” ou “aturar” aquilo que não concordamos ou desaprovamos, ela é um convite ao exercício da reflexividade para que assim possamos ter uma efetiva compreensão daquilo que é possível de ser tolerado, ou seja, comportamentos, ideias, opiniões ou preferências que, embora possamos

não concordar em parte ou na sua totalidade, não se apresentam como posicionamentos nocivos a convivência no corpo político. Em outras palavras, é buscar a realização de relações respeitadas.

3.1 AFETO, PLURALISMO E TOLERÂNCIA: SOBRE AS RELAÇÕES POSSÍVEIS

Somos potência afetiva, o *conatus*/desejo, que segundo a definição spinozana é a nossa essência enquanto esta é determinada a agir de alguma maneira em virtude de uma afecção sua qualquer. Essa definição de desejo apresenta algumas informações importantes, ou seja, se “somos determinados a fazer [agir] algo”, significa que produzimos algum efeito; porém, somos determinados “por uma dada afecção nossa qualquer”, o que implica dizer que estamos em relação com as outras coisas. E a expressão desse relacionamento são os afetos, ou seja, eles manifestam o contato, o encontro, a relação ou o vínculo que cada ser humano tem com os outros e com o meio. Em acordo com Spinoza, o afeto é simplesmente a afecção e a ideia dessa afecção, o “choque” de dois corpos em movimento, do qual resulta sempre uma afetividade ou grau de intensidade, seja negativa – os afetos tristes, como o ressentimento e a amargura, que diminuem a potência do indivíduo; seja positiva – os afetos alegres, como a coragem e o amor, que representam um acréscimo de potência¹⁷⁰.

Como observamos no início da nossa pesquisa, o corpo político é um indivíduo coletivo, cujas partes constituintes estão em relação umas com as outras, o que significa dizer que em tal corpo essas partes, os seres humanos, relacionam-se entre si, formando uma “teia” de vínculos afetivos. Sem dúvida, o corpo político é o espaço de organização das relações intersubjetivas que manifesta a multiplicidade social que se comunica e age em comum, mantendo-se internamente diferente. Em outras palavras, é o ambiente onde a vida política e social transcorre, cujas concordâncias, conflitos e diferenças estão presentes. Nesse sentido, há um pluralismo constituído por uma variedade de diferenças culturais, ideológicas, políticas e sociais que concomitantemente são também envolvidas por uma multiplicidade de afetos. Aliás, é exatamente em virtude dessas relações inter-humanas e do pluralismo corporal (partes físicas) e mental (ideias) que constitui cada pessoa e o próprio corpo político que há uma diversidade de afetos; e ainda que possamos falar de tais diferenças culturais, ideológicas,

¹⁷⁰ SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 06 (nota 1 do capítulo 1).

políticas e sociais sem necessariamente ressaltar as suas dimensões afetivas, não podemos negar a presença delas e o quanto os afetos podem ser fomentados em razão dessa pluralidade.

Assim, retomando alguns pontos já apresentados em nossa pesquisa acerca do corpo político, é conveniente defini-lo como indivíduo coletivo singular a fim de compreendermos o seu pluralismo. Para começar, devemos entender que o corpo político é um sistema de integração e diferenciação interna das suas partes constituintes, ou seja, é um indivíduo coletivo singular constituído por vários seres humanos que se relacionam de maneiras diversas uns com os outros segundo suas estruturas corporais e mentais e segundo a variação de intensidade dos seus *conatus*. O que implica dizer que além das diferenças, a concordância e o conflito são inerentes ao corpo político; aliás, são essas diferenças que explicam ambos. A variação de intensidade dos *conatus* humanos permite pensarmos que o corpo político é constituído por partes desproporcionais quanto à força das suas potências de agir e de existir, ou seja, o corpo político pode ter partes mais fortes e mais fracas quando comparadas entre si. Isso significa que a desproporcionalidade entre os seres humanos, enquanto potências particulares, no corpo político referem-se à variação de intensidade dos seus *conatus*, ou como o próprio Spinoza atestou na EIVAx1 que na natureza das coisas não há nenhuma coisa singular que não tenha outra mais forte e mais potente, mas dada uma coisa qualquer, existe uma outra mais potente pela qual a primeira pode ser destruída. Em outras palavras, a variação da intensidade dos *conatus*, ou ainda, o aumento e diminuição da potência de agir e de existir dos seres humanos pelas suas relações entre si explicam tanto a concordância quanto o conflito.

Como foi observado nos capítulos anteriores, dizemos que a variação da intensidade dos *conatus* particulares explica simultaneamente a concordância e o conflito no corpo político, pois os seres humanos são afetados de múltiplas maneiras, de modo que as diferenças ou diversidades entre eles seguem na perspectiva afetiva, ou seja, referem-se ao seu pluralismo afetivo. Contudo, sabemos que as diferenças entre os seres humanos no corpo político não se reduzem somente ao seu pluralismo afetivo, é notável que a sua pluralidade transita em outros aspectos de cunho cultural, econômico, ideológico, político e social, que por também estarem envolvidos pelos afetos podem implicar na concórdia como no conflito. Assim, apenas para reforçarmos a compreensão do papel dos afetos e a pluralidade afetiva entre os seres humanos, retomaremos alguns pontos para um maior esclarecimento.

Como expomos anteriormente, somos naturalmente seres imaginantes e passionais, dessa forma, o corpo político não somente origina-se de um campo de práticas e imagens que se efetua com e sobre indícios oferecidos pelo jogo dos afetos e das forças conflitantes ou

concordantes que eles mobilizam, como bem ressaltou Chauí, mas também que este jogo afetivo assim como o conflito e a concordância permanecem em virtude da pluralidade dos afetos. Observamos que o corpo político é um sistema de integração e diferenciação interna das suas partes constituintes, ou seja, é um solo de relações inter-humanas onde estabelecemos vínculos afetivos, visto que a vida afetiva é sempre relacionamento com a exterioridade, ou melhor, é sempre a existência com os outros. Isso significa que enquanto encontro ou relação com o outro, ou seja, com o exterior, o campo afetivo é natural e primordialmente um campo imaginário, pois imaginar é o mesmo que perceber, isto é, é conhecer as imagens sensoriais das coisas e através delas conhecer a imagem de nós mesmos. Em outras palavras, dizer que imaginar é perceber, ou melhor, que ao imaginar temos a *percepção* de algo, indica que a mente é passiva ao objeto o qual ela entra em contato, como expôs Spinoza na explicação da EIID3.

O que significa que na produção imaginativa somos sempre passivos, pois a imagem é uma marca corporal ou afecção corpórea, ou seja, um efeito da ação de causas externas sobre o nosso corpo que exprime a forma como elas nos afeta e que envolve na mente ideias imaginativas ou inadequadas. Ora, como “*o corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente) [...]*”, segundo Spinoza na EIIP13Post1, isso implica dizer que o nosso corpo pode ser afetado de muitas e diferentes maneiras por uma só e mesma coisa, ou seja, que suas partes podem ser diferentemente afetadas pela mesma coisa¹⁷¹. Dessa forma, as imagens que formamos das coisas exteriores as quais somos afetados variam com o estado do nosso corpo e com as suas partes afetadas por elas, de tal maneira que afetando diferentes partes do nosso corpo, uma mesma coisa pode produzir imagens diferentes, e igualmente a mente pode formar diferentes ideias imaginativas. Tanto a imagem quando a ideia imaginativa exprimem um certo estado do corpo e da mente afetados, que implicam uma passagem ou transição de um estado para o outro. Essa transição que ocorre em virtude do nosso relacionamento com a exterioridade é a variação da intensidade do *conatus*, em outros termos, o afeto. Assim, dependendo das circunstâncias em que algo nos afete ou das partes afetadas do nosso corpo, podemos ter um afeto ou diferentes afetos ou inclusive afetos contrários.

Nesse sentido, o contato, o encontro ou o relacionamento que estabelecemos com outros seres humanos determinam a variação da intensidade dos nossos *conatus*, aumentando-o ou diminuindo-o, possibilitando inúmeras relações afetivas, como também uma pluralidade

¹⁷¹ A partir da própria constituição do corpo humano, formado por inúmeras partes de naturezas diversas, já podemos suscitar que uma só e mesma coisa pode ser causa de diferentes e contrários afetos no mesmo corpo humano.

de afetos resultante dos diferentes estados emocionais e físicos que nós e os demais seres humanos encontram-se. O que significa que seres humanos diferentes podem ser afetados diferentemente por uma só e mesma pessoa, assim como um só e mesmo ser humano pode, em momentos distintos, ser afetado diferentemente por uma só e mesma pessoa (EIIIP51). Dessa forma, se estamos em estados emocionais e físicos diferentes, em relação a nós mesmos, no tempo, e em relação aos outros, e podemos ser afetados de várias maneiras por outros seres humanos, logo, é possível a ocorrência de uma pluralidade de afetos entre nós e os outros, como também em nós mesmos. Em outros termos, o encontro com a exterioridade, que é propriamente a relação com o outro, a intersubjetividade, traz consigo a multiplicidade de afetos e a dinâmica que eles envolvem, determinando e fundamentando tanto a concordância quanto o conflito no corpo político.

Posto isto, as diferenças afetivas, ou mais propriamente, a pluralidade de afetos natural às relações inter-humanas, estão presentes em todas as esferas que constituem o corpo político, ou seja, nos seus mais diversos aspectos de caráter cultural, ideológico, político ou social. Aliás, como ressaltamos anteriormente, o pluralismo do corpo político não se reduz somente ao campo afetivo, mas também se refere a tais aspectos mencionados. Dessa forma, esse pluralismo cultural, ideológico, político e social combinado ao dinamismo afetivo e a multiplicidade de afetos inerentes às relações inter-humanas expressam os desafios éticos do conviver com as diferenças, pondo assim a importância da questão da tolerância. É justamente porque estamos diante do diverso, que a tolerância é posta em ação, ou melhor, que deveria ser praticada, visto que não há sentido algum tolerar a manifestação de um pensamento idêntico ao nosso, assim como de comportamentos, ideias ou opiniões com as quais estamos de acordo. Assim, a pluralidade presente no corpo político exige a necessidade da prática da tolerância. No entanto, em que sentido afirmamos que o pluralismo consiste em um desafio ético?

Decerto, o pluralismo apresenta definições distintas de acordo com os contextos específicos, sendo um termo amplamente variável com aplicações em diversos âmbitos; porém, de maneira comum refere-se à diversidade e à multiplicidade. Dessa forma, seja o pluralismo afetivo, que vastamente discorreremos na nossa pesquisa, seja o pluralismo de outras qualidades, ambos centram-se sempre na coexistência com o diverso, em outras palavras, na convivência com as diferenças. Com efeito, se pensarmos que o corpo político é um espaço de integração e diferenciação interna entre os seres humanos e, portanto, um ambiente pluralizado, é possível observar que o desafio ético já está posto, visto que as diferenças entre os seres humanos, sejam elas de quaisquer naturezas, e as relações que eles estabelecem entre

si acompanhadas pelos afetos podem indicar as nossas possíveis dificuldades em lidar não somente com o outro, mas também como aquele que é diverso de nós. E a própria experiência histórica humana já aponta para essa problemática quando observamos diversos exemplos de diminuição, discriminação e repúdio por questões de classe, gênero, nacionalidade, raça, religião e outros.

Contudo, longe de situar a pluralidade do corpo político como um obstáculo à realização de relações inter-humanas respeitadas, ou ainda, que as diferenças entre os seres humanos são incompatíveis com uma convivência estável ou uma concordância entre eles, é indicar que tal diversidade pode nos convidar para o exercício reflexivo, é compreender que em meio a essa multiplicidade de comportamentos, ideias, gostos, opiniões e pensamentos é possível uma concórdia que não necessariamente significa estar de acordo com os outros ou pensar igualmente a eles; ao contrário, é encontrar nessas diferenças elementos que podem potencializar os nossos afetos alegres e o nosso próprio ato de pensar, ainda que isso seja um trabalho demasiadamente árduo. É propriamente nisso que consiste o desafio ético do pluralismo, pois não se trata apenas de pessoas ou grupos que se diferenciam em credo, cultura, ideias e tantas outras coisas, embora todas elas já possam desencadear possíveis conflitos, mas porque a afetividade é inerente a essa pluralidade. Sendo assim, como lidar com as inúmeras diferenças entre os seres humanos no corpo político, sendo que estas estão carregadas de afetos?

A questão que colocamos aqui não se centra em explicar a gênese do pluralismo nas suas mais variadas qualidades no corpo político, ou seja, o intuito não é expor como se originam os pluralismos culturais, ideológicos, políticos, religiosos e outros, visto que tal investigação, embora seja de suma importância, requer análises de cunho antropológico, econômico, histórico e social¹⁷², mas compreender como se convive com as diferenças, em seus múltiplos sentidos, nas relações inter-humanas que são concomitantemente também afetivas. Ou ainda, como é possível pensar a coexistência de diferentes grupos e pessoas com interesses ideológicos e políticos diversos, assim como classe, cultura, gênero, raça e religião distintos sem que haja um domínio completo, por parte de um desses grupos, que impeça a existência e a ação dos demais dentro do corpo político. Com efeito, é uma discussão ética, mas que também perpassa, ou melhor, desenvolve-se no solo afetivo e cognitivo. Assim, não

¹⁷² As contribuições das análises antropológicas, econômicas, históricas e sociais para compreensão do pluralismo no corpo político são, de fato, relevantes, porém, em virtude dos limites de espaço e tempo da produção textual da nossa pesquisa, não abordaremos tais questões.

há como discorrermos sobre a pluralidade do corpo político sem elencar a problemática do preconceito.

Partimos da convicção de que o preconceito pode ser uma “máquina de guerra” presente nas relações sociais cotidianas. O preconceito, usualmente incorporado e acreditado, é a mola central e o reprodutor mais eficaz da discriminação e de exclusão, portanto, da violência. Embora seja uma categoria de difícil definição, “noção ainda obscura”, remetemo-nos a sua definição semântica e socioantropológica. Preconceito de qualquer coisa ou preconceito de alguma coisa significa “fazer um julgamento prematuro, inadequado sobre a coisa em questão”, de acordo com o dicionário *Petit Robert*, ao distinguir as duas interpretações semânticas possíveis: “*prévoir au moyen des indices dont on dispose*” e “*considérer comme résolue une question qui ne l’est pas*”. Supõe, portanto, que um sujeito/indivíduo portador de pré-conceito deve ‘inevitavelmente’ poder causar algum prejuízo ao sujeito vítima do dito preconceito, considerando que há um prévio ‘julgamento’. Para outros autores, não se trata de julgamento em relação ao outro, mas de ‘conhecer’ o outro [...] ¹⁷³.

É relevante destacar que o termo preconceito não tem necessariamente o caráter discriminativo, ou seja, o seu significado não se refere apenas à exclusão e ódio ao outro, caracterizando, assim, como uma forma de violência. Ao contrário, ainda que seja usual a definição de preconceito no sentido de discriminação, exclusão e repúdio a alguém ou algum grupo, o termo também possui a acepção de pré-conceito, pré-compreensão ¹⁷⁴, ou ainda, pré-juízo, ou seja, um conhecimento antecipado sobre algo ou alguém. Isso significa que o preconceito, enquanto pré-conceito ou pré-compreensão, não possui obrigatoriamente em si o timbre negativo, designando apenas uma percepção que se forma antes de um exame apropriado de todos os momentos objetivamente determinantes da realidade submetidos à nossa compreensão. Nesse sentido, o preconceito, como pré-compreensão, pode designar tanto conceitos avaliados positivo como negativamente. O que nos permite pensar que o preconceito também é uma forma de conhecer o outro, ou seja, se a acepção de preconceito não se centra única e exclusivamente na discriminação de alguém ou de algum grupo, compatibilizando também com o sentido de pré-compreensão, é possível pensarmos o

¹⁷³ BANDEIRA, Lourdes; BATISTA, Analía Soria. Preconceito e discriminação como expressões de violência. *Revista Estudos Feministas [online]*, vol. 10, n. 1, p. 119-141, 2002, p. 126. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11632.pdf>. Acesso em: 03 maio 2019.

¹⁷⁴ Nos escritos do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer, encontramos uma vasta análise sobre o termo preconceito. Em sua leitura sobre a interpretação compreensiva (hermenêutica), Gadamer busca retirar da ideia de preconceito e (pré)juízo (*Vorurteil*) o caráter negativo que lhe foi imposto pelo Iluminismo. O filósofo advertia que nem sempre é negativo o (pré)conceito ou a (pré)compreensão de que nos valem para agir ou para a tomada de uma decisão. O problema consiste, entretanto, em não colocarmos sob questionamento, isto é, em confronto com a realidade mesma a (pré)compreensão de que partimos ao tomarmos uma decisão. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia 6: De Nietzsche à Escola de Frankfurt*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 260. “Gadamer reavalia o conceito de ‘preconceito’, entendendo como pré-conceitos as ideias que tecem nossa *Vor-vertändnis*, isto é, nossa pré-compreensão, as quais continuamente subjazem à prova da experiência”.

preconceito como um tipo de conhecimento do outro, porém, privado de um entendimento adequado.

O que significa que o preconceito, enquanto pré-compreensão, pode ser considerado um conhecimento imaginativo ou inadequado, no sentido spinozano, pois desconhecemos a causa real ou total daquilo que nos afeta, ou seja, temos apenas um conhecimento parcial e, portanto, uma percepção segundo imagens e ideias imaginativas ou inadequadas que formamos nas relações intercorporais. Em outras palavras, observamos no decorrer da nossa pesquisa que o imaginar é uma atividade corporal, pois ao afetar outros corpos e sendo afetado por eles de múltiplas maneiras, nosso corpo cria imagens de si e de outros corpos a partir do modo como é afetado por eles e do modo como os afeta. Logo, o imaginar exprime a primeira forma da intercorporeidade, pois a imagem designa o que “*acontece ao modo, as modificações do modo, os efeitos dos outros modos sobre este, [...] e as ideias imaginativas englobam ao mesmo tempo a natureza do corpo afetado e a do corpo afetante*”¹⁷⁵. O que significa que a imagem e as ideias imaginativas formam um certo estado do corpo e da mente afetados, que implica uma variação do nosso *conatus* para mais ou para menos – aumento ou diminuição; favorecimento ou coibição da nossa potência de agir e de pensar – ou seja, afetos alegres ou afetos tristes.

Afetando outros corpos e sendo por eles afetados de inúmeras maneiras, o corpo produz imagens de si (visuais, tácteis, sonoras, olfativas, gustativas) a partir da maneira como é afetado pelos demais corpos e da maneira como os afeta. Imaginar exprime a primeira forma da intercorporeidade, aquela na qual a imagem do corpo e de sua vida é formada pela imagem que os demais corpos oferecem do nosso e que nosso corpo forma deles. Por nascer do sistema das afecções corporais, a imagem é instantânea e momentânea, volátil, fugaz e dispersa, não oferecendo a duração contínua da vida próprio corpo, mas instantes fragmentados dela. Nascida de encontros corporais na ordem comum da Natureza, a imagem constitui o campo da experiência vivida como relações imediatas com o mundo. Consciente do corpo através dessas imagens, a mente o representa por meio delas, tendo por isso um conhecimento inadequado ou imaginativo dele, isto é, não o conhece tal como é em si mesmo, nem tal como é a sua vida própria, mas pensa segundo imagens externas que recebe ou forma na relação intercorporal. A mente pensa seu corpo e a si mesma segundo a ação causal exercida sobre nosso corpo pelos outros corpos e pelo nosso sobre eles. Por esse mesmo motivo, na experiência imediata, também não possui uma ideia verdadeira dos corpos exteriores, pois os conhece segundo imagens que seu corpo deles forma a partir das imagens que eles formaram dele, de sorte que há espelhamento do corpo nos objetos e dos objetos no corpo, é isto o objeto atual que constitui o ser da mente¹⁷⁶.

Assim, o preconceito, enquanto conhecimento antecipado ou pré-compreensão de algo ou alguém, pode caracterizar-se como um conhecimento imaginativo ou inadequado porque,

¹⁷⁵ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 55.

¹⁷⁶ CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 80-81.

nas relações inter-humanas, temos contatos ou encontros com outras pessoas, ou seja, somos afetados por elas e as afetamos, resultando na formação de imagens e ideias imaginativas que indicam mais sobre o estado do nosso corpo e da nossa mente do que da natureza do corpo afetante. Em outros termos, temos um conhecimento parcial daquilo que nos afeta, pois tal conhecimento limita-se a maneira como somos afetados pelos outros e ao estado do nosso corpo ao sermos afetados por eles. Logo, o preconceito definido como pré-compreensão, ou ainda, como um conhecimento que formamos a respeito de algo ou alguém antes de um exame apropriado ou sem tal análise, configura-se como um conhecimento parcial, ou seja, privado¹⁷⁷ de informações necessárias para a compreensão adequada daquilo que vem ao nosso encontro ou que nos afeta. Nesse sentido, o preconceito pode ser concebido como uma forma de conhecer o outro, um tipo de conhecimento que construímos a partir do modo como somos afetados por algo ou alguém, indicando, assim, o estado do nosso corpo e da nossa mente, e que envolve a imagem, a sua respectiva ideia imaginativa e o afeto passivo.

[...] a imaginação é um ato de todo o corpo e não ocorre somente na dinâmica do pensamento. Não se constrói uma imagem pensando; ensaia-se a imagem de uma pessoa no próprio corpo. [...] Mais concretamente perguntamos: como o preconceito se constrói? Sua centralidade está tanto nos traços anatômico-psicológicos clássicos quanto na esfera sociocultural e na imaginação simbólica. Ao trazer com muita força as características do corpo, o preconceito vai além de uma narrativa, criando uma percepção, formulando uma representação. Cria-se uma ideia – a imagem do outro. O criador pode agora dispor da imagem do outro. Ao pensar o outro, ativam-se e consomem-se todos os seus sentidos. Porque o pensamento não é só racional, “mas é do corpo inteiro”¹⁷⁸.

Contudo, ainda que o preconceito possa ter a conotação de pré-compreensão e ser considerado como forma de conhecimento do outro, limitá-lo a esse sentido implicaria dizer que o preconceito, enquanto um tipo de relacionamento social baseado em formas de violência, não existiria; ou ainda, que o conhecer o outro, ou seja, o afetar e ser afetado por ele, não ocasionaria possíveis conflitos e, por consequência, acontecimentos violentos. De fato, a realidade mostra-se de maneira diferente, e o preconceito pode ser uma forma violenta de relacionar-se com o outro. Aliás, a problemática do preconceito enquanto discriminação

¹⁷⁷ SPINOZA, Benedictus de. *Ética* II. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 127. “Assim, quando olhamos o sol, imaginamos que ele está a uma distância aproximada de duzentos pés, erro que não consiste nessa imaginação enquanto tal, mas em que, ao imaginá-lo, ignoramos a verdadeira distância e a causa dessa imaginação” (EIP35S). Ou ainda nas palavras de Chauí, no seu livro *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*: “Nossos olhos veem o sol como uma pequena esfera avermelhada, menor do que a Terra, movendo-se no céu – é isto *exatamente* a imagem do sol. Nossos olhos não podem vê-lo de outra maneira, e é natural e necessário que o percebam assim, pois essa percepção decorre das leis naturais da visão”. (2011, p. 81)

¹⁷⁸ BANDEIRA, Lourdes; BATISTA, Analía Soria. Preconceito e discriminação como expressões de violência. *Revista Estudos Feministas* [online], vol. 10, n. 1, p. 119-141, 2002, p. 129-133. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11632.pdf>. Acesso em: 03 maio 2019.

situa-se na extensão desse conhecimento parcial que temos de algo ou alguém, ou seja, no conhecimento isento de uma análise adequada e detalhada – a pré-compreensão. O que queremos dizer é que o preconceito discriminativo é também um pré-conceito ou pré-compreensão, porém, situado em outra esfera, ou seja, no mau encontro. Em outros termos, quando somos afetados por algo ou alguém, cuja nossa potência de agir e de pensar diminui, experimentamos afetos tristes, portanto, maus encontros. Como o preconceito discriminativo envolve afetos como aversão, despeito, desprezo, medo, ódio e outros, pode ser considerado um mau encontro; além disso, por trata-se também de um conhecimento parcial, que neste caso, é tomado como um conhecimento verdadeiro, ou seja, é validado como um conhecimento legítimo e preciso, é, dessa forma, considerado um erro, pois alimenta-se de representações distorcidas e sentimentos tristes de alguém ou de um grupo em relação a outro.

Preconceito pode ser uma forma violenta de se relacionar com o “outro diferente”. [...] O preconceito implica sempre uma relação social. Aparece como um modo de relacionar-se com “o outro” diferente, a partir da negação ou desvalorização da identidade do outro e da supervalorização ou afirmação da própria identificação. [...] No processo de produção identitária criam-se sentimentos de pertença e de estranhamento com relação a certos coletivos, o que gera uma dinâmica de inclusões e exclusões com base em semelhanças e diferenças. Acontece que essas inclusões e exclusões muitas vezes não indicam apenas diferenças ou singularidades, mas relações hierárquicas e poderes de raiz histórica com atributos fundadores, que demandam para si a definição do que é bom e do que é ruim, do que é belo, do que é feio, do que tem valor e do que não o tem¹⁷⁹.

Com efeito, as relações inter-humanas, com a sua particularidade de convívio com as diferenças, o contato com o outro, podem desencadear episódios desagradáveis, como os casos de intolerância e preconceito, os quais estão fortemente correlacionados. Assim, como já observamos, os afetos são expressões dessas relações entre os seres humanos, ou seja, o contato ou o encontro com o outro, que, por consequência, produz um pluralismo e um dinamismo afetivos que assentam e promovem as concordâncias e os conflitos no corpo político. O que significa que o pluralismo afetivo possui uma dupla face, acarretando em possíveis consonâncias e discordâncias. É propriamente no âmbito do dissenso que a tolerância faz urgência, afinal, em um ambiente em que a concordância prevalece não há motivo para requisitar a tolerância. Dessa forma, a conjuntura para a emergência da tolerância configura-se primordialmente no contato ou encontro com o outro e na necessária presença da objeção. Em outras palavras, a multiplicidade de afetos e a dinâmica afetiva suscitadas pelas

¹⁷⁹ BANDEIRA, Lourdes; BATISTA, Analía Soria. Preconceito e discriminação como expressões de violência. *Revista Estudos Feministas [online]*, vol. 10, n. 1, p. 119-141, 2002, p. 130-131. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11632.pdf>. Acesso em: 03 maio 2019.

relações inter-humanas no corpo político e associadas a diversidade cultural, ideológica, política e social inerentes a esse corpo tornam possíveis os conflitos e, portanto, a dissensão, promovendo, assim, o cenário propício para a importância da tolerância.

Entretanto, é também nesse espaço pluralizado, no qual os seres humanos relacionam-se entre si, que é possível o bom encontro, ou seja, é nas inúmeras diferenças que temos uns com os outros, as quais podem ser discordantes, que podemos também encontrar elementos que potencializam a nossa alegria e o nosso ato de pensar. De outro modo, a pluralidade do corpo político, seja ela de variadas qualidades, está envolvida pela dinâmica afetiva, isto é, o pluralismo cultural, ideológico, político, religioso, entre outros estão cingidos por afetos, pois estamos em relação com outros seres humanos. Nesse sentido, é na luta afetiva com as potências exteriores que podemos redirecionar o nosso desejo, buscando, pelo menos, um bom encontro ou uma mínima alegria, já que estes são ferramentas capazes de colaborar para a construção da reflexividade, a qual nos permite uma melhor compreensão do outro e de suas diferenças e particularidades, assim como o desenvolvimento da tolerância.

Portanto, longe de situar a pluralidade do corpo político, ou ainda, as suas diferenças internas como empecilhos para atenuar os conflitos e para o exercício da tolerância, são propriamente nelas que podemos encontrar o possível caminho para relações inter-humanas mais respeitadas, ainda que esse seja um percurso demasiadamente árduo. Como observamos no capítulo anterior, a reflexividade é construída ou desenvolvida a partir dos afetos alegres passivos, pois estes, ainda que dependentes da exterioridade, expressam o aumento e fortalecimento da nossa potência de agir e de pensar. O que significa que estarmos atentos aos bons encontros, ou melhor, aos afetos alegres que experimentamos a partir da relação com as outras pessoas, formaria um componente significativo no desenvolvimento da reflexividade. É necessário a atenção àqueles comportamentos, coisas, ideias, lugares, pessoas ou situações que nos afetam de alegria ou podem nos afetar de tal forma, pois todos esses elementos podem possibilitar o desenvolvimento adequado da nossa potência de pensar, ou seja, serem auxiliares para que nos tornemos ativos.

Com efeito, a pluralidade do corpo político, nos seus múltiplos aspectos, permite uma vasta possibilidade de relações entre os seres humanos, sejam elas concordantes ou conflitantes, mas é propriamente o caráter afetivo que envolve as diferenças humanas que pode desencadear esses tipos de relacionamento; e como já observamos, são os bons encontros, ou ainda, a experiência dos afetos alegres passivos que possibilita o desenvolvimento da reflexividade. No entanto, sabemos que em um espaço de diferenciação e integração interna das partes constituintes, como o corpo político, nem sempre

experimentamos somente afetos alegres, por isso reforçarmos a atenção a eles, aos elementos que podem causa-los¹⁸⁰ e às situações em que ocorrem, pois a ação reflexiva da mente encontra-se na estrutura da própria afetividade, é o desejo de alegria que nos impulsiona em direção ao conhecimento e à ação. Aliás, a construção da reflexividade já nos ensina fundamentos importantes desse processo, quais sejam, conhecer os nossos afetos e aquilo que nos afeta; a força da nossa potência de pensar ao senti-la como uma alegria mais forte; e o desejo de compreender ou pensar ativamente, que juntos possibilitam a compreensão das diferenças no corpo político.

O que queremos dizer é que a compreensão do pluralismo nos seus variados aspectos presente no corpo político, ou ainda, das suas múltiplas diferenças internas, exige de nós um processo de autoconhecimento, o qual se identifica com a construção da reflexividade. Ou seja, é no desenvolvimento da ação reflexiva da mente, que envolve necessariamente um processo de conhecimento dos nossos afetos e daquilo que nos afeta; a experimentação da alegria ativa, que nada mais é do que a nossa potência de pensar sentida como uma alegria mais forte e contrária do que as alegrias passivas; e o desejo de pensar ativamente, que conhecemos a nós mesmos, propiciando também a possibilidade de compreender os outros, ou pelo menos buscar entendê-los nas suas diferenças e particularidades. Nesse sentido, o agir reflexivo ou agir reflexivamente possibilita a compreensão do outro, da sua alteridade, pois sob o exercício da reflexividade estamos mais propensos ao entendimento das diferenças existentes no corpo político. Além disso, como o processo da reflexividade está diretamente ligado à afetividade, abrangendo a apreensão daquilo que nos afeta e dos afetos que resultam do encontro com os outros, a atenção aos elementos que causam ou potencializam os afetos alegres tem grande importância, não somente porque somos seres instáveis, mas porque é necessário uma potência de ânimo particular para desenvolvermos a tolerância e, conseqüentemente, o respeito a cada um na sua maneira própria de ser e nas suas diferenças.

Assim, nesse panorama, a questão da tolerância é colocada como uma consequência da ação reflexiva da mente, ou seja, o desenvolvimento da tolerância, a qual é posta em um corpo político pluralizado, cujas partes constituintes, os seres humanos, estão em constante relação, pode ser considerado um efeito do exercício da reflexividade; aliás, é no agir reflexivo que a tolerância pode encontrar sua expressão prática, em outras palavras, é pensarmos uma tolerância acompanhada de um processo reflexivo. E ainda que pareça óbvio relacionar reflexividade e tolerância, esta como efeito daquela, ou ainda, que o comportamento ou a

¹⁸⁰ Os elementos que nos causam diferentes afetos, alegres ou tristes, podem variar de um ser humano para outro, ou seja, o que pode afetar alguém de alegria não necessariamente afeta outra pessoa da mesma forma.

postura tolerante pressupõe um exercício reflexivo, a relação entre ambas não é tão patente; ao contrário, muitas vezes a tolerância é colocada como uma normatividade, ou seja, como aspecto de regra, pela qual devemos “suportar” ou “aturar” o outro em suas diferenças e particularidade que não concordamos. Dessa forma, longe de referir-se a tolerância nesse sentido, buscaremos situá-la como expressão de um exercício reflexivo, como algo ético e, portanto, uma ação.

3.2 A TOLERÂNCIA E SUAS INTERFACES

O termo tolerância possui diversas significações particulares aplicadas em diferentes contextos, como tolerância (ou não) a determinados alimentos; tolerância em gestão de risco, a qual constitui o nível de risco aceitável em critérios pré-estabelecidos; tolerância técnica, a qual se refere à margem de erro aceitável de algo, ou a capacidade de resistência a uma força extrema; entre outros. Porém, em geral, a tolerância define-se como uma relação com o outro, ou ainda, como uma relação social que supõe a existência de alguma diferença aceita como um direito, o direito de ser diferente¹⁸¹. Entretanto, o significado de tolerância que mais

¹⁸¹ BARROCO, Maria Lucia S. Reflexões sobre liberdade e (in)tolerância. *Revista Social & Sociedade*. [online]. n. 119, p. 468-481, jul./set. 2014, p. 470.

Cf. BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. 7ª Reimpressão. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 86. “Início com uma consideração sobre o próprio conceito de tolerância e sobre o diferente uso que dele se pode fazer em diferentes contextos. Essa premissa é necessária porque a tolerância cujas “razões” pretendo analisar corresponde a apenas um dos seus significados, ainda que seja o historicamente predominante. Quando se fala de tolerância nesse seu significado histórico predominante, o que se tem em mente é o problema da convivência de crenças (primeiro religiosas, depois também políticas) diversas. Hoje, o conceito de tolerância é generalizado para o problema da convivência das minorias étnicas, linguísticas, raciais, para os que são chamados geralmente de “diferentes”, como, por exemplo, os homossexuais, os loucos ou os deficientes. Os problemas a que se referem esses dois modos de entender, de praticar e de justificar a tolerância não são os mesmos. Uma coisa é o problema da tolerância de crenças e opiniões diversas, que implica um discurso sobre a verdade e a compatibilidade teórica ou prática de verdades até mesmo contrapostas; outra é o problema da tolerância em face de quem é diverso por motivos físicos ou sociais, um problema que põe em primeiro plano o tema do preconceito e da conseqüente discriminação. As razões que se podem aduzir (e que foram efetivamente aduzidas, nos séculos em que fervia o debate religioso) em defesa da tolerância no primeiro sentido não são as mesmas que se aduzem para defender a tolerância no segundo. Do mesmo modo, são diferentes as razões das duas formas de intolerância. A primeira deriva da convicção de possuir a verdade; a segunda deriva de um preconceito, entendido como uma opinião ou conjunto de opiniões que são acolhidas de modo acríptico passivo pela tradição, pelo costume ou por uma autoridade cujos ditames são aceitos sem discussão. De certo, também a convicção de possuir a verdade pode ser falsa e assumir a forma de um preconceito. Mas é um preconceito que se combate de modo inteiramente diverso: não se podem pôr no mesmo plano os argumentos utilizados para convencer o fiel de uma Igreja ou o seguidor de um partido a admitir a presença de outras confissões e de outros partidos, por um lado, e, por outro, os argumentos que se devem aduzir para convencer um branco a conviver pacificamente com um negro, um turinês com um sulista, a não discriminar social e legalmente um homossexual, etc. A questão fundamental que foi posta sempre pelos defensores da tolerância religiosa ou política é deste teor: como são compatíveis, teórica e praticamente, duas verdades opostas? A questão que deve pôr a si mesmo o defensor da tolerância em face dos diferentes é outra: como é possível demonstrar que o mal-estar diante de uma minoria ou diante do irregular, do anormal, mais precisamente do “diferente”, deriva de preconceitos inveterados, de formas

comumente é aplicado ou considerado pela maioria das pessoas incorpora uma tonalidade virtuosa, em uma perspectiva moral, representando um comportamento de algum modo exemplar ou recomendável, e não somente isso, neste caso, a tolerância pode adquirir um teor de obrigatoriedade, ao invés de ser uma ação resultante de um exercício reflexivo. Nesse sentido, algumas discussões podem ser postas, ou seja, a tolerância como um comportamento exemplar ou recomendável e, portanto, moral, coloca-nos diante da ideia de “suportar” ou “aturar” o outro nas suas diferenças e particularidades que não concordamos. Em parte, tal ideia não é inapropriada, pois, de fato, a tolerância é somente requerida em um espaço pluralizado, cujas diferenças nem sempre dialogam facilmente. Contudo, esse sentido de “suportar” ou “aturar” traz à tolerância uma conotação de sofrimento, isto é, suportar “resignadamente” algo que produz desconforto. Há uma certa permissividade, apenas por uma questão moral¹⁸² normativa, em relação ao outro, àquele que é tolerado, ou seja, “atura-se”, “permite-se” ou “suporta” alguém ou algum grupo, cujas diferenças não compartilhamos, pois rechaça-los¹⁸³ é moral ou normativamente inaceitável.¹⁸⁴

irracionais, puramente emotivas, de julgar os homens e os eventos? A melhor prova dessa diferença está no fato de que, no segundo caso, a expressão habitual com que se designa o que deve ser combatido, mesmo nos documentos oficiais internacionais, não é a intolerância, mas a discriminação, seja esta racial, sexual, étnica, etc”.

¹⁸² GONDIM, Larissa Cristine Daniel. *A política da tolerância e o reconhecimento da diferença*. Dissertação de Mestrado. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011, p. 02-03. “Sob o ponto de vista da virtude moral, a tolerância pode ser definida como a recusa de interferir no conteúdo de crenças consideradas moralmente desagradáveis. Em torno dessa concepção moral, a ação de tolerância pode ser descrita pelo seguinte procedimento: sendo uma disposição moral do indivíduo, a tolerância se relaciona com a vontade de um sujeito que toma as crenças do outro como um objeto sobre o qual é possível emitir um juízo de valor; o resultado dessa operação tem por consequência o sentimento de reprovação, de maneira que o modo de vida do outro passa a ser considerado algo desagradável, inaceitável ou errado; em face dessa sensação de reprovação, o sujeito, que tem o poder de intervir para que essa conduta desviante seja reprimida, opta por nada fazer, e através dessa sua inação, ou omissão, consubstancia-se a ação tolerante, que comumente é definida como o ato de suportar um mal. Defender um sentido moral de tolerância é algo bastante problemático, que transforma a tolerância em uma virtude impossível (WILLIAMS, 1998, p. 18). De fato, a concepção moral de tolerância dá origem a um paradoxo, em que a tolerância só é exigível em face do intolerável e, se algo é intolerável, deve-se ter por dever moral impedi-lo e não aceitá-lo. Ademais, a tolerância no sentido moral tem por fundamento uma espécie de objetivismo moral em que se acredita na possibilidade de haver um conjunto de princípios morais que necessariamente devem ser aceitos por todos, por questão de racionalidade e universalidade, sendo que esses princípios são utilizados como paradigma para julgar até que ponto as crenças de outrem podem ser aceitáveis ou não. Ligar a tolerância com a moral objetiva cria um segundo paradoxo, segundo o qual será mais tolerante quem tiver princípios morais mais rígidos, ou seja, cria uma relação entre tolerância e fundamentalismo, o que parece ser contraintuitivo (HEYD, 1996, p. 06), (HORTON, 1998, p. 34). Sob o ponto de vista da prática política, a tolerância pode ser definida como um compromisso político que tem como fundamento a realização pragmática de fins sociais relevantes, como a manutenção da paz e a abertura de possibilidades discursivas. O que define um sentido político de tolerância é o modo e o lugar onde ela é exercida: ela existe para regular relações de incomensurabilidade entre sujeitos políticos na esfera pública”.

¹⁸³ É importante ressaltar que ainda que se “tolere” alguém ou algum grupo por causa de uma moral ou norma que proíba de diminuí-los, discriminá-los ou repudiá-los, sabemos que casos como esses ocorrem, como comportamentos homofóbicos, machistas, racistas, xenofóbicos e outros.

Neste caso, a tolerância tem aspecto de norma ou regra, e não como resultado de um exercício reflexivo. Em outras palavras, “tolera-se” alguém ou determinado grupo porque moralmente ou normativamente é um comportamento recomendável e não porque houve uma busca para compreender o outro e, portanto, um reconhecimento e respeito à alteridade. O que se observa nessa tolerância que suporta “resignadamente” algo que produz desconforto é que não há um reconhecimento do outro, mas sim uma ideia de obrigação, muito mais ligada a um discurso moral, algo como “eu tenho que tolerar, porque devo obedecer a algo”. No entanto, se examinarmos o sentido etimológico da palavra tolerância, encontramos o latim *tolerare*, que de fato significa “aguentar” ou “suportar”; porém, o verbo mencionado não tem o sentido de passividade, de “sofrimento”, o qual comumente é conhecido. Ao contrário, *tolerare* e *tollere* possuem a mesma raiz, a qual tem o sentido de levantar, implicando, assim, que os dois termos indicam uma atividade¹⁸⁵. Nesse sentido, é possível identificar a tolerância como uma ação, ou ainda, como uma virtude¹⁸⁶, no sentido spinozano. Em outros termos, a tolerância, enquanto ação ou atividade, é efeito do exercício reflexivo.

Em latim, *tolerare* significa aguentar, suportar. Por exemplo: o peso que uma ponte pode suportar ou aguentar. Mas o verbo em questão não tem a conotação de passividade, de “sofrimento”, que veio adquirir mais tarde. A ponte suporta o peso porque lhe serve de apoio. *Tolerare* e *tollere* têm a mesma raiz, que significa levantar, ou seja, ambos designam uma atividade. Assim, Spinoza, que considerava a passividade o oposto da virtude, poderia, sem violar o seu latim, transformar – caso quisesse – a tolerância em virtude¹⁸⁷.

Entretanto, é possível observar, segundo Marcelo Dascal¹⁸⁸, que esse timbre negativo da palavra tolerância, o qual ressalta a passividade, prevaleceu nas línguas neolatinas, estabelecendo, dessa forma, uma relação entre tolerância e sofrimento. Assim, ser tolerante ou

¹⁸⁴ Nesse caso, há uma indistinção entre os dois campos que envolvem o contexto da tolerância, a saber, o terreno daquilo, o qual é tolerado, mas não se concorda, e o terreno daquilo que é intolerável. Em outras palavras, a tolerância pode transformar-se em intolerância.

¹⁸⁵ *Tolerare* e *tollere* possuem a mesma raiz, cujo significado é “levantar”, o qual possui algumas acepções, como: animar, elevar, estimular e revigorar, que se adéquam ao verbo “esforçar” nas suas cotações de aumentar, estimular, fortalecer e levantar. Como sabemos, o *conatus* é potência, esforço para perseverar no ser, esforço para aumentar sua própria intensidade, tanto na passividade (afetos alegres passivos), como na atividade (afetos alegres ativos). Dessa forma, é possível afirmar que a tolerância pode ser uma ação ou atividade no sentido spinozano do termo.

¹⁸⁶ SPINOZA, Benedictus de. *Ética* IV. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 269. “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” (EIVD8).

¹⁸⁷ DASCAL, Marcelo. Tolerância e Interpretação. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofia*, v. 21, n. 62 (ago., 1989), p. 03-28, p. 03-04.

¹⁸⁸ Foi professor de filosofia da Universidade de Tel Aviv, onde lecionou desde 1967. Conhecido por suas pesquisas em Leibniz, como *La Sémiologie de Leibniz* (Paris, 1978), *Leibniz: Linguagem, signos e pensamento* (Amsterdam, 1987) e *Leibniz e Adam* (Tel Aviv, 1991), que foi selecionado pela Leibniz Gesellschaft como um presente especial para seus membros.

ter um comportamento tolerante assumiu uma acepção de estar disposto a aguentar aquilo que não concordamos ou que não nos parece correto ou aceitável, seja por um sentido moral ou normativo, seja porque não temos outra alternativa a não ser “suportar”. Ou ainda, como ressaltamos anteriormente, existe uma permissividade ao outro, o qual não é efetivamente aceito. O que se percebe nessa tolerância que não reconhece o outro, mas apenas o suporta por uma obrigação, é que ainda que aquele dito diferente seja “tolerado”, ele continua sendo um “estranho”, ou seja, a obrigação apresenta-se como uma tentativa de convencer uma pessoa, um grupo ou uma maioria a “tolerar” aquilo que se configura na sua visão como algo “estranho”. Isso significa que nessa tolerância como obrigação não há um processo ou um trabalho reflexivo para o entendimento das causas dos preconceitos discriminativos e, por consequência, a dissolução deles, assim como não há o reconhecimento e o respeito às culturas, aos gostos, às opiniões ou às religiões ditas “estranhas” por elas conterem um valor em si e, portanto, possuírem um direito próprio, e não derivado, à existência.

Nesse sentido, o outro dito “estranho” é apenas “tolerado” contextualmente, ou seja, somente enquanto o cenário no qual o “tolerante” está inserido não é favorável para a manifestação explícita dos seus preconceitos discriminativos, e não porque esse outro “estranho” é efetivamente reconhecido, levando em conta a sua particularidade, sendo, desse modo acolhido. Em outras palavras, se tolerar é suportar ou aguentar com sofrimento a existência daquilo que não é possível de suprimir, o “tolerante”, no momento que se encontra em um contexto que o possibilita diminuir, discriminar ou repudiar aquilo que, na sua perspectiva, configura-se como algo “errado”, assim o fará, tornando-se (ou revelando-se), dessa maneira, rapidamente intolerante¹⁸⁹. O que significa que não há uma tolerância

¹⁸⁹ Há duas situações que ilustram a transformação da “tolerância” em intolerância: “a primeira delas tem a ver com o episódio da emigração de haitianos para o Brasil após o terrível terremoto de 2010 que destruiu aquele país e, em especial, a cidade de Porto Príncipe. Inicialmente a reação de muitos brasileiros foi de grande solidariedade (de apoio e suporte) aos refugiados haitianos, eles foram acolhidos e, em boa medida, seguem sendo. Entretanto, passada a onda emocional ligada à tragédia, começaram a surgir vários episódios de intolerância, cujas motivações, sob a máscara de uma ‘injusta’ transferência de empregos a estrangeiros em prejuízo da mão de obra local, têm sido na verdade de índole racial, de intolerância aos negros haitianos: versão xenófoba ao nosso racismo que faz o brasileiro negro se sentir um forasteiro em seu país. A segunda situação em que, sob a aparência da tolerância subjaz uma renitente intolerância, é a que concerne ao modo contraditório como nossa sociedade se comporta com relação às religiões de matriz africana. A antropologia e a história há muito tempo registram essa dialética perversa e esquizofrênica, de devoção e ódio, que a maioria dos brasileiros experimenta quando se trata de demarcar seu envolvimento com tais práticas religiosas. Aparentemente reina a mais absoluta tolerância: as pessoas, devotas inclusive de outras fés religiosas, sabem quais são os seus orixás, checam seus destinos no jogo de búzios, lançam às águas de Iemanjá barquinhos azuis com pedidos de saúde e paz, enfim, demonstram em público aparente respeito e consideração seja ao Candomblé e à Umbanda, seja a toda uma infinidade de outras crenças religiosas. Por outro lado, basta uma objeção desinformada sobre, por exemplo, determinadas formas de sacrifício ritual de animais, para que esses mesmos fiéis de ocasião revelem sua latente intolerância e indisposição em relação a uma cultura religiosa da qual há tempos vêm se apropriando de modo ligeiro e estereotipado”. AUGUSTO, Ronaldo. *O princípio da tolerância como fachada 1*. Disponível

desenvolvida a partir de uma reflexividade, ou ainda, de um exercício reflexivo, ao contrário, há uma tolerância posta como uma obrigação e eximida de uma compreensão das causas dos preconceitos discriminativos que conseqüentemente conduzem a comportamentos intolerantes. Não obstante, ainda poderíamos assinalar um certo teor positivo nessa tolerância colocada como obrigação, já que vivemos em um corpo político, cujos conflitos fazem parte e os seres humanos são na maior parte do tempo passivos/passionais do que ativos, em termos spinozanos, e, dessa forma, essa tolerância seria necessária, ainda que como obrigação. Mas a questão aqui se coloca em um momento anterior, ou seja, identificar a qualidade dessa tolerância, para que assim possamos pensá-la como conseqüência do exercício reflexivo e, dessa forma, ser classificada como uma ação.

Um exemplo concreto de interpretação da tolerância segundo o princípio eclético, exemplo que impressionou fortemente vários pensadores ocidentais, é a relação de *complementação* e *aceitação mútua* existente entre as três principais religiões do Japão: chintoísmo, budismo e confucianismo. Elas não se “toleram” por falta de poder assumir uma posição dominante sobre as demais, mas sim por reconhecer o valor e a função própria de cada uma¹⁹⁰.

Talvez, uma das dificuldades que envolve a temática da tolerância é compreender que espécie de tolerância estamos requerendo, ou seja, qual posição ela ocupa, a saber, como obrigação e, portanto, dotada de um aspecto moral normativo para minimizar os conflitos no corpo político; ou como efeito de um processo reflexivo que, por conseqüência, também pode colaborar para diminuição de tais conflitos. O que parece notório é que a tolerância enquanto obrigação está mais voltada para as diferenças da relação com o outro do que para a compreensão e reconhecimento deste, ou seja, aquele que tolera enxerga os comportamentos, as experiências, os gostos, as ideias do outro como algo a ser “suportado”, ainda que contragosto. O que significa que o outro surge como um “estranho”, como apresentamos no parágrafo anterior, e que se não é abertamente excluído ou rejeitado, é apenas “tolerado”. Logo, não é incluído pelo reconhecimento da sua diferença. Nesse sentido, essa tolerância moral normativa reflete apenas uma concessão ou permissão ao outro à existência, porém, ignora o que ele pensa e sente. Em outras palavras, o tolerante somente “suporta” ou “aguenta” esse outro que, na verdade, não é aceito, ouvido e compreendido. No entanto, se pensarmos uma tolerância como resultado de um exercício reflexivo ou de uma reflexividade,

em: <https://www.sul21.com.br/colunas/ronald-augusto/2017/07/o-principio-da-tolerancia-enquanto-fachada-i/#sdfootnote1sym>. Acesso em: 20 maio 2019.

¹⁹⁰ DASCAL, Marcelo. Tolerância e Interpretação. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofia*, v. 21, n. 62, ago., p. 03-28, 1989, p. 07.

a qual se desenvolve a partir dos afetos alegres, há uma mudança no olhar acerca do outro, o qual não é mais visto como um “estranho”, motivo pelo qual é “suportado”, mas como uma alteridade que ao mesmo tempo reconhece e é reconhecida na sua particularidade, recebida como um mesmo, um semelhante, ou seja, o outro é acolhido.

[...] Eu venho me rebelado há certo tempo contra a palavra “tolerância” [...] acho que a palavra “tolerância” produz quase um sequestro semântico, pois quando alguém a usa está querendo dizer que *suporta* o outro. Afinal, tolerar é suportar [...] Eu o suporte, aguento. Você não é como eu, aceito isso, mas continuo sendo eu mesmo. Não quero ter contato, só respeito a sua individualidade. Em vez de utilizar a palavra “tolerância”, tenho preferido outra: “acolhimento”. Há uma diferença entre tolerar que você não tenha as mesmas convicções que eu – sejam religiosas, políticas ou outras – e acolher suas convicções. Porque acolher significa que eu recebo na qualidade de alguém como eu¹⁹¹.

Com efeito, é possível perceber que a acepção do termo tolerância não é tão óbvio, embora comumente fale-se ou refira-se a ele como se seu sentido já estivesse claro, objetivo e consensualmente dado, isto é, como se ele se limitasse somente a aceitação de comportamentos, crenças, hábitos ou opiniões alheias, ainda que não concordássemos com eles. Apesar de em parte tal concepção não ser imprópria, já que o dissenso reclama por tolerância, ela reduz a problemática do termo a ponto de não esclarecer que tipo de tolerância é essa que tanto requisitamos. Uma tolerância que pode soar como uma obrigação, ao invés de ser fruto de compreensão e reflexão acerca da pluralidade do corpo político e, dessa forma, da alteridade. Além disso, não deixa claro se devemos tolerar todo e qualquer modo de ser, ou ainda, se existem situações que não devem ou não podem ser toleradas. Assim, a discussão acerca da tolerância não se centra apenas no enorme desafio de combater o preconceito e a intolerância em meio ao convívio com as diferenças, mas também na sua construção, ou melhor, no desenvolvimento e identificação de uma tolerância que explicita o acolhimento, a compreensão e o respeito.

Todavia, ainda cabe o questionamento sobre o limite da tolerância, ou seja, será que é possível tolerar tudo? Ou ainda, todas as situações podem ser toleradas? Em que medida nossos sentimentos de contrariedade e desaprovação devem ser silenciados ou coibidos? Diante de tais interrogativas, deparamo-nos com o paradoxo da tolerância, que embora já tenha sido referenciado ao filósofo da ciência Karl Popper¹⁹², assinala para o desaparecimento

¹⁹¹ CORTELLA, Mario Sergio; LA TAILLE, Yves. *Nos labirintos da moral*. Campinas: Papirus, 2005, p. 28-29.

¹⁹² O filósofo Karl Popper, em seu livro *A sociedade aberta e seus inimigos*, expõe a ideia de que a tolerância ilimitada conduz, paradoxalmente, ao seu desaparecimento na sociedade. “Tolerância ilimitada leva ao desaparecimento da tolerância. Se estendermos ilimitada tolerância mesmo aos intolerantes, se não estivermos preparados para defender a sociedade tolerante do assalto da intolerância, então, os tolerantes serão destruídos e

da tolerância caso esta seja irrestrita. O panorama da questão desenvolve-se a partir da própria defesa do pluralismo que encontra nas inúmeras diferenças culturais, ideológicas, políticas, religiosas, entre outras, uma relatividade de escolhas, gostos e opiniões, ou seja, não há ideias, valores ou visões de mundo absolutas; ao contrário, encontramos a diversidade e as particularidades. Assim, é possível considerar que cada uma delas possui um valor em si e, portanto, devem ser respeitadas. No entanto, podemos nos deparar com ideias ou práticas que representam atos de violências inadmissíveis, e daí cabe a pergunta: devemos tolerar o intolerável? Vários são os exemplos de práticas que explicitam essa violência transvestida de discriminação e repúdio, como os casos de feminicídio, homofobia, racismo e xenofobia, além de outros exemplos como fome, guerra, pobreza, prostituição infantil, trabalho escravo e outros. Fundamentado em que tais práticas são justificáveis? Em situações como essas, não é necessário a oposição, ou seria o caso de “respeitar” tais atos e valores? Certamente a resposta para esses questionamentos é a afirmação de que a tolerância tem limites, ou melhor, que *“a tolerância absoluta é pura abstração”* (BOBBIO apud VÁZQUEZ, 1999, p. 120). Logo, *“deve tolera-se o que amplia ou enriquece a liberdade e, ao contrário, não se deve tolerar o que a obstaculiza ou nega”*¹⁹³.

De fato, a tolerância tem limites; aliás, demarcá-los é fundamental para que ela não sofra uma dissolução, ou seja, para que comportamentos e ideias hipoteticamente não aceitáveis não sejam validados em nome de um princípio de tolerância distorcido ou inadequado. Além disso, a probabilidade de desgaste da tolerância, que está associada à suportabilidade do seu sentido e ao seu limite, legitima sua súbita mudança em intolerância quando certas condições concretizam-se. Dessa forma, a tentativa de significar a tolerância e especificar a sua qualidade nos alerta para um problema importante, a saber, a forma como os seus limites são traçados entre o tolerante e o intolerante, ou ainda, o tolerável e o intolerável. E não somente isso, é necessário interrogar quem estipula esses limites e por quais motivos, isto é, quais são as motivações que estão envolvidas. Em outras palavras, a identificação do

a tolerância, com eles. —Nessa formulação, não insinuo, por exemplo, que devemos sempre suprimir a expressão de filosofias intolerantes; desde que possamos combatê-las com argumentos racionais e mantê-las em cheque frente a opinião pública, suprimi-las seria, certamente, imprudente. Mas devemos nos reservar o direito de suprimi-las, se necessário, mesmo que pela força; pode ser que eles não estejam preparados para nos encontrar nos níveis dos argumentos racionais, mas começemos por denunciar todos os argumentos; eles podem proibir seus seguidores de ouvir os argumentos racionais, porque são enganadores, e ensiná-los responder argumentos com punhos e pistolas. Devemos, então, nos reservar, em nome da tolerância, o direito de não tolerar o intolerante” (POPPER, 1945, p. 45).

¹⁹³ VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Entre la realidad e la utopia: ensayos sobre política, moral y socialismo*. México: Fondo de Cultura Económico, 1999, p. 121.

significado da tolerância põe necessariamente a sua suportabilidade, ou seja, em que medida ela dá conta de si mesma, e simultaneamente o seu limite.

Observamos que a tolerância como obrigação, em virtude de uma moral ou norma, não envolve o acolhimento e reconhecimento do outro, o qual continua sendo um incômodo ou um “estranho” para alguém ou para algum grupo. O que significa que esse outro é apenas suportado ou aturado e não efetivamente reconhecido. Neste caso, é possível que aquele dito “tolerante” tenha uma compreensão da sua cultura, do seu grupo, da sua religião ou até de si mesmo bastante elevada, considerando-se como a única detentora da verdade, enquanto as outras são “erradas” ou “estranhas”. O que quer dizer que suportar o outro, que não é de fato reconhecido, não é suficiente para que seja conferido a alguém ou a algum grupo o predicado de ser tolerante, pois no seu íntimo, esse outro não é verdadeiramente acolhido. Nesse sentido, essa tolerância enquanto obrigação não consegue suportar a si mesma, ou seja, a seu significado não consegue evitar efetivamente a sua possibilidade de dissolução. Por isso, qual seria o seu limite?

Os limites da tolerância ficam situados em um ponto, cujos motivos para a rejeição tornam-se mais fortes do que os para aceitação. Em outros termos, há dois campos que envolvem o contexto da tolerância: o primeiro situa-se entre o terreno de comportamentos, gostos, ideias ou práticas com as quais se está de acordo e o terreno de comportamentos, gostos, ideias ou práticas com as quais não se está de acordo, mas que ainda assim podem ser aceitas, pois não são nocivas ou não implicam prejuízo para a convivência no corpo político; e o segundo fica entre esse último terreno e aquele do intolerável, o qual é precisamente rejeitado, ou seja, o limite da tolerância propriamente dito. Assim, alguns indicadores podem ser estabelecidos como demarcação da tolerância, ou seja, que podem servir para que algo seja considerado tolerável ou não em um corpo político, cujos seres humanos estão divididos por diferenças culturais, ideológicas, políticas, religiosas, sociais, entre outras.

Um desses marcadores é a possibilidade de que os limites da tolerância sejam determinados por teor de autoridade, ou seja, uma relação de poder entre um grupo dominante do corpo político e um grupo minoritário ou uma minoria discordante, “diferente”. Nesse caso, é a própria autoridade, o grupo dominante, que estabelece o terreno daquilo que é tolerável, a qual, por meio de uma concessão aos membros do grupo minoritário ou da minoria, permite que eles vivam de acordo com a sua cultura, ideologia, religião e outras práticas, desde que tal minoria aceite a posição preponderante do grupo detentor da autoridade, ou seja, o grupo dominante. No entanto, a manifestação das “diferenças” desse grupo minoritário somente é possível desde que ela se mantenha dentro dos limites

demarcados pelo grupo dominante, isto é, que seja uma manifestação que ocorra de maneira reservada¹⁹⁴ e que não requeira um status público e político iguais. Dessa maneira, tal minoria pode ser tolerada; porém, é notório que os limites dessa “tolerância” são plenamente convenientes ao grupo dominante, afinal, é ele que os estipula, e não trazem incômodos a ordem definida por ele; aliás, inclusive o ajuda.

É possível observar que a demarcação da tolerância a partir do poder que um grupo dominante exerce sobre um grupo minoritário coaduna com a ideia de “suportar” ou “aturar” o outro, o que significa que efetivamente não há uma tolerância nessa situação, mas sim uma falsa tolerância, ou ainda, uma intolerância camuflada de tolerância. Além disso, o limite entre o campo daquilo que é tolerável, porém, não se concorda, e o campo daquilo que é intolerável é indistinto, ou melhor, confundem-se, pois basta que as manifestações das “diferenças” das minorias sejam realizadas abertamente ou reivindicadas status público e político iguais para que essa “tolerância” transforme-se (ou revele-se) em intolerância. O que significa que essa “tolerância” delimitada pelo grupo dominante expressa o poder que este tem de dificultar as manifestações culturais, ideológicas, religiosas e outras práticas de um grupo minoritário, o qual ele apenas “tolera”, ou melhor, “suporta”. Logo, não há reciprocidade, visto que o grupo detentor do poder permite ao outro a manifestação ou realização de algo sob condições que ele mesmo especifica de acordo com seus interesses, ou seja, o grupo dominante determina sozinho os limites da tolerância.

Tolerância significa, então, que a autoridade (ou maioria) concede uma permissão qualificada aos membros da minoria para viverem de acordo com suas crenças, na condição de que a minoria aceite a posição dominante da autoridade (ou maioria). Contanto que a expressão de suas diferenças permaneça dentro de limites, isto é, um assunto “privado”, e contanto que não reivindiquem *status* público e político iguais, eles podem ser tolerados tanto em termos pragmáticos como de princípio — em termos pragmáticos porque essa forma de tolerância é considerada a menos custosa de todas as alternativas possíveis e não perturba a paz civil e a ordem conforme o grupo dominante a define (ao contrário, contribui para a mesma); e em termos de princípio porque se considera moralmente errado (e, de todo modo, infrutífero) forçar as pessoas a abandonarem certas crenças ou práticas arraigadas¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Maria Lucia S. Barroco, professora e coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Ética e Direitos Humanos (Nepedh) do Programa de Estudos Pós-Graduados em Serviço Social da PUC-SP, expõe no seu artigo *Reflexões sobre liberdade e (in)tolerância* (2014, p. 472) que “parte da sociedade finge ‘tolerar’ as escolhas alheias desde que elas se objetivem fora do espaço de convivência pública, desde que não perturbem a ordem social e moral, desde que não demande um envolvimento com seus sujeitos. Isso ocorre também em situações que não derivam de escolhas alheias, mas de determinações sociais que não fazem parte do universo daqueles que são intolerantes: ‘tolera-se’ a existência pobreza desde que os pobres estejam presos, longe do convívio social e dos espaços públicos frequentados pela burguesia e pelas classes médias”.

¹⁹⁵ FORST, Rainer. Os limites da tolerância. Tradução de Mauro Victoria Soares. *Novos Estudos Cebrap*, n. 84, p. 15-29, São Paulo, 2009, p. 20.

É possível também que os limites da tolerância sejam demarcados por situações históricas de emancipação de classes, de grupos sociais, de mulheres, de povos, entre outros diante de acontecimentos de dominação, escravidão, exploração, ou ainda, de sofrimento causado por atos contra a integridade física e psíquica humana. O que quer dizer que a existência de limites à tolerância pode estar fundamentada em ocorrências históricas baseadas em conquistas emancipatórias que expressam as lutas políticas particulares daqueles que são subjugados. Além disso, é nesse movimento entre aquilo que é específico e particular, como uma classe, um grupo social ou um povo, e o ser humano em geral, o humano genérico, que tais conquistas e valores podem ser universalizados. Em outras palavras, essas conquistas podem ser expressas em declarações, documentos ou leis, de caráter nacional ou internacional, com o objetivo de auferir um consenso para demarcar os limites entre o tolerável e o intolerável, como é o caso da Declaração dos Direitos Humanos de 1948, elaborada após a Segunda Guerra Mundial, visando um posicionamento geral ou universal diante dos crimes cometidos pelo nazismo.

Assim, a universalização de certos posicionamentos diante de determinados episódios históricos, como o nazismo, a fim de que eles não se repitam, oferecem parâmetros universais para mensurar os limites entre o tolerável e o intolerável, ou ainda, para determinar o que é a barbárie e, dessa forma, o que é inadmissível. Contudo, se pensarmos que as conquistas históricas frutos da emancipação e de lutas políticas particulares dos subjugados podem oferecer parâmetros universais para os limites da tolerância, algumas mediações devem ser consideradas, a saber, que a abrangência das declarações, documentos e leis que estabelecem atos e práticas inaceitáveis devem ser mediados pelo grau de incorporação das diferentes culturas e modos de ser e das reivindicações de várias lutas e movimentos sociais, ainda que tais mediações sejam demasiadamente complexas, objetivando a construção de um debate norteado pela emancipação humana e pela noção de que para o ser humano a medida de valor é ele mesmo¹⁹⁶.

Porém, a discussão que anteriormente havíamos colocado ainda permanece, ou seja, que qualidade de tolerância nós estamos requerendo, ou ainda, é possível afirmar que essa tolerância que “suporta” o outro é efetivamente uma tolerância? Longe de considerar ilegítimo que os limites da tolerância sejam baseados em conquistas emancipatórias que manifestam as lutas políticas particulares daqueles que foram subjugados, pois são válidas e devem ser colocadas e reconhecidas como marcos para que determinados comportamentos,

¹⁹⁶ BARROCO, Maria Lucia S. Reflexões sobre liberdade e (in)tolerância. *Revista Social & Sociedade*. [online]. n. 119, p. 468-481, jul./set. 2014, p. 478.

discursos ou ideias discriminativos não sejam aceitos ou não se perpetuem, seria o caso de pensarmos, ainda que por hipótese, que talvez a demarcação da tolerância a partir de tais conquistas e, portanto, a definição do que é tolerável e intolerável, não seja suficiente para concebermos uma tolerância adequada ou eficiente. Em outras palavras, não se questiona a necessidade de que o limite entre o tolerável e o intolerável possa ser determinado em tais conquistas, obviamente que isso é necessário para que certos atos, ideias ou práticas não sejam admitidos e não se repitam, mas será que esse limite consegue proporcionar uma mudança de alguém intolerante em tolerante, ou seja, há um processo de compreensão das causas dos preconceitos discriminativos, os quais por consequência levam a comportamentos intolerantes, e de acolhimento e reconhecimento das diferenças e particularidades do outro?

Por certo, a complexidade da tolerância envolve tanto a seu significado como a sua suportabilidade, por isso a relevância de pensar uma tolerância não como causa, como obrigação que contém a ideia de “suportar” ou “aguentar” como sofrimento, mas como efeito da ação reflexiva da mente, logo, uma atividade, no sentido spinozano do termo. Além disso, embora possa parecer evidente, cabe ressaltar que a tolerância é somente reivindicada onde há a presença do dissenso, motivo pelo qual a torna também complexa, visto que a distinção entre aquilo que é tolerável, porém não se concorda, e aquilo que é intolerável deve estar clara, a fim de que um simples ato de discordância não se transforme em um ato intolerante. Assim, não existe consenso na tolerância, ou ainda, não é possível falar de tolerância quando há uma plena concordância de ideias, opiniões e visões de mundo. Aliás, essa total concordância é ilusória, e ainda que existisse, não caberia a tolerância nessa situação, o que significa que em um corpo político pluralizado a necessidade da tolerância se faz presente.

Como já observamos, tanto a pertinência da tolerância quanto a sua requisição indicam a assiduidade dos conflitos no corpo político, ou melhor, que eles não podem ser totalmente eliminados, mas apenas minimizados, já que um universo de concordância absoluta não é possível. O que significa que não importa o quão homogêneo um corpo político possa ser, ele sempre incluirá pessoas que discordam em relação aos gostos, às ideias, aos modos de viver ou às práticas de alguém ou de algum grupo, implicando assim em possíveis conflitos. Diante do exposto, a tolerância assume um papel elementar, principalmente se a considerarmos como um ato de aproximação ou relação com o outro na medida em que não enxergamos as diferenças como barreiras, mas como um convite ao diálogo e à compreensão. Em outras palavras, a tolerância tomada nesse sentido não é posta como uma obrigação, mas construída e desenvolvida juntamente com o exercício reflexivo.

Nesse sentido, a argumentação em prol da tolerância assinala uma relação entre duas ou mais pessoas, cujo componente de objeção está presente, ou seja, o dissenso, a discordância ou a oposição fazem parte do contexto da tolerância; do contrário, sem ele, temos uma concordância ou indiferença. Assim, se o dissenso, que pode levar a possíveis conflitos, os quais não podem ser totalmente extintos do corpo político, é fundamental para a presença da tolerância, não seria apropriado, se possível, que a organização dessas discordâncias fosse realizada em uma estrutura de acolhimento, reconhecimento e respeito mútuo? Já que as discordâncias e, por consequência, os conflitos existirão ao longo do tempo no corpo político, pensarmos uma tolerância construída conjuntamente com o exercício reflexivo expressa o reconhecimento do outro como um semelhante, como um próximo, mesmo comportando suas diferenças e particularidades. Por isso mencionarmos o acolhimento, pois acolher significa receber o outro na qualidade de alguém como nós, ou seja, *“reconhecer no estranho o que lhe é próprio, familiarizar-se com ele, eis o movimento fundamental do espírito, cujo ser é apenas o retorno a si mesmo a partir do ser-outro”*¹⁹⁷.

Portanto, já é possível observamos as diferenças qualitativas entre essa tolerância efeito de uma ação reflexiva da mente, ou ainda, uma tolerância desenvolvida juntamente com o exercício reflexivo, daquela tolerância como obrigação, como causa enquanto normatividade aplicada às relações inter-humanas. Esse último tipo de tolerância que mencionamos apresenta-se, na verdade, como uma falsa tolerância ou uma tolerância contextual, como nos referimos em parágrafos anteriores, ou seja, indica que possivelmente no interior das interações pessoais e sociais há situações tanto discursivas como práticas em que a intolerância permanece. Portanto, não há o acolhimento, a compreensão e o reconhecimento do outro; diferentemente da tolerância como resultado do exercício reflexivo, pois se o desenvolvimento da reflexividade é particular, ou seja, individual, já que sua possibilidade se encontra na estrutura da própria afetividade em meio às alegrias passivas, pois a experiência afetiva é pessoal e o aprendizado que resulta dela limita-se a vivência de cada um e, desse modo, trata-se de um processo de autoconhecimento, logo, a tolerância está baseada em um trabalho interno e reflexivo do próprio ser humano.

Sendo assim, essa tolerância reflexiva trata-se de uma ação, em termos spinozanos, e, portanto, de uma virtude, não em uma perspectiva moral, mas também em sentido spinozano, ou seja, quando nossos atos e ideias têm como causa nós mesmos, ou ainda, quando realizamos algo, o qual somos causa adequada. Dessa forma, a tolerância coloca-se como

¹⁹⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 54.

efeito, como um ato, cuja causa é o próprio ser humano, a ação reflexiva da sua mente, e não como causa externa que se põe a alguém como obrigação e que muitas vezes não envolve o entendimento daquilo que não se está de acordo, ou ainda, dos possíveis preconceitos discriminativos que podem resultar dessa não concordância. Além disso, sabemos que os afetos, em especial aqueles derivados da alegria, são instrumentos eficazes para o desenvolvimento da reflexividade, já que eles expressam o aumento e fortalecimento da nossa potência de agir e de pensar, e não somente isso, essa atividade reflexiva pertence aos seres humanos e está disponível a todos, na medida em que eles compartilham e convém em certas coisas. Assim, todos nós somos dotados da potência de pensar da mente, contudo, a ação reflexiva da mente ou a reflexividade é construída ou desenvolvida, por isso a importância dos vínculos afetivos alegres.

No entanto, se a reflexividade desenvolve-se a partir das alegrias passivas, ou seja, os vínculos afetivos alegres possibilitam a sua construção, ainda cabe falarmos de tolerância no exercício da reflexividade, visto que a possibilidade de desenvolvimento desta situa-se a partir de encontros afetivos alegres e, portanto, da presença da concordância? Primeiramente, os encontros afetivos alegres, ou ainda, os afetos alegres passivos possibilitam o desenvolvimento da reflexividade e, dessa forma, a concordância está presente, pois *“quanto mais uma coisa concorda com a nossa natureza, tanto mais útil ou melhor é para nós”* (EIVP31C), porém, isso não implica afirmar que somos sempre afetados por coisas, pessoas ou situações que nos causam afetos alegres, ou ainda, que estamos sempre em concordância. Ao contrário, ainda que possamos concordar em algumas coisas com o outro ou termos algo em comum com ele, isso não significa que estamos em pleno acordo, ou ainda, que somos concordantes em tudo, pois não há como negar que somos diferentes uns dos outros, tanto no que concerne aos comportamentos, aos gostos, às ideias e às práticas, assim como ao próprio fato de que o nosso corpo não é afetado da mesma forma por outro, afinal, somos afetados de múltiplas maneiras diferentes, permitindo, dessa forma, nos comportar, pensar e ter ideias distintas, embora alguns desses comportamentos e ideias possam ser compartilhados por outros seres humanos.

O quer dizer que os afetos alegres passivos, ou mais propriamente, os encontros alegres, são propiciadores da reflexividade e, assim, é necessário que tenhamos alguma concordância com aquilo que nos afeta para que ela possa ser desenvolvida, já que aquilo que aumenta ou fortalece a nossa potência de agir e de pensar julgamos como agradável e bom e, portanto, concorda com a nossa natureza. Por isso que os vínculos afetivos alegres são fundamentais para a construção da reflexividade; no entanto, mesmo no exercício reflexivo,

as diferenças entre os seres humanos continuam presentes, tanto no que se refere aos seus atos, às suas ideias e aos seus modos de viver, como aos seus afetos, ainda que a reflexividade possa contribuir para ampliação do campo de concordância¹⁹⁸ entre eles e, dessa maneira, minimizar os conflitos e combater a intolerância no corpo político. Mas longe de afirmar que as diferenças entre os seres humanos, sejam elas de quaisquer naturezas, apresentam-se necessariamente como obstáculos para a compreensão, o reconhecimento e o acolhimento do outro, elas podem ser possibilidades para que essa compreensão, reconhecimento e acolhimento ocorram, porém também podem implicar em possíveis conflitos e casos de intolerância.

É propriamente nesse espaço que a pertinência da tolerância situa-se, pois como expomos anteriormente, embora sob o exercício da reflexividade ou agindo reflexivamente estejamos mais propensos a compreender os outros nas suas diferenças e particularidades, estas ainda continuam presentes, as quais podemos concordar ou não. Dessa maneira, o fator objeção existe, ou melhor, sua presença permanece, por isso falarmos das relações intersubjetivas de tolerância. E mesmo que a tolerância possa ser efeito da ação reflexiva da mente e, assim, parecer como um ato que ocorre quase que “naturalmente”, ela é também construída e desenvolvida assim como a reflexividade que a acompanha. O que significa que a existência de alguns elementos potenciadores na relação com a diferença, a qual podemos não concordar, pode ser eficiente no processo de reconhecimento do outro, logo, da tolerância.

[...] “é necessário tomar um rumo completamente diferente e tomar consciência da contribuição dos outros que se torna tanto mais rica quanto maior for a diferença em relação consigo mesmo” (Jacquard, 1997, p. 4). [...] Em qualquer caso, seja com o uso do termo (tolerância) ou substituindo-o por outro, trata-se sempre de uma relação social mediada pela presença e aceitação de uma diferença. Para Vázquez, não basta a existência da diferença (convicções, preferências, modos de vida, etc.); é preciso que ela seja consciente, isto é, que seja reconhecida como tal e que nos afete de alguma forma, ou seja, que não fiquemos indiferentes a ela (Vázquez, 1999, p. 115). Esse reconhecimento não significa concordar com as opções do outro; não significa nem tentar mudar o modo de ser do sujeito tolerante nem do outro; significa aceitar o direito do outro a ser diferente com suas opções¹⁹⁹.

A tolerância enquanto efeito da ação reflexiva da mente desenvolve-se no próprio processo de compreensão, ou seja, a construção da reflexividade já é em si mesma o exercício do ato de compreender ou entender, o qual envolve tanto a compreensão de nós mesmos, dos nossos afetos e daquilo que nos afeta, isto é, o outro. Dessa forma, o exercício reflexivo

¹⁹⁸ Sobre a ampliação do campo de concordância, ver a seção “A atenção aos vínculos afetivos alegres: como desenvolve-se a ampliação das relações de concordância” do capítulo 2 desta tese.

¹⁹⁹ BARROCO, Maria Lucia S. Reflexões sobre liberdade e (in)tolerância. *Revista Social & Sociedade*. [online]. n. 119, p. 468-481, jul./set. 2014, p. 471.

também permite a compreensão das diferenças, que são propriamente aquilo que nos afeta e as quais podemos concordar ou discordar; mas mais do que entender essas diferenças, as suas características próprias e os contextos que elas estão inseridas, é principalmente compreender o porquê de não concordarmos com algumas delas, ou seja, quais as causas das nossas objeções frente a elas, já que é no componente de oposição que a tolerância situa-se e é no entendimento dessas possíveis discordâncias que ela pode encontrar sua expressão prática. Além disso, essa compreensão possibilita a identificação de alguns elementos potenciadores que são fundamentais para o reconhecimento do outro. Em outras palavras, ainda que estejamos diante daquilo que não concordamos ou até mesmo que não gostamos, podemos, por hipótese, extrair componentes que aumentam ou fortaleçam a nossa potência de agir e de pensar, o que seria neste caso reconhecer no outro aquilo que nos é próprio. De fato, esse reconhecimento envolve muitas variáveis, como os afetos, os direitos de manifestação ou realização de algo, entre outros, mas caracteriza-se em familiarizar-se com o outro, que por consequência é acolhido na qualidade de alguém como nós.

3.3 A ÉTICA DA LIBERDADE: O EXERCÍCIO DA REFLEXIVIDADE

A discussão acerca das relações de tolerância entre os seres humanos no corpo político atravessa necessariamente o debate sobre a liberdade. Aliás, dificilmente poderíamos discorrer sobre a temática da tolerância sem em algum momento nos referirmos à liberdade. Contudo, a própria palavra liberdade possui, na história da filosofia ocidental, significados variados²⁰⁰, mas, no geral, a acepção que mais se destaca é a que se remete ao livre-arbítrio, inclusive sendo esse o sentido mais assimilado pelo senso comum. Porém, como o nosso trabalho parte de uma leitura spinozana, a qual faz duras críticas ao livre-arbítrio²⁰¹, logo, esse

²⁰⁰ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 606. “Esse termo tem três significados fundamentais, correspondentes a três concepções que se sobrepuseram ao longo de sua história e que podem ser caracterizadas da seguinte maneira: 1ª Liberdade como autodeterminação ou autocausalidade, segundo a qual a liberdade é ausência de condições e de limites; 2ª Liberdade como necessidade, que se baseia no mesmo conceito da precedente, a autodeterminação, mas atribuindo-a à totalidade a que o homem pertence (Mundo, Substância, Estado); 3ª Liberdade como possibilidade ou escolha, segundo a qual a liberdade é limitada e condicionada, isto é, *finita*”.

²⁰¹ RAMOND, Charles. *Vocabulário de Espinosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 48. “[...] Espinosa denuncia sem descanso a ideia universalmente difundida, a repetida por Descartes, de uma liberdade entendida como ‘livre-arbítrio’ (C 21 e 58): essa falsa ideia da liberdade (V 10 *esc.*) consiste em que os homens se creem livres, porque são ‘conscientes de suas ações e ignorantes das causas que as determinam’ (II 35 *esc.*; ver também I *apênd.*; II 3 *esc.*; III 2 *esc.*) E os homens ‘não se libertam facilmente do preconceito da liberdade’ (C 58): Espinosa orgulha-se, por exemplo, de ser o único a ter concebido a alma agindo segundo leis determinadas ‘tal como um autômato espiritual’ (TIE § 46)”.

sentido de liberdade como escolha não se adéqua tanto a filosofia de Spinoza como a nossa proposta de pesquisa. Portanto, a liberdade²⁰² que aqui aludimos diz respeito à autonomia, ou seja, é uma liberdade que envolve ação ou atividade. Em outras palavras, tornar-se livre é tornar-se ativo.

Nesse sentido, deparamo-nos como uma ética da liberdade, a qual se caracteriza como um modo ou maneira de ser e de viver, que longe de pautar-se em um sistema normativo, consiste em compreender e criar as circunstâncias que aumentam a nossa potência de agir e de pensar, proporcionando-nos os afetos de alegria e libertando-nos dos afetos tristes, ou seja, afirmando a necessidade do nosso próprio *conatus*. Em outras palavras, é um processo que envolve o conhecimento de nós mesmos, dos nossos afetos e de como somos afetados e afetamos o que está em nosso entorno, de modo que quanto maior for o entendimento que detivermos sobre os mecanismos afetivos aos quais estamos sujeitos, maior será a nossa capacidade de intervenção neles e de libertarmos-nos dos afetos tristes, substituindo-os por outros mais fortes e contrários, ou seja, por afetos alegres. Logo, trata-se de uma liberdade que simultaneamente demanda um sujeito autônomo, isto é, ativo. Por isso, embora a conexão entre tolerância e liberdade pareça evidente, até pela ideia de livre manifestação de gostos, pensamentos e práticas, compreender a liberdade pela perspectiva da autonomia ou da ação, no sentido spinozano do termo, construindo-a e conquistando-a, adéqua-se ao entendimento de tolerância que estamos discorrendo na nossa pesquisa, ou seja, uma tolerância como atividade ou ação, como efeito do exercício reflexivo.

Nesse caso, o modo existente diz-se livre; assim, o homem não nasce livre, mas torna-se livre ou liberta-se, e o Livro V da *Ética* traça o retrato deste homem livre ou forte (IV, 54 etc.). O homem, o mais potente dos modos finitos, é livre quando entra na posse da sua potência de agir, ou seja, quando seu *conatus* é determinado pelas ideias adequadas de onde decorrem afetos ativos, que se explicam por sua própria essência. A liberdade está sempre ligada à essência e ao que dela decorre, e não à vontade e ao que a regula²⁰³.

²⁰² FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. O conceito de liberdade na *Ética* de Benedictus de Spinoza. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*. v. 1, n. 1, p. 27-36, 2007, p. 27. “A principal conceituação da liberdade na *Ética* de Spinoza encontra-se na definição 7 da Parte 1. Mas não só, pois ao longo desta obra, nesta mesma parte e nas partes subsequentes, bem como em outras obras – como, por exemplo, nas Cartas – encontramos outras referências ou explicações do conceito de liberdade, ainda que a maioria esteja fundamentada ou se refiram explicitamente a essa definição. Como por exemplo, na Carta 58, a explicação dada por Spinoza a G. H. Schuller, acerca do correto sentido desta definição. Assim também encontramos ainda na Parte 1, uma explicação acerca da livre causalidade de Deus nos corolários da proposição 17 ou acerca da necessidade de uma causa que determine a vontade, o que faz com que ela não seja “livre”, no enunciado da proposição 32; e também na refutação do entendimento criador, no escólio 2 da proposição 33. Encontramos na Parte 2 explicações sobre a liberdade da imaginação, no escólio da proposição 17. E, por fim, encontramos na Parte 3, na proposição 49, um desenvolvimento sobre a maior ou menor imputação de alegria ou de tristeza, envolvidos no amor e no ódio, respectivamente, à coisa livre ou necessária”.

²⁰³ DELEUZE, Gilles. *Espinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 89-90.

Diante do exposto, cabe retomarmos a definição ontológica de liberdade exposta na *Ética* I, a fim de compreendermos a sua abrangência, ainda que tal parte seja exclusivamente dedicada a Deus, Natureza ou Substância. Na definição 7²⁰⁴, Spinoza elucida que é “*dita livre aquela coisa que existe apenas pela necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir. E necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira certa e determinada*”²⁰⁵. Isso implica afirmar que se a liberdade é a ação feita sem obediência a uma determinação, somente Deus, a quem nada é exterior, será, propriamente falando, causa livre (EIP17C2)²⁰⁶. Assim, o ser humano só será livre na medida em que tomar posse da sua potência de agir e de pensar, isto é, quando nos tornamos agentes ou sujeitos autônomos de nossos atos, ideias e sentimentos, de acordo com a causalidade interna do nosso *conatus*. O que significa, como falamos anteriormente, que o ser humano não é livre, pois é uma modificação ou modo finito da Substância e, portanto, existe nela e por ela é concebida, ou seja, é determinado por ela a existir e a operar de maneira certa e determinada. Nesse sentido, como nos tornamos livres? Segundo esse panorama, não estaríamos sempre submetidos à passividade?

Como muitas outras filosofias, o espinosismo descreve e denuncia a servidão dos homens, descreve e visa sua liberdade (E V *ítulo*; TTP *subítulo*, XVI, XX). É “livre” <*liber*> o que é determinado a agir por si só; é, ao contrário, “coagido” <*coactus*> o que é determinado agir por outra coisa (I *def.* 7). Mas “ser determinado a agir por si só” não significa “fazer o que se quer” e sim obedecer à “necessidade de sua própria natureza”. Sendo a liberdade necessidade interior e a coação, necessidade exterior, não se tratará, portanto, de escapar à necessidade exterior, não se tratará, portanto, de escapar à necessidade (contrassenso corrente sobre a liberdade), mas, de acordo com um esquema bastante clássico da sabedoria, harmonizar-se com ela (IV *apênd.* 32)²⁰⁷.

Embora o percurso para as respostas de tais perguntas já nos seja familiar, reaver alguns aspectos fundamentais dessa construção ou desenvolvimento da liberdade, ainda que brevemente, é oportuno para que possamos identificá-la com o próprio exercício da reflexividade. No contexto filosófico spinozano, parece-nos claro que ser livre significa ser

²⁰⁴ FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. O conceito de liberdade na *Ética* de Benedictus de Spinoza. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*. v. 1, n. 1, p. 27-36, 2007, p. 27-28. “O termo ‘livre’ nessa definição comporta dois sentidos: o primeiro é o da coisa ser causa de si mesma ou autocausada, ou ainda, aquilo que não é causado por algo além de si mesmo; o segundo sentido, ou o contrário do anterior, é a coisa que é causada por outra coisa além de si mesma. Neste sentido, esta definição refere-se às duas categorias ontológicas do sistema spinozista: o que existe em si e é por si concebido (Substância) e o que existe noutra coisa pela qual é também concebido (modos), isto é, ao real, visto o real em Spinoza ser constituído justamente destas duas categorias, segundo o axioma 1 da Parte 1 da *Ética*: ‘Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa’ (EIAx1)”.

²⁰⁵ SPINOZA, Benedictus de. *Ética* I. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 13.

²⁰⁶ RAMOND, Charles. *Vocabulário de Espinosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 47.

²⁰⁷ RAMOND, Charles. *Vocabulário de Espinosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 47.

determinado a agir somente por si mesmo ou ter determinação interna; enquanto ser coagido ou constrangido significa ser determinado a agir por outra coisa além de si mesmo ou ter determinação externa²⁰⁸. Ainda que a definição de coisa livre, como observamos na *Ética* I, seja aplicada à Substância ou Deus, afinal, apenas Ele é livre, ela fundamenta a construção da liberdade humana. Em outras palavras, o tornar-se livre tem o seu sentido nessa determinação interna, ou seja, quando somos causa daquilo que fazemos, pensamos e sentimos; e para isso, os afetos de alegria têm seu papel fundamental.

Novamente estamos diante dos afetos, e como tantas vezes ressaltamos em nossa pesquisa, somos seres afetivos, ou ainda, todas as nossas relações são antes de tudo afetivas. Logo, os afetos estão presentes em múltiplas ocasiões que estamos envolvidos, como também em tudo com o que nos relacionamos. Como observamos, os afetos são uma transição de um estado para outro, ou seja, uma passagem, uma variação dos estados. Não se trata necessariamente de uma experiência intelectual, embora possamos entendê-los por essa via, mas sim de uma vivência da nossa relação com a exterioridade. Em outras palavras, se o nosso corpo, enquanto *conatus*, é uma dinâmica de forças que dispõe da capacidade de manter-se, logo, os afetos são essas variações que a força efetua encontrando-se com o mundo, ou seja, nossos encontros ou relações com as coisas exteriores. O que significa que o conhecimento que temos da exterioridade parte do corpo, de um corpo que sente, que é afetado, que está em contato com o externo e cercado por outros corpos. Contudo, esse conhecimento não envolve apenas o corpo, mas também a mente, já que ambos são afetados juntos e simultaneamente (mente ideia do corpo). Dessa forma, o corpo e a mente são ativos ou passivos juntos, ou seja, para uma mente ativa, que compreende o mundo ao seu redor, aquilo que a afeta e os seus próprios afetos, explicando-os de maneira adequada, há um corpo também ativo e mais capaz de agir; porém, para uma mente passiva, há um corpo também passivo.

No entanto, como observarmos nos capítulos anteriores, somos naturalmente passivos e o conhecimento que temos daquilo que nos afeta, ao menos inicialmente, é inadequado e, portanto, imaginativo. Assim, é um conhecimento confuso, parcial e pequeno em sua capacidade explicativa, como bem demonstrou Spinoza, no escólio da proposição 35 da *Ética* II, com o exemplo do Sol. Ou seja, ele *parece* girar em torno da Terra e *parece* ser pequeno, “*isso é positivo porque é o que chega aos nossos sentidos, mas não temos o conhecimento de ótica e de movimento dos planetas para dizer, com segurança, que o Sol, na verdade, é*

²⁰⁸ GUEROULT, Martial apud FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. O conceito de liberdade na *Ética* de Benedictus de Spinoza. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*. v. 1, n. 1, p. 27-36, 2007, p. 28.

milhares de vezes maior que a Terra e que esta que gira em torno dele”²⁰⁹. Em outros termos, estamos cientes do efeito, mas não compreendemos ou conhecemos a sua causa, ou seja, nesse caso, somos passivos, somos determinados a fazer, pensar e sentir pela ação de causas externas mais fortes e poderosas do que nós. Porém, não se trata apenas de conhecer, é necessário observar que afetos envolvem esse processo de conhecimento. Assim, como podemos conhecer ativamente? Ora, pelos afetos, nesse caso, aqueles derivados da alegria, que, de acordo com Spinoza, são os únicos capazes de nos conduzir ao pensamento racional.

Como sabemos, estamos em relação frequente com o que está ao nosso redor, ou seja, com as coisas exteriores, assim como podemos observar as variações que elas causam em nós, isto é, os afetos. Mas quais coisas, pessoas ou situações convêm conosco? De fato, isso é bastante variável, visto que somos afetados de múltiplas maneiras diferentes por elas. Só que o que parece claro é que desejamos aquilo que nos causa alegria, em outras palavras, tudo aquilo que aumenta ou fortalece a nossa potência de agir e de pensar julgamos como bom e, portanto, nos esforçamos por ele, o queremos e o desejamos (EIIIP9S). Contudo, não se trata de apenas percorrer alegrias ou desejá-las, isso o nosso *conatus* já faz ativo ou passivamente, mas sim de compreender as relações que estabelecemos com a exterioridade, a maneira como algo convém ou não convém conosco, como interagimos uns com os outros. Esse conhecimento, ou seja, o conhecimento que é a compreensão de algo e não a sua percepção (conhecimento imaginativo/inadequado), é aquele capaz de nos afetar, aquele que podemos experimentá-lo como um afeto de alegria e que pode nos mostrar caminhos éticos. O que significa que implicitamente ao desejo de compreender há o desejo de conservar-se e, dessa forma, de buscar o que nos é útil.

São nos encontros ou relações com aquilo que convém conosco, ou seja, nas alegrias, que nos deparamos com aquilo que há de comum entre nós e algo que nos afeta. E é aí que o desejo encontra o que procurava, é por meio dessas conexões ou vínculos que a reflexividade desenvolve-se. Em outras palavras, são por meio dos encontros alegres, ou melhor, a partir das alegrias passivas, que podemos construir a reflexividade, isto é, que podemos nos tornar ativos ou racionais. Dessa forma, a possibilidade de compreender aquilo que nos afeta, a maneira como somos afetados por ele, o modo como ele concorda ou não concorda conosco e os afetos produzidos por esse encontro estão nas relações que estabelecemos e acontece no e pelos afetos, entre estes, aqueles derivados da alegria. O que significa que compreender é

²⁰⁹ Apenas para exemplificar que o conhecimento imaginativo ou inadequado é limitado e parcial. TRINDADE, Rafael. *Espinosa: o conhecimento é o mais potente dos afetos*. Disponível em: <http://razaoinadequada.com/2016/08/17/espinosa-o-conhecimento-e-o-mais-potente-dos-afetos/>. Acesso em: 01 jul. 2019.

poder fazer parte de uma relação que estabelecemos com algo, porém, não de maneira passiva, mas ativamente. Experimentamos o ato de compreender da mente como um afeto decisivo, quando conhecer e pensar são sentidos como o mais forte desejo e a mais forte alegria. Em outras palavras, a razão é experimentada como um afeto, torna-se afetiva, o que é possível pela reorientação do nosso desejo.

O desejo também é a própria essência do homem quando determinado a agir por uma afecção que nele se encontra. Passiva e servo, se a afecção que o determina é causada pela força de uma potência externa, o desejo pode torna-se ativo se a afecção lhe for interna. Essa interioridade lhe é dada quando a razão lhe oferece o que desejar. Assim, a razão precisa do desejo para penetrar na vida afetiva – pois só um afeto mais forte e contrário pode destruir um outro afeto – e o desejo precisa da razão para tornar-se virtude da mente, igualando a potência afetiva e a potência intelectual, de sorte que a essência do homem possa ser definida como idêntica à sua potência, seja esta o desejo ou o conhecimento²¹⁰.

É nesse longo percurso que encontramos a liberdade, ou melhor, que nos tornamos livres. É quando a razão começa a compreender os afetos, aprende a medi-los e moderá-los, a conviver com eles de maneira mais eficiente, ou seja, é quando a reflexividade começa a desenvolver-se. Portanto, ao compreender a nossa capacidade atual de afetar e ser afetado, aprendemos a interagir adequadamente com as coisas, as pessoas ou as situações, de modo a evitar os maus encontros e a maximizar os bons encontros ou aquilo que nos é efetivamente útil, tornando-se, assim, o caminho mais curto para a liberdade, ou ainda, e melhor dizendo, esse caminho é a própria liberdade. Como observamos, o processo para tornar-se livre é também um trabalho de autoconhecimento e identifica-se com a própria construção da reflexividade. Logo, torna-se livre equivale a tornar-se ativo ou racional. Além disso, poderíamos afirmar tranquilamente, usando um termo bastante atual, que todo esse trajeto que nos conduz a liberdade é um processo de empoderamento, já que nos proporciona uma emancipação por meio da compreensão de nós mesmos e daquilo que nos afeta, implicando em uma nova forma de nos relacionarmos com a exterioridade. Há, portanto, um movimento que nos oferece autonomia ou a constrói, possibilitando que tenhamos uma relação eficiente com o outro e que envolve responsabilidade e respeito.

Tudo se passa, então, como se devêssemos distinguir dois momentos da razão ou da liberdade: aumentar a potência de agir ao mesmo tempo que nos esforçamos para experimentar o máximo de afecções passivas alegres; e dessa maneira, passar ao

²¹⁰ CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Benedictus de Spinoza*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 247.

estágio final no qual a potência de agir aumentou tanto que é capaz de produzir afecções elas mesmas ativas²¹¹.

Nesse sentido, é no aumento da nossa potência de agir e de pensar que podemos nos tornar livres, não somente na expansão do nosso *conatus*, pois, nesse caso, experimentamos apenas alegrias passivas, mas na compreensão dos nossos afetos, daquilo que nos afeta e de como somos afetados. Esse ato de compreender, ou melhor, o seu exercício, nos proporciona uma alegria eficiente, estável, a qual nós somos a causa. Logo, não se trata apenas de aumentar a nossa potência de agir e de pensar, mas ser causa desse aumento, o que significa tomar parte nessa relação que estabelecemos com a exterioridade, agir em conjunto, fazer aliados, conexões, constituir ajuda mútua²¹², crescer na concordância das relações que compomos com o outro e diminuir a dependência impotente²¹³. “*O objeto que convém à minha natureza determina-me a formar uma totalidade superior que nos inclui, a ele e a mim*”²¹⁴. Em outras palavras, a autonomia não significa estar separado do mundo, ao contrário, é convir adequadamente com ele. Assim, a passividade nos encontros alegres até pode ser agradável ou bom, mas não é o suficiente, nossa potência é potência de agir, ela quer fazer parte, ser participativa, ou seja, ser causa da sua alegria. E a liberdade²¹⁵ consiste propriamente nisso, é termos um corpo cada vez mais disposto a agir de múltiplas maneiras, ser afetado pela exterioridade de variadas formas, é termos uma mente disposta a compreender e pensar inúmeras coisas. É ser ativo!

E é no interior do próprio desejo que esse desenvolvimento intelectual acontece. Em outras palavras, a virtude é, por um lado, um movimento e um processo de interiorização da causalidade – ser causa interna ou adequada dos apetites, dos desejos e das ideias – e, por outro, a instauração de nova relação com a exterioridade, quando esta deixa de ser sentida como ameaçadora ou como supressão de carências imaginárias. Isso significa que a possibilidade da ética encontra-se, portanto, na possibilidade de fortalecer o *conatus* para que se torne causa adequada dos apetites e imagens do corpo e dos desejos e ideias da mente²¹⁶.

²¹¹ DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 180.

²¹² TRINDADE, Rafael. *Espinosa e a liberdade*. Disponível em: <https://razaoinadequada.com/2014/10/29/espinosa-e-a-liberdade/>. Acesso em: 05 julho 2019.

²¹³ Sabemos que é por meio da exterioridade, quando somos afetados por ela, que podemos conhecer a nós mesmos e aquilo que nos afeta. Logo, ela é necessária para que esse processo ocorra. No entanto, a dependência impotente refere-se a nossa passividade em relação aquilo que nos afeta, ou seja, quando somos apenas causa parcial e não total daquilo que fazemos, pensamos e sentimos.

²¹⁴ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 27.

²¹⁵ É necessário destacarmos que somos naturalmente passivos, por isso, não *somos* livres, mas nos *tornamos*. O que significa que pode ocorrer uma transição ou variação entre passividade e atividade, ou ainda, servidão e liberdade. Ao nos *tornarmos* ativos ou livres ou racionais, isso não significa algo estático, permanente, ao contrário, podemos, em vários outros momentos, agir, pensar ou sentir passivamente. Por isso que agir reflexivamente requer atenção, não somente porque somos instáveis, mas também porque os outros também são.

²¹⁶ CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 96-97.

É propriamente nesse desenvolvimento da reflexividade ou nesse processo de construção intelectual que a ética origina-se, ou seja, em uma rede afetiva que se tece nas relações, de forma que todos cresçam mutuamente, ampliem o campo de concordância e reforcem a alegria uns dos outros. Talvez, essa ética da liberdade alicerçada no afeto alegria seja um tanto utópica, um sonho distante, principalmente se pensarmos que os seres humanos são instáveis, estão em constantes conflitos e aparentemente parecem estar mais propícios aos afetos tristes, como a inveja, o ódio, a raiva e outros. Mas o caráter ético que envolve esse processo e que aqui nos referimos distancia-se completamente do aspecto moral; aliás, a moralidade nem se quer encontra espaço nesse percurso. O que queremos dizer é que o sentido ético que mencionamos aqui se assenta em encontrar os meios para o melhor modo de viver e conviver ou de lidar com algo e com alguém, por isso que a presença do outro, a alteridade, é tão necessária, não há ética sem relação. A convivência, o encontro ou a relação são fundamentais para que a ética surja, e não apenas isso, ela necessariamente envolve a compreensão, o reconhecimento e o acolhimento do outro.

Assim, se a compreensão ou o exercício de compreender pode ser experimentado como o mais potente dos afetos, como a alegria mais forte do que as alegrias passivas, então uma ética da compreensão opõe-se precisamente a uma moral da obediência. O que significa que uma moral, enquanto obrigação, pode envolver um não entendimento das causas e das relações necessárias que os encontros com as coisas ou as pessoas constituem. Em outras palavras, não participamos ativamente dessa relação, mas apenas passivamente, daí afirmarmos que a moral nutre-se dos afetos tristes, em especial, o medo e o ódio. Como dizia Deleuze: *“Ora, basta não compreender para moralizar. É claro que uma lei, desde o momento em que não a compreendemos, nos aparece sob a espécie de um ‘Deve-se’.* Se não compreendemos a regra de três, nós a aplicamos, nós a consideramos um dever”²¹⁷. Por isso, que a ética que aqui aludimos não tem aspecto moral; ao contrário, distancia-se e distingue-se completamente desta, quer dizer, há uma profunda diferença entre ética e moral que a compreensão ou o exercício da reflexividade torna clara. O agir reflexivo encontra meios nos quais a ética pode nascer, logo, não se trata de uma relação entre o que é permitido ou proibido, mas de uma relação de concordância ou conveniência. Portanto, compreender nossos afetos nos tira da moral, enquanto passividade, e nos lança para o campo da ética.

Os afetos que são contrários à nossa natureza, isto é, que são maus, são maus à medida que impedem a mente de compreender. Portanto, durante o tempo em que

²¹⁷ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 29-30.

não estamos tomados por afetos que são contrários à nossa natureza, a potência da mente, pela qual ela se esforça por compreender as coisas, não está impedida. E, por isso, durante esse tempo, ela tem o poder de formar ideias claras e distintas e de deduzir umas das outras. Consequentemente, durante esse tempo, nós temos o poder de ordenar e de concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto. [...] O melhor que podemos fazer, enquanto não temos um conhecimento perfeito de nossos afetos, é conceber uma reta regra de viver ou certos dogmas de vida, confiá-los à memória e aplicá-los continuamente aos casos particulares que, com frequência, se apresentam na vida, para que nossa imaginação seja, assim, profundamente afetada por eles, de maneira que estejam sempre à nossa disposição. [...] Deve-se observar, entretanto, que ao ordenar nossos pensamentos e imaginações, devemos levar sempre em consideração aquilo que cada coisa tem de bom, para que sejamos, assim, sempre determinados a agir segundo o afeto da alegria. [...] Assim, quem tenta moderar seus afetos e apetites exclusivamente por amor à liberdade, se esforçará, tanto quanto puder, por conhecer as virtudes e as suas causas, e por encher o ânimo do gáudio que nasce do verdadeiro conhecimento delas e não, absolutamente, por considerar os defeitos dos homens, nem por humilhá-los, nem por se alegrar com uma falsa aparência de liberdade. Quem observa com cuidado essas coisas (na verdade, elas não são difíceis) e praticá-las, poderá, em pouco tempo, dirigir a maioria de suas ações sob o comando da razão. (EVP10DS).

A ética consiste propriamente nisso, a saber, encontrar a melhor forma de viver, de pensar e de lidar com o outro e com os acontecimentos. Mas como pensar e viver melhor? Ora, nas relações. Somos encontrados com o mundo, ou seja, com a exterioridade, somos um corpo e uma mente em relação constante com o que nos rodeia. A vida é isso, esses frequentes encontros, ora bons, ora ruins; porém, o viver bem, a vida ética, é aprender a selecionar esses encontros, não de maneira passiva, pois isso nosso *conatus* também faz, mas de modo adequado, reflexivamente, para que, assim, possamos experimentar aquilo que nos é efetivamente útil ou bom. Como sabemos, nosso *conatus* não quer somente existir, quer resistir e expandir-se; e com a razão, experimentada como um afeto, uma razão desejante ou desejo racional²¹⁸, somos capazes de escolher adequadamente nossos encontros. O pensar reflexivamente aponta-nos a melhor maneira de sermos afetados para que dessa forma possamos aumentar a nossa potência de agir; em outras palavras, busca nos encontros que temos ou nas relações que estabelecemos os elementos potenciadores, aqueles que concordam ou convêm conosco. De fato, é um trabalho de seletividade, porém, uma seletividade reflexiva, de modo que a ética torna-se, nesse contexto, sinônimo de liberdade e de reflexividade.

Com efeito, a ética é um caminho de reflexão, no qual aprendemos a examinar nossos afetos e a agir de maneira que possamos nos contentar com os nossos atos. E igualmente, como expomos anteriormente, a liberdade reflete-se no mais profundo contentamento que

²¹⁸ GLEIZER, Marcos André. *Espinosa e a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 52. “[...] Ora, o desejo racional, como todo desejo, é um esforço para fazer o que serve à nossa conservação e autorrealização a partir de ideias dadas. Mas, neste caso, as ideias são adequadas e, portanto, certas e verdadeiras”.

temos com nós mesmos²¹⁹, um contentamento de alguém que se apropria de si mesmo, ou ainda, que toma posse da sua potência de agir e de pensar como causa ativa. O *conatus* sempre busca aquilo que o potencializa, o seu desejo de alegria é o que nos impulsiona em direção à liberdade. A razão e o afeto, que durante tanto tempo foram colocados como opostos na história da filosofia ocidental, surgem associados; aliás, como complementares²²⁰. Juntos, eles são capazes de fortalecerem-se e tornarem-se mais eficientes no agir. Como já observamos, é necessário que a razão torne-se um afeto, ou melhor, seja experimentada como um afeto mais forte e contrário do que os afetos passivos que sentimos.

A ética da liberdade é precisamente a capacidade de sermos afetados pela multiplicidade de afetos e unir-se àquilo que podemos, ou melhor, àquilo que efetivamente concorda com a nossa natureza, ou seja, que aumenta ou fortalece a nossa potência de agir e de pensar. Assim, a liberdade não se trata de uma escolha entre possíveis, de livre-arbítrio; ao contrário, é compatibilizar com a nossa natureza, ou ainda, é a realização adequada do nosso *conatus*. Por isso que ao falarmos de liberdade nesse contexto, em que compreender ou agir reflexivamente torna-nos livres, podemos afirmar que há apenas um caminho a seguir, a saber, aquele que amplia, expande e maximiza ativamente o nosso *conatus*. O que significa que a liberdade é a potência que temos de nos efetuar sem sermos levados de um lado para o outro pela exterioridade. Podemos dizer que a liberdade é o contentamento que temos conosco quando “fazemos as pazes” com nós mesmos, ou ainda, dito de maneira mais poética: é quando damos as mãos para nós mesmos. Nesse sentido, a ética da liberdade consiste em aprender a selecionar criteriosamente e, portanto, reflexivamente, os comportamentos, os elementos e os encontros que proporcionam verdadeiramente e ampliam o bem-estar não apenas de nós mesmos, mas também dos outros.

Se a ética surge nas relações, nos encontros, logo, a experimentação tem amplo espaço, já que encontrar a melhor forma de viver, de pensar e de conviver com os outros exige antes de tudo que experimentemos, que desfrutemos do sabor dos encontros e dos afetos. “*Não considere nenhuma prática como imutável. Mude e esteja pronto a mudar novamente. Não aceite verdade eterna. Experimente*”²²¹. É a experimentação que abre o nosso *conatus*, que o permite a expansão, e por meio dela que o nosso corpo e a nossa mente podem crescer em potência e intensidade. Aliás, até para encontrar a melhor maneira de viver, a melhor forma de conviver com os outros e de lidar com as múltiplas situações é necessário que os

²¹⁹ SPINOZA, Benedictus de. *Ética* IV. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 325. “A satisfação consigo mesmo pode surgir da razão; e só a satisfação que surge da razão é maior que pode existir” (EIVP52).

²²⁰ Especialmente na filosofia spinozana.

²²¹ SKINNER, Burrhus Frederic. *Walden II: uma sociedade do futuro*. São Paulo: Herder, 1972, p. 02.

nossos comportamentos variem, que estejamos abertos para o novo, para o outro e para as diferenças. Enfim, que estes possam ser experimentados, não somente para serem compreendidos, mas para que possamos também nos conhecer ainda mais. Ao experimentar, apropriamo-nos cada vez mais da nossa realidade, ou seja, do nosso ambiente. É um constante refazer-se. Por isso que ao tornamo-nos ativos ou livres, nosso corpo e nossa mente são mais capazes de serem afetados de múltiplas maneiras pela exterioridade, ou seja, estão mais propícios à experimentação e às diferenças, buscando evitar a fixação em algo ou alguém, ainda que isso seja difícil.

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 da tristeza e dos desejos nascidos da tristeza. [...] A ética não é senão o movimento de reflexão, isto é, o movimento de interiorização no qual a mente interpreta seus afetos e os de seu corpo, afastando as causas externas imaginárias e descobrindo-se e a seu corpo como causas reais dos apetites e desejos. A possibilidade da ação reflexiva da mente encontra-se, portanto, na estrutura da própria afetividade: é o desejo da alegria que a impulsiona rumo ao conhecimento e à ação. Pensamos e agimos não contra os afetos, mas graças a eles. A essência da mente, escreve Espinosa, é o conhecimento, e quanto mais conhece, mais realiza sua essência ou sua virtude²²².

Com efeito, a vida ética ou o tornar-se livre é um percurso demasiadamente árduo, porém, valioso. A ética da liberdade, que nasce dos afetos alegres e da compreensão, não nos proporciona a *sensação* de liberdade, mas sim a liberdade real, ou seja, aquela que nos tem como causa ativa. E para que isso aconteça, como algumas vezes já afirmamos durante a nossa pesquisa, é necessário um processo de autoconhecimento, ou seja, o conhecimento dos nossos próprios afetos. Afinal, é a partir deles que podemos compreender ou desenvolver o exercício da reflexividade. O que significa que desejamos compreender porque o conhecimento nos é útil, ou seja, ele aumenta a nossa capacidade de afetar e ser afetado pela exterioridade e aproxima-nos da nossa potência de agir e de pensar. Aliás, quando compreendemos, nos empoderamos e, portanto, expandimos adequadamente a nossa capacidade de ação. Por isso que o conhecimento, ou propriamente o exercício do ato de compreender, é um afeto poderoso, o mais potente, e experimentar essa possibilidade torna o próprio conhecimento um reforçador de bons encontros.

Posto isto, a ética exige sujeitos autônomos, livres e reflexivos, encontrarmos a melhor maneira de viver e a melhor forma de conviver com os outros requer um agir e pensar reflexivos, principalmente em lidar com os outros, com as diferenças, que embora possam

²²² CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 98-99.

desencadear alguns conflitos, são fundamentais para o próprio desenvolvimento da ética. Em outras palavras, não há ética sem relação com o outro, não nos tornamos livres sem relação com o outro, não nos tornamos reflexivos sem relação com o outro. Por isso que Spinoza foi tão enfático ao afirmar na proposição 21 da *Ética* IV que “ninguém pode desejar ser feliz, agir bem e viver bem se, simultaneamente, não deseja ser, agir e viver, isto é, existir em ato”. Ou seja, que não esteja em concordância consigo mesmo, com a sua própria natureza. Assim, como anteriormente afirmamos, é um processo que antes de tudo nos faz andar de mãos dadas com nós mesmos, e isso é o fundamento da vida ética.

Aliás, não é possível construir uma vida ética se não tomarmos posse formal do nosso ato de pensar, ou seja, se não compreendermos adequadamente ou agirmos e pensarmos reflexivamente. Sem o desenvolvimento da reflexividade, a vida ética não é realizável, em especial, as relações éticas, que além de serem relações com o outro e concomitantemente afetivas, são relações em que todos crescem mutuamente e reforçam a alegria e o bem-estar uns dos outros. Mas como esse reforço pode ser pensado? Ou ainda, como expandir o bem-estar de todos, se não é possível estarmos em plena concordância? Se ampliar as relações de concordância no corpo político não significa necessariamente que concordamos em ideias, gostos, opiniões ou visões de mundo, como esse reforço de alegria e bem-estar pode realizar-se? Primeiramente, para pensarmos em uma vida ética ou mais propriamente em relações éticas com os outros, é necessário que o processo em direção a isso inicie em nós mesmos, logo, é um trabalho, inicialmente, individual ou particular. Em outras palavras, é propriamente aquele processo de autoconhecimento que anteriormente expomos, a saber, conhecer os nossos afetos e como somos afetados pela exterioridade.

Enfim, é o percurso para nos tornamos ativos, livres ou reflexivos, no qual a nossa razão ou o nosso ato de compreender é sentido como um afeto mais potente, uma alegria mais forte e contrária do que as alegrias passivas que experimentávamos. Nesse sentido, é possível desejarmos compartilhar com outros seres humanos essa alegria ativa, ou seja, que eles também a desfrutem e, portanto, igualmente desenvolvam a sua reflexividade. No entanto, como já sabemos, para a construção da ação reflexiva da mente, é necessária a presença dos afetos alegres, a princípio, as alegrias passivas, porém, as ideias, os objetos, as pessoas ou as situações que podem causar alegria em alguém variam de um ser humano para outro, já que somos afetados de múltiplas maneiras diferentes por algo. “*Há, é lógico, amplas diferenças entre indivíduos, quanto aos eventos que se provam reforçadores*”²²³. Sendo assim, isso

²²³ SKINNER, Burrhus Frederic. *Ciência e comportamento humano*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 83.

ênfatiza o que já havíamos constatado, ou seja, que a construção da reflexividade é algo particular ou pessoal, logo, para que possamos auxiliar os outros no desenvolvimento da sua própria ação reflexiva da mente, temos que estar atentos aos possíveis elementos potenciadores que aumentam e fortalecem a potência de agir e de pensar deles, ou seja, as coisas, as ideias, as situações, entre outros que juntamente com eles constituem bons encontros.

Dessa forma, auxiliar o outro ou educá-lo para que ele possa desenvolver a sua reflexividade consiste em estarmos atentos as condições para que o pensamento possa afirmar-se, ou ainda, fornecer circunstâncias para que isso ocorra, isto é, para que o ato de compreender do outro possa encontrar espaço para fortalecer-se e desenvolver-se de maneira adequada. O que significa que a ética da liberdade, além de encontrar a melhor forma de viver e conviver, é também permitir as condições de agir, ou seja, aquelas que colaboram para o exercício da reflexividade. Em outras palavras, é incentivamos os reforços positivos ou os bons encontros, pois eles nos mostram caminhos, abrem possibilidades. Aliás, esses bons encontros nos ensinam aquilo que concorda ou convém conosco, logo, eles são uma maneira eficiente de ampliarmos as relações de concordância no corpo político, ou seja, de auxiliarmos os outros no desenvolvimento da sua própria reflexividade, e de construirmos relações éticas, pois fortalecer tais encontros é algo que soma, que expande e que se torna ferramenta que pode ser utilizada em várias outras situações.

Todo o problema ético consiste, então, em determinar as condições nas quais os afetos ativos podem tornar-se mais fortes do que as paixões, invertendo as relações de força que favorecem as últimas em detrimento dos primeiros. Não se trata, como já vimos, de suprir as paixões, mas de alternar a dosagem entre passividade e atividade. Como se tornar predominantemente racional e ativo? [...] Espinosa sustenta de forma realista que para que nossa potência intelectual possa se desenvolver e tornar-se afetivamente eficaz é necessário que as condições exteriores sejam favoráveis. Com efeito, a avaliação do caráter útil ou prejudicial das paixões proposta na Ética IV demonstra que as paixões alegres – exatamente porque nascem da compatibilidade entre suas causas exteriores e nós – aumentam nossa potência de agir e pensar, fornecendo, dessa forma, a ocasião favorável ao desenvolvimento da razão. Afinal, essa compatibilidade convida-nos a pensar o que há de comum entre nós e as coisas exteriores, e tais propriedades comuns são precisamente os objetos das noções constitutivas do conhecimento racional. Assim, as paixões alegres são diretamente úteis ao desenvolvimento da potência da razão. As paixões tristes, ao contrário, por resultarem de nosso desacordo com o meio, inibem esse desenvolvimento, sendo, portanto, diretamente prejudiciais. É por isso que Espinosa exalta a alegria e se levanta com veemência contra aqueles que exploram nossas paixões tristes, tais como o medo, a humilde, o arrependimento etc., e que travestem em pseudo-virtudes morais a impotência ética nelas contida. Ora, à medida que a razão se desenvolve, nosso crescente conhecimento das propriedades comuns das coisas vai nos tornando progressivamente mais capaz de organizar nossas relações com o mundo de modo a incentivar o domínio das paixões alegres sobre as tristes. Ou seja, o desenvolvimento da razão nos torna menos submissos em nossas

interações com o meio circundante e nos permite satisfazer de modo mais eficaz nossos desejos passionais²²⁴.

Assim, ao compreendermos a utilidade de agir reflexivamente, entendemos que ter outras pessoas agindo da mesma maneira é benéfico para todos, pois o exercício reflexivo permite que compreendamos não somente a nós mesmos, mas também os outros nas suas diferenças e particularidades. Dito isto, podemos afirmar que sob o exercício da reflexividade estamos mais inclinados a entender os pluralismos, nos seus mais variados aspectos, presentes no corpo político, e ainda que o agir e o pensar reflexivos não sejam a certeza de que os conflitos possam ser eliminados, é uma possibilidade de minimizá-los. Em outros termos, ao agirmos e pensarmos reflexivamente, podemos construir relações éticas uns com os outros, daí a tolerância, como efeito do exercício da reflexividade, encontrar aqui o seu espaço, pois pensarmos a realização das relações de tolerância no corpo político é, antes de tudo, educarmos os seres humanos para serem éticos e, portanto, encontrarem a melhor maneira de conviver e lidar com os outros e suas respectivas diferenças. Logo, as relações de tolerância são propriamente relações éticas, ou ainda, a tolerância é um ato reflexivo da liberdade, quer dizer, daquele que se torna ativo.

3.4 A TOLERÂNCIA COMO EFEITO DO EXERCÍCIO REFLEXIVO: A REFLEXIVIDADE COMO PRÁTICA

Como observamos, a relevância da tolerância e a sua necessidade remetem a frequência de conflitos no corpo político, ou seja, mesmo que tal corpo apresente-se de modo uniforme, sempre haverá pessoas ou grupos que dissentem entre si no tocante às crenças, às formas de viver, aos gostos, às ideias, às práticas, entre outros. Assim, a exigência da tolerância caracteriza-se por um contexto em que a discordância está presente na relação entre duas ou mais pessoas, isto é, a dissensão, a divergência ou a oposição constituem a conjuntura da tolerância. Isso significa que a tolerância, como anteriormente ressaltamos, consiste em uma relação, contato ou encontro com o outro, em outras palavras, uma relação social que considera a existência de alguma diferença aceita como um direito. Enquanto relação ou contato com o outro, a tolerância envolve os afetos, porém não se caracteriza como um; ao contrário, é uma atitude, ato, comportamento ou postura diante de algo ou alguém, ou ainda, é

²²⁴ GLEIZER, Marcos André. *Espinosa e a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 53-54.

uma maneira de relacionar-se com o outro, cujos comportamentos, gostos, ideias ou práticas nos opomos ou discordamos; no entanto, trata-se de um modo bastante distinto de relacionar-se com esse outro.

Trata-se de uma maneira singular de relacionar-se com algo ou alguém que discordamos, porque consiste em estabelecer uma relação ética com o outro e, dessa forma, uma relação que encontra uma melhor forma de viver, conviver ou lidar com o outro. O que está em questão aqui são os desdobramentos da reorientação do nosso desejo, ou ainda, do processo de desenvolvimento da reflexividade, ou seja, as nossas ações enquanto somos causa adequada, os nossos atos enquanto tornamo-nos ativos. Sabemos que a experimentação de afetos alegres é fundamental para a construção da reflexividade, como também que diante de algo ou de alguém com o qual divergimos e, portanto, experimentamos uma diminuição da nossa potência de agir e de pensar, esforçamo-nos para afasta-lo, já que se refere a um mau encontro. Dessa forma, como a tolerância, cuja necessidade é requisitada em um meio divergente, pode ser efeito da reflexividade, a qual se desenvolve em meio aos bons encontros ou afetos alegres?

Como anteriormente afirmamos, a tolerância como efeito do exercício reflexivo é possível quando nos tornamos causa adequada, ou seja, quando o agir tolerante pressupõe que sejamos causa total e, portanto, adequada, daquilo que fazemos, pensamos e sentimos. Isso significa que, a partir de uma leitura spinozana, em que ser causa adequada de nossas ações refere-se quando de nossa natureza segue-se, em nós ou fora de nós, algo que pode ser entendido clara e distintamente só por ela, a tolerância, enquanto relação com o outro, necessariamente passa pelo ato de compreender, ou seja, não se trata apenas de um simples contato ou relação com o outro, mas de uma forma ou maneira de relacionar-se em que a compreensão ou a reflexão devem estar presentes. Em outros termos, para que possamos falar de tolerância na perspectiva spinozana, a reflexividade deve constituí-la; do contrário, estaríamos falando de uma tolerância como obrigação, como comportamento meramente moral e, dessa forma, com conotação de sofrimento e “suportamento”.

A tolerância isenta do seu sentido, impropriamente atribuído, de sofrimento (tristeza) significa elevar, erguer ou levantar, que concebidos a partir de uma leitura spinozana adéquam-se aos termos aumentar e fortalecer²²⁵, comuns à teoria dos afetos de Spinoza e ligados ao afeto alegria, no caso, a uma alegria reflexiva ou ativa. Ao trazer essa tolerância para as relações inter-humanas, para o contato ou encontro que temos com as diferentes

²²⁵ Sobre o significado etimológico do termo tolerância, ver nota 185 desta tese.

peças ou grupos, o intento é elevar ou levantar o quê? As próprias relações, fortalecê-las, aumenta-las, em outros termos, torna-las relações potentes. E o fortalecimento dessas relações é possível quando experimentamos o nosso ato de compreender como um afeto alegre, uma alegria ativa, que permite não somente percebermos que somos causa total da nossa alegria, mas também sentirmos a mais potente alegria; a compreensão, o conhecimento ou o entendimento como o mais potente dos afetos. O exercício reflexivo, que como sabemos, envolve a compreensão dos nossos próprios afetos e daquilo que nos afeta (o outro), torna possível o entendimento das “engrenagens” do encontro ou relação que temos com o outro, permitindo que possamos ter com este um novo tipo de relacionamento, ou ainda, uma maneira apropriada de relacionar-se com ele, de modo que possamos ter uma convivência mais conveniente e menos danosa entre si. Em outras palavras, um novo posicionamento diante daquilo que nos afeta ou que vem ao nosso encontro. Ora, se a tolerância ou o agir tolerante constitui-se em um ato em que nos relacionamos com aquele, cuja discordância é presente, de modo consentâneo²²⁶, é, dessa forma, propriamente um ato ético e que, portanto, envolve a reflexão. Logo, em uma perspectiva spinozana, a tolerância é concebida como uma atividade ou uma ação, como um ato efeito de uma causa adequada.

Sendo assim, é possível afirmar que o ato ou comportamento tolerante, o qual exige necessariamente a compreensão para que possa constituir-se, consiste principalmente em entender que os gostos, as ideias, as opiniões ou as práticas de outrem, as quais não concordamos, são elementos que aumentam e fortalecem a potência de agir e de pensar do outro e, dessa forma, permitem que este experimente os bons encontros ou os afetos alegres, ampliando a possibilidade de desenvolvimento da sua própria reflexividade. *“Deve-se observar, entretanto, que ao ordenar nossos pensamentos e imaginações, devemos levar sempre em consideração aquilo que cada coisa tem de bom, para que sejamos, assim, sempre determinados agir segundo o afeto da alegria”* (EVP10S). Em outras palavras, é compreender que a dinâmica afetiva difere de um ser humano para outro, mas que a experimentação das alegrias é fundamental para que possamos nos tornar ativos. O que significa que o agir tolerante é estar atento aos próprios atos, visto que o processo de desenvolvimento da reflexividade também passa por um trabalho de autoconhecimento, e aos componentes e condições que causam e potencializam os afetos alegres no outro, já que são favoráveis a expansão do agir e pensar reflexivos, ainda que não estejamos de acordo com tais elementos.

²²⁶ Ao referirmo-nos a tolerância como uma relação consentânea e, portanto, conveniente, não atribuímos a ela a conotação de sofrimento ou de suportar algo ou alguém.

A essência da mente consiste no conhecimento. Portanto, quanto mais coisas a mente conhece por meio do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento, tanto maior é a parte dela que permanece e, como consequência, tanto maior é a parte dela que não é atingida pelos afetos que são contrários à nossa natureza, isto é, pelos afetos que são maus. Assim, quanto mais coisas a mente compreende por meio do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento, tanto maior é a parte dela que permanece ileso e, conseqüentemente, tanto menos ela padece dos afetos, etc. (EVP38D).

Essa tolerância que amplamente estamos discorrendo é uma reflexão, ou ainda, um ato reflexivo e, portanto, ético, que, com efeito, requer seres humanos ativos, autônomos e livres. Ou seja, para pensarmos uma efetiva tolerância ou relações de tolerância mais eficientes é, antes, necessário que auxiliemos ou eduquemos os seres humanos a desenvolver a sua própria reflexividade. A ética passa necessariamente por um processo de compreensão e, dessa forma, é um trabalho de reflexão. No entanto, sabemos que nem sempre somos reflexivos, ou ainda, não somos reflexivos o tempo todo, pois somos instáveis e naturalmente passivos, além de necessariamente sujeitos aos afetos. Nas palavras de Spinoza: “[...] *se estivesse tanto em nosso poder vivermos segundo os preceitos da razão como conduzirmos pelo desejo cego, todos se conduziriam pela razão e organizariam sabiamente a vida, o que não acontece minimamente [...]*” (TP2/6). Dessa forma, o agir reflexivo requer firmeza e exige-nos atenção, ou ainda, fortaleza²²⁷, de modo que a tolerância também nos requisita isso para que, assim, possamos respeitar cada um segundo a sua respectiva maneira de ser e de viver.

Como sabemos, essa atenção que nos é requerida consiste em estarmos atentos aos elementos que efetivamente aumentam e fortalecem a nossa potência de agir e de pensar, mas, além disso, ela também envolve um cuidado para que evitemos imitar certos afetos que alguns encontros podem nos proporcionar, como o ódio. Spinoza apresenta essa situação de imitação na proposição 40 da *Ética* III, na qual ele afirma: “*Aquele que imagina ser odiado por um outro, e julga não lhe ter dado qualquer causa para isso, terá, por sua vez, ódio desse outro*”. Nesse caso, estamos no campo da passividade e atuando de maneira passiva, logo, esse ódio recíproco não significa uma ação ou atividade, ao contrário, estamos sendo reativos. “*Além disso, essa reciprocidade do ódio também pode surgir porque ao ódio se segue um esforço por infligir mal àquele a quem se tem ódio*” (EIIIP40S). Por isso que a tolerância, enquanto efeito do exercício reflexivo, também requer atenção, ou ainda, um cuidado com os nossos comportamentos, não somente porque o agir reflexivo exige isso, mas porque, assim como os

²²⁷ SPINOZA, Benedictus de Spinoza. *Ética* III. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 235. “Remeto todas as ações que se seguem dos afetos que estão relacionados à medida que ela compreende, à fortaleza, que divido em firmeza e generosidade” (EIIIP59S). Ou ainda, no *Tratado Político* (2009, p. 09), “A liberdade de ânimo, ou fortaleza, é, com efeito, uma virtude privada [...]” (TP1/6).

outros, também somos instáveis e vulneráveis a atitudes que podem ser nutridas por afetos tristes. Assim, essa atenção que envolve a tolerância nada mais é do que colocar o empenho naquilo que serve para promover a concórdia e a amizade²²⁸.

De fato, pensarmos a tolerância como efeito da reflexividade a coloca em uma esfera distinta da tolerância como obrigação, visto que aquela passa pelo campo da compreensão, ou ainda, é uma ação ou atividade. É diante das objeções ou das discordâncias de gostos, ideias ou práticas, já que a tolerância é requisitada mediante o fator dissenso, ter um ato de aproximação ou relação com o outro na medida em que não consideramos as diferenças como obstáculos, mas como um convite ao diálogo e ao entendimento. Sem dúvida, é um processo complexo e que envolve muitas outras questões, como a atenção aos nossos próprios comportamentos e pensamentos, mas ainda assim é nos permitimos nos interessar pelo outro, estarmos abertos à diferença, as possibilidades que elas podem nos oferecer. Dessa forma, a tolerância torna-se um efeito dessa relação que foi construída antes²²⁹, e embora as diferenças possam implicar em possíveis discordâncias, afinal não somos afetados da mesma maneira, pensar a tolerância como um ato reflexivo consiste em enxergar nessas objeções oportunidades de ampliar nossa compreensão sobre algo ou alguém, ou ainda, encontrar alguns elementos que possam nos ser úteis. Nas palavras de Deleuze: “*nossa arte das noções comuns será tal que, até mesmo no caso das inconveniências, tornar-nos-emos aptos a captar o que há de comum entre os corpos, num nível de composição suficientemente amplo*”²³⁰.

Mas a tolerância ainda encontraria espaço em um corpo político, cujos membros constitutivos esforçam-se para ampliar o campo de concordância? Em outras palavras, é possível falarmos de tolerância quando os seres humanos agem e pensam reflexivamente? Talvez, possa nos causar certa estranheza pensarmos em atos tolerantes quando agimos de maneira reflexiva, pois a própria construção da reflexividade ocorre a partir de afetos alegres passivos e, assim, juntamente com a presença da concordância. Ou seja, pode-se pensar que não há a necessidade da tolerância nos encontros alegres, isto é, aqueles que aumentam a nossa potência de agir e de pensar, afinal, qual o sentido de ser tolerante com algo ou alguém que nos afeta de alegria e, dessa forma, concorda com a nossa natureza? De fato, tolerar o que nos afeta positivamente ou aquilo que julgamos bom não faz sentido, pois, como sabemos, a tolerância exige o elemento objeção. Porém, as alegrias passivas ou os bons encontros são o

²²⁸ Chamamos de amizade em virtude da ajuda mútua.

²²⁹ COTRIM, Amanda. *É possível superar o discurso de ódio na sociedade brasileira?* Revista Diálogos do Sul. Disponível em: <https://dialogosdosul.operamundi.uol.com.br/sem-categoria/53046/e-possivel-superar-o-discurso-de-odio-na-sociedade-brasileira>. Acesso em: 17 jul. 2019.

²³⁰ DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 124.

que possibilitam o desenvolvimento da reflexividade, ou ainda, esta encontra naqueles um ambiente propício para construir-se; assim, sermos afetados por algo ou alguém que nos causa um afeto de alegria ou qualquer um de suas derivações favorece a nossa potência de agir e de pensar.

Contudo, agir e pensar reflexivamente não significa estarmos necessariamente em consonância de comportamentos, gostos, ideias ou visões de mundo; ao contrário, é nos esforçarmos para que outras pessoas também possam agir e pensar de modo reflexivo, ou seja, que elas possam desenvolver sua própria reflexividade a partir daquilo que, para elas, são bons encontros, pois quem age e pensa reflexivamente compreende a utilidade de ter outras pessoas também agindo e pensando dessa maneira. É nisso que consiste a ampliação do campo de concordância. Os afetos alegres passivos são “aberturas” para o agir e pensar reflexivos, mas não que sob o exercício da reflexividade estejamos em pleno acordo sobre tudo. É nessa ausência total de conformidade que a tolerância tem o seu lugar e a sua importância, visto que as vastas diferenças de comportamentos, culturas, gostos, ideias, religiões, entre outros podem implicar em dissensos, e essas possíveis discordâncias podem existir ainda que o nosso agir e o nosso pensar sejam reflexivos. Isso significa que as diferenças estão presentes no corpo político; aliás, somos distintos uns dos outros em vários aspectos, sejam eles de caráter comportamental, cultural, ideológico, religioso, ou até mesmo afetivo, o que não quer dizer que elas sejam necessariamente os motivos dos conflitos e das discordâncias no corpo político. As diferenças podem suscitar em possíveis dissensos, mas também na possibilidade de compreensão, reconhecimento e acolhimento do outro. Em outras palavras, o pluralismo possui uma dupla face.

No entanto, como falávamos anteriormente, as diferenças não são a razão das discordâncias, embora possam desencadeá-las, não por si mesmas, mas pela forma como somos afetadas por elas, ou ainda, pela não compatibilidade que podemos ter com elas. Além disso, essas discordâncias podem resultar de uma não compreensão adequada de algo, o que não significa que ao compreendê-lo estejamos necessariamente de acordo com ele. Em outras palavras, compreender efetivamente algo não implica dizer que estejamos, a partir de então, obrigatoriamente de acordo com ele em gostos, ideias ou práticas. Assim, trata-se da maneira como nos relacionamos com algo exterior, pois, sem dúvida, somos distintos uns dos outros, assim como somos afetados de múltiplas maneiras diferentes por algo, possibilitando, dessa forma, que tenhamos comportamentos e ideias diversos. Os pluralismos ou as diferenças fazem parte desde a constituição dos nossos corpos até a composição do corpo político, no

qual tanto as concordâncias como os conflitos estão presentes nas relações entre os seus membros constitutivos.

E é nesse ambiente de objeção que a tolerância encontra espaço e importância, pois os desacordos fazem parte das relações inter-humanas, ainda que o nosso agir e o nosso pensar sejam reflexivos. Na verdade, a tolerância como efeito do exercício reflexivo consiste em uma nova maneira de nos relacionarmos com aquilo que discordamos, ou seja, não se trata simplesmente de afastar ou rejeitar algo porque não concordamos com ele; aliás, repelir algo porque o julgamos como impróprio, mau ou ruim é típico de um *conatus*, cuja potência foi diminuída ou enfraquecida, afinal, ele se esforçará para afastar tudo aquilo que o refreia. Ao contrário, termos uma nova relação com aquilo que divergimos significa compreender o outro e a maneira com ele nos afeta, ou seja, entender as suas particularidades e as causas das desconveniências que existem entre nós e ele. Em outras palavras, é construirmos relações éticas, de modo a promover a ajuda mútua, o bem-estar e o respeito no corpo político. Portanto, as diferenças e os possíveis dissensos que delas podem resultar continuarão presentes nas relações inter-humanas, mas não se trata de eliminar as discordâncias ou homogeneizar as diferenças, mas sim de termo um novo tipo de relação com elas. A tolerância como ato do agir e do pensar reflexivos consiste propriamente em relacionar-se de maneira apropriada com o outro, o qual discordamos em gostos, ideias, práticas e visões de mundo.

Como sabemos, as diferenças fazem parte da constituição do corpo político e das relações entre os seres humanos, podendo, assim, desencadear concordâncias e conflitos. No entanto, como podemos nos relacionar com essas diferenças de uma maneira adequada, ou seja, de um modo que possa proporcionar o bem-estar uns dos outros? De fato, as coisas, os gostos, as ideias, as pessoas ou as situações que convêm conosco não nos parecem, por hipótese, tão desafiadoras para conviver ou lidar, porém, quando nos deparamos com algo que objetamos, o desafio apresenta-se. Dito de maneira mais específica, como podemos estabelecer uma relação apropriada com algo ou alguém que divergimos ou discordamos? É na tolerância que podemos enxergar essa possibilidade, e ainda que o ato tolerante seja um comportamento ou uma postura esperada, ou até mesmo óbvia²³¹, diante daquilo que nos opomos, a sua efetiva prática nem sempre ocorre de maneira tão simples. Logo, pensarmos uma tolerância que não se configura como uma obrigação e que, portanto, distancia-se do aspecto moral, envolve no seu desenvolvimento a compreensão, o reconhecimento e o acolhimento como estrutura.

²³¹ Dizemos “óbvio” por *parecer* um comportamento evidente ou espontâneo diante daquilo que divergimos, ou seja, espera-se que naturalmente sejamos tolerantes.

A transformação ética individual constitui o passo fundamental para atitudes verdadeiramente tolerantes, por dois motivos. [...] Primeiro, é necessário que o tolerante esteja constantemente aberto às mudanças e disposto a rever seus valores mais arraigados. Ele mostra-se disposto a conhecer outros valores e a modificar os seus, mesmo quando a mudança envolve desconfortos psicológicos e escolhas penosas. Segundo. O indivíduo tolerante é inclinado a lidar com o conflito moral, aceitando-o como permanente. Tolerar é entender que um universo de harmonia e de paz absolutas representa uma impossibilidade. Sendo assim, toda tentativa de fundamentação da vida social e dos arranjos políticos em um ideal de perfeita harmonia está equivocada: o conflito permanente solapa qualquer proposição de sociedade perfeita²³².

Como sabemos, as diferenças não são impedimentos para o desenvolvimento da compreensão, do reconhecimento e do acolhimento que constituem a tolerância como efeito do exercício reflexivo; ao contrário, elas nos convidam para a construção de atos tolerantes, ou seja, é na aproximação, na relação ou no encontro com as diferenças que a tolerância encontra espaço para constituir-se. E para isso, a experimentação é necessária, pois a tolerância não é um ato pronto, mas construído e desenvolvido. E é por meio da experimentação, ou melhor, do sabor dos encontros e contatos com o outro que podemos conhecer e desfrutar o novo e aquilo que inicialmente parece-nos “estranho”. É na experimentação das diferenças que podemos iniciar o nosso processo de autoconhecimento e, assim, de uma compreensão adequada de nós mesmos, daquilo que nos afeta e do ambiente que atuamos, para que, dessa forma, possamos encontrar uma maneira mais apropriada de nos relacionarmos com o outro. Como anteriormente expomos, as diferenças abrem possibilidades para o autoconhecimento e, portanto, para a reflexividade, e pensarmos a realização de atos tolerantes é necessariamente passarmos pelo trabalho de reflexão, já que as relações de tolerância são também relações éticas.

Diante do exposto, o exercício da reflexividade torna-se fundamental no processo de desenvolvimento da tolerância; aliás, pensa-la sem considerar e incluir o agir e pensar reflexivos é debruçar-se sobre uma tolerância como obrigação. Dessa forma, a compreensão configura-se como um ato necessário para a constituição de uma relação apropriada entre as diferenças, as quais, como observamos, podem desencadear tanto a concordância como o conflito. Ademais, em um corpo político pluralizado, as relações intersubjetivas, ou ainda, os encontros que temos uns com os outros, que nada mais são do que relações entre as diferenças, podem possibilitar a construção de atos tolerantes, porém, para que estes sejam desenvolvidos de maneira efetiva, a reflexividade e, portanto, o compreender, devem estar

²³² ARAUJO, Paulo Roberto Falcão de. Cultura, pluralismo e tolerância. *Revista Ítaca*, n. 16, p. 213-225, 2011, p. 224. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/593/550>. Acesso em: 21 jul. 2019.

envolvido, e para isso, um trabalho de autoconhecimento tem sua relevância para que assim seja possível uma melhor compreensão do outro.

Com efeito, a construção da reflexividade inicia em nós mesmos a partir dos bons encontros que temos com algo ou alguém que nos afeta, ou seja, é um trabalho individual e particular, mas que envolve a exterioridade. É um processo de autoconhecimento que colabora para a realização das relações de tolerância entre os seres humanos, o que implica dizer que o desenvolvimento da tolerância é também um trabalho individual e interno. No entanto, a que nos interessa conhecer? Ou ainda, por que o autoconhecimento é conveniente nesse processo? Por que a compreensão é tão fundamental na realização das relações de tolerância? Pelo o que já observamos até o momento, o conhecimento é útil, ou seja, compreender as coisas, as pessoas e as situações nos é favorável, pois aumenta a nossa capacidade de afetar e ser afetado pelo mundo. Em outras palavras, compreender o funcionamento de algo e de suas causas é bom, pois nos permite termos uma nova relação com ele, ou melhor, estabelecermos uma outra forma de nos relacionarmos; e não somente isso, ao compreender, tomamos posse da nossa potência de pensar. Por isso que o conhecimento ou o ato de compreender é o mais potente dos afetos, pois ao experimentá-lo como um afeto, ele se torna um reforçador positivo.

Assim, o conhecimento é essencial, ou seja, a compreensão é oportuna, pois sem ela não teríamos eficácia ao operar em um ambiente ou atuar em alguma situação. Precisamos expandir ao máximo nossa compreensão do mundo e de nós mesmos, embora seja um percurso árduo termos um conhecimento adequado de nós e da exterioridade. E como sabemos, fortalecemos a nossa potência de agir e de pensar com os nossos afetos e com os nossos bons encontros, por isso precisamos ser afetados para entender, isto é, precisamos sentir para compreender. É ao sermos afetados pelo mundo que podemos refletir sobre o que ocorre conosco e com o outro. Em outras palavras, compreender a nós mesmos, o que sentimos e o que nos afeta, para que assim possamos nos relacionar adequadamente com o outro. Por isso que esse processo de autoconhecimento ou essa “análise funcional” que fazemos de nós mesmos é necessário para que possamos também compreender o outro nas suas diferenças e particularidades.

Conhecemos a nós mesmos ou compreendemo-nos, cada um ao seu modo, pela potência dos nossos afetos, pelos encontros que nos causam alegria, ou ainda, pelas relações de reforço mútuo, o que significa que o autoconhecimento requer a experimentação, o contato e o estímulo do ambiente, enfim, o encontro com o outro, com o exterior. “[...] segue-se que cada um tem o poder, se não absoluto, ao menos parcial, de compreender a si mesmo e de

compreender os seus afetos, clara e distintamente [...]” (EVP4S). Em outros termos, para compreendermo-nos e, portanto, compreender o outro, precisamos nos relacionar com ele. Não há compreensão no isolamento, para conhecer temos que nos apoderar, tomar parte e não simplesmente fazer parte de algo. O autoconhecimento permite que saibamos como nos relacionar com o que está ao nosso entorno, assim como entender minimamente de que maneira as coisas nos afetam. Assim, a compreensão nos possibilita agir, no sentido spinozano do termo, ou ainda, nos permite operar e nos relacionar de uma forma adequada com aquilo que vem ao nosso encontro. “Não se pode imaginar nenhum outro remédio que dependa de nosso poder que seja melhor para os afetos do que aquele que consiste no verdadeiro conhecimento deles” (EVP4S).

Portanto, esse processo de autoconhecimento torna-se importante no desenvolvimento da tolerância porque por meio dele podemos compreender o motivo de nos comportarmos de certa maneira em determinado contexto, ou seja, abre a possibilidade de analisarmos nossos atos e refletirmos sobre nossos comportamentos com o outro. E nisso consiste o papel da compreensão na construção e realização das relações de tolerância, é sermos capazes de entender melhor nossos comportamentos para que assim possamos encontrar uma melhor forma de agir com o outro, proporcionando uma convivência favorável a todos. Compreendemos para melhor agirmos, nosso conhecimento é ação. É compreender para não moralizar. Dessa forma, compreender o funcionamento dos comportamentos, das situações, da visão de mundo de alguém ou de algum grupo, entre outros, assim como a concatenação de causas e efeitos que os envolvem e as relações que os constituem nos permite atuarmos de maneira profícua com o outro ou pelo menos de uma maneira que cause um dano mínimo a ele e a nós mesmos.

Posto isto, a compreensão de nós mesmos e da exterioridade, ou seja, do outro, constitui o agir e o pensar reflexivos, em outras palavras, a reflexividade integra duplamente a apreensão que fazemos de nós mesmos e, portanto, o autoconhecimento, e o entendimento daquilo que nos afeta. Por isso que o exercício reflexivo possibilita a realização das relações de tolerância, pois compreender o outro e as suas diferenças ou estar propenso a entendê-las requer que compreendamos a nossa dinâmica afetiva, mas que também, e principalmente, entendamos que cada pessoa é afetada diferentemente por algo ou alguém e, dessa forma, experimenta afetos distintos em relação às mesmas coisas, gostos, modos de viver e situações, ou afetos semelhantes em relação a coisas, gostos, modos de viver e situações diferentes. Em outros termos, é entendermos que cada um de nós experimenta tudo isso de uma maneira

particular. Assim, pensar a tolerância como efeito do exercício reflexivo é um trabalho cognitivo, afetivo e ético.

Isso significa que a tolerância como efeito do exercício reflexivo é um ato construído ou desenvolvido diante de algo que não concordamos, já que ela é requerida em um contexto, cujo fator objeção está presente. Ou seja, é estabelecermos uma relação apropriada com aquilo que nos opomos, ou ainda, termos com algo ou alguém, com o qual não estamos de acordo, uma relação em que compreendemos o porquê dele comporta-se de determinada maneira e as razões de não concordamos com os seus atos, gostos, ideias ou modo de viver. Em outras palavras, é entendermos o funcionamento de algo para que assim uma relação ética possa construir-se. Portanto, a tolerância requer a compreensão e pode, dessa forma, constituir-se como um ato ético, pois embora possamos compreender sem necessariamente concordar com o outro, podemos, ainda assim, encontrar uma melhor maneira de conviver e lidar como ele, de modo que isso proporcione uma convivência respeitosa.

Portanto, podemos afirmar que a tolerância como efeito da reflexividade significa compreender o outro, ou ainda, o seu lugar, ou seja, o outro se torna uma alteridade²³³, a qual é reconhecida na sua particularidade. Em outras palavras, é olharmos o outro como um sujeito visível, próximo e não mais como um “estranho” ou como um inimigo. Essa tolerância consiste na convivência com a alteridade, ou seja, em uma forma de pensar, de escutar, de dialogar e de relacionar-se com o outro de maneira ética, construindo, dessa forma, relações que envolvam respeito e responsabilidade. Ou seja, não significa que tenha que haver uma concordância de comportamentos, gostos, ideias ou visões de mundo, mas sim um reconhecimento e acolhimento entre as partes que constituem a relação.

Contudo, o que significa esse reconhecimento? Ou ainda, como esse reconhecimento ocorre no desenvolvimento da tolerância, visto que o fator objeção está presente? Sem dúvida, a compreensão desempenha um papel preciso nesse processo de reconhecimento do outro; aliás, não seria possível considerarmos o reconhecimento sem passarmos pela compreensão, pois ela possibilita que o outro se torne alteridade, ou ainda, que possamos reconhecê-lo como tal. Logo, trata-se de uma mudança na maneira como enxergamos o outro, não mais como “estranho” ou como “inimigo”, mas como um outro, cuja diferença é reconhecida. Em outras palavras, é termos o discernimento da contribuição do outro, a qual se torna mais profícua

²³³ HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 48. “A Alteridade não é apenas uma qualidade do outro, é sua realidade, sua instância, a verdade do seu ser e, por isso, para nós, torna-se muito fácil uma permanência na coletividade e na camaradagem – difícil e sublime é co-habitar com a diferença, é viver o eu-tu profundamente”.

quanto maior a diferença ele tem conosco. Dessa forma, é enxergarmos o outro, a diferença, com o qual não concordamos, com respeito pelo que a pessoa é e representa.

No fundo, o grande desafio de pensar a tolerância está em como questionar e, por isso mesmo, relativizar as próprias crenças e os valores, inclusive a suspensão de certos comportamentos, que o contato com o diverso impõe, sem aniquilar as diferenças, sem coagir o outro e sem gerar retratação da subjetividade alheia²³⁴.

O reconhecimento da diferença surge como um dos principais desafios do corpo político, no qual deparamos com conflitos resultantes da segregação ou de preconceitos discriminativos de caráter cultural, econômico, estético, étnico, racial, religioso, sexual, entre outros, que por esse motivo requer a emergência da tolerância. Por isso, a necessidade de olharmos o outro, ou ainda, de estabelecermos uma relação com ele de uma outra maneira, ou seja, que tenhamos nesse contexto uma mudança na forma de relacionarmos-nos com o outro. Em outros termos, que esse outro não seja visto como um “estranho”, mas como uma alteridade, que é reconhecida em sua particularidade e percebida como um mesmo, um próximo, possível por meio da compreensão. Isso significa que o outro é acolhido, visto que acolher é *“compreender e receber as convicções do outro, sem restrições preconceituosas ou opressoras, sem que um lado precise ser reprimido para que o outro se saliente”*²³⁵. Logo, a tolerância que se desenvolve nessa compreensão e reconhecimento é propriamente esta que amplamente estamos discorrendo, a saber, a tolerância como efeito do exercício reflexivo, e que, portanto, resulta de sujeitos ativos e autônomos que se afirmam sem se negar²³⁶, pois o que propriamente norteia a relação é o reconhecimento e, dessa forma, não está baseada na concessão ou no suportamento.

O que significa que a tolerância é uma atitude ativa fundada na compreensão e no reconhecimento, ou seja, ao entendermos o funcionamento da nossa dinâmica afetiva, compreendemos também que somos afetados de diferentes maneiras por algo ou por alguém e, dessa forma, experimentamos afetos distintos em relação às mesmas coisas ou a coisas diferentes, logo, esse trabalho de compreensão permite observarmos que esse dinamismo afetivo também ocorre no outro, o qual desfruta de uma variedade de afetos a partir de gostos, práticas e situações que podemos concordar ou não. Em outras palavras, a compreensão

²³⁴ COSSETIN, Vânia Lisa Fisher. Suportar ou reconhecer: a dupla face do conceito de tolerância e o papel mediador da escola. *Revista Pro-posições*, v. 28, supl. 1, p. 132-146, set./dez. 2017, p. 137.

²³⁵ COSSETIN, Vânia Lisa Fisher. Suportar ou reconhecer: a dupla face do conceito de tolerância e o papel mediador da escola. *Revista Pro-posições*, v. 28, supl. 1, p. 132-146, set./dez. 2017, p. 138.

²³⁶ Não significa que estamos isentos de sermos afetados por algo ou alguém que nos causa tristeza, mas sim que o ato de tolerar é uma afirmação do nosso *conatus*, uma ação, e não uma negação de nós mesmos ou do outro.

possibilita que possamos reconhecer essa dinâmica afetiva no outro, na qual ele pode experimentar afetos semelhantes aos nossos, porém, em relação a coisas diferentes, ou ainda, a coisas que não concordamos. Isso é propriamente o reconhecimento do outro, uma aproximação, o outro se torna um próximo, cujas diferenças são compreendidas e respeitadas. Assim, é reconhecer naquilo que inicialmente mostrava-se “estranho” algo que nos é próprio, é nos familiarizar com ele.

[...] relações de reconhecimento [...] traduzem-se em um processo de confrontação e apaziguamento entre o eu e o outro, isto é, um processo cognitivo através do qual uma consciência reconhece a si mesma em outra consciência e, nessa luta pela experiência da contraposição de pretensões subjetivas, os sujeitos reconhecem o outro e a si mesmos como parte de uma totalidade²³⁷.

É claro que o contato ou o encontro com o outro, ou seja, quando somos afetados por algo exterior, já nos permite percebê-lo e, portanto, podemos conhecer o outro e a nós mesmos. “*A mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado*” (EIIP19). No entanto, isso não implica necessariamente em reconhecê-lo, visto que para isso a compreensão deve estar presente, isto é, o exercício da reflexividade é oportuno para que, assim, seja possível a identificação de elementos potencializadores, ou seja, de possíveis componentes comuns entre nós e o outro. Em outras palavras, embora estejamos diante de algo ou alguém que não concordamos em comportamentos, gostos, ideias, práticas ou visões de mundo, podemos, por hipótese, identificar alguns elementos que podem aumentar ou fortalecer a nossa potência de agir e de pensar. O que significa que podemos reconhecer no outro aquilo que nos é próprio. Além disso, o próprio processo de compreensão já propicia, por si mesmo, o reconhecimento, ou seja, compreender que o outro também vivencia uma dinâmica afetiva, o qual possibilita experimentar múltiplos afetos, já permite que possamos reconhecê-lo como um próximo e, dessa forma, enxergá-lo como uma alteridade reconhecida em suas particularidades.

De fato, o reconhecimento pode envolver outros componentes, como direitos adquiridos, a reivindicação de outros direitos, a expressão e manifestação cultural, ideológica, religiosa, entre outras²³⁸, mas propriamente distingue-se por esse familiarizar-se com o outro, ou seja, reconhecê-lo como um próximo. Por isso que a reflexividade, que já é em si mesma o

²³⁷ GONDIM, Larissa Cristine Daniel. *A política da tolerância e o reconhecimento da diferença*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011, p. 105.

²³⁸ Não se trata apenas de reconhecer que o outro tem o direito de manifestar ou realizar algo, mas de familiarizar-se com ele, por isso que a compreensão da dinâmica afetiva do *conatus*/desejo é importante, pois entendemos que cada um é afetado de várias maneiras diferentes por coisas diferentes ou pelas mesmas coisas.

exercício do ato de compreender ou entender, propicia o reconhecimento, ou ainda, torna possível a construção dessa relação apropriada com o outro, a qual está baseada no respeito e na responsabilidade. Assim, é nessa estrutura, na qual a compreensão e o reconhecimento fazem parte, que a tolerância como efeito do exercício reflexivo desenvolve-se, ou seja, apontando para o diálogo e para a simetria das relações, que não significa obviamente a anulação ou eliminação das diferenças, mas sim para a compreensão de que o outro, apesar de suas particularidades, é alguém próximo ou semelhante.

Ademais, além da compreensão e do reconhecimento, acrescenta-se o aspecto acolhimento na construção dessa tolerância como efeito do exercício reflexivo. O acolhimento é aqui descrito como o ato de receber o outro com sua realidade, sua instância, na qual incluem seus gostos, ideias, modos de viver, práticas e visões de mundo, ou seja, é compreender e receber as convicções e preferências alheias despido de preconceitos discriminativos e opressões. É um ato que está diretamente ligado à compreensão e ao reconhecimento, visto que o outro é *recebido na qualidade de alguém como eu*, segundo Mario Sergio Cortella. Em outras palavras, acolhemos alguém que reconhecemos, que nos familiarizamos, o que não significa concordar com as suas opiniões, suas práticas, suas preferências, entre outras coisas, assim como não tentar modificar a maneira de ser e de viver do outro; ao contrário, é aceitar a diferença, ou ainda, recebê-la na perspectiva de que é direito do outro ser diferente com as suas particularidades. Assim, a atitude tolerante, própria de um agir e pensar reflexivos, envolve necessariamente o ato de compreender, reconhecer e acolher o outro, é construir relações intersubjetivas éticas.

Diante do exposto, podemos afirmar que o acolhimento envolve um constante refazer-se e, portanto, não se trata de um ato estático; ao contrário, é um movimento dinâmico, é um renovar-se frequentemente, ou seja, acolher o outro com sua realidade nos lança para a experimentação de infinitas possibilidades que ele pode nos propiciar. É estarmos abertos para o novo, para as contribuições que o outro pode oferecer e que se tornam mais ricas quando as diferenças são mais amplas. Isso implica dizer que, ao acolhermos, expandimos a possibilidade de compreendermos mais coisas, de sermos mais afetados, de experimentarmos múltiplos afetos e, principalmente, de termos a oportunidade de nos compreendermos mais. É estarmos em um contínuo devir que permite compreendermos o outro e a nós mesmos.

No entanto, como sabemos, o acolhimento não significa concordarmos necessariamente com as convicções do outro, mas respeitá-las. Nesse sentido, podemos

afirmar que o ato de acolher é um ato de generosidade²³⁹, pois, como Spinoza afirma no escólio da EIIP59, esta consiste no desejo pelo qual cada um esforça-se, pelo exclusivo ditame da razão²⁴⁰, por ajudar os outros seres humanos e para unir-se a eles pela amizade. Em outras palavras, é desenvolver com o outro uma relação ética que promova, dessa forma, a ajuda mútua e o respeito. Isso significa que o ato de acolher consiste também em estarmos atentos ao outro, principalmente aos gostos, ideias, práticas ou visões de mundo que o afetam de alegria e, portanto, aumentam ou fortalecem a sua potência de agir e de pensar, pois compreendemos que o respeito às opções do outro favorecem, não somente ao desenvolvimento da reflexividade deste, como também ao bem-estar do corpo político. Por isso que o acolhimento constitui a tolerância como efeito do exercício reflexivo, pois receber o outro com a sua realidade, a qual pode conter elementos que não concordamos e, por essa razão, toleramos, significa compreender as variações afetivas que experimentamos ao sermos afetados pelas coisas exteriores e que desencadeiam em preferências pessoais.

[...] aquela parte de nós mesmos que é definida pela inteligência, isto é, a nossa melhor parte, se satisfará plenamente com isso e se esforçará por perseverar nessa satisfação. Pois, à medida que compreendemos, não podemos desejar senão com o verdadeiro. Por isso, à medida que compreendemos isso corretamente, o esforço da melhor parte de nós mesmos está em acordo com a ordem da natureza inteira. (EIVACap32).

Assim, o agir reflexivo requer atenção, bem como os atos tolerantes que dele resultam, pois, como Spinoza já nos demonstrou, é necessário atenção, já que somos seres instáveis, ou melhor, naturalmente passivos. Todo o processo de construção da reflexividade que parte ou encontra sua possibilidade de desenvolvimento na nossa própria afetividade, em especial, na experiência dos afetos alegres passivos, permite repensarmos a realização das relações de tolerância enquanto relações éticas, ou seja, que em meio as diferenças, que podem nos afetar de múltiplas maneiras distintas, possamos encontrar um melhor modo de conviver e, portanto, um novo modo de nos relacionar com o outro. Em outras palavras, é nos esforçarmos para promover a minimização dos conflitos no corpo político e a ampliação do bem-estar entre os seus membros constitutivos. Sem dúvida, é um grande desafio ético, cognitivo e afetivo, um trabalho que nos exige atenção, mas que nas palavras de Spinoza: *“Se agora parece árduo o caminho que eu mostrei conduzir a isso, contudo ele pode ser descoberto. E evidentemente*

²³⁹ O ato de generosidade que nos referimos não tem sentido religioso, o qual tem em vista alguma recompensa divina, mas remete-se as ações que se seguem dos afetos referidos à mente enquanto ela compreende.

²⁴⁰ Por isso Spinoza ressaltar “pelo exclusivo ditame da razão”, visto que a generosidade, na sua perspectiva, é uma ação de uma mente que compreende adequadamente.

deve ser árduo aquilo que tão raramente é encontrado [...], mas tudo o que é notável é tão difícil quanto raro”.

CONCLUSÃO

No início dessa pesquisa, colocou-se como problemática inicial a seguinte pergunta: como os conflitos e a intolerância presentes no corpo político podem ser minimizados? A partir dessa interrogativa, outras duas foram fomentadas, a saber: como pensarmos a possibilidade de realização das relações de tolerância, traçando um caminho, cujo percurso envolve a afetividade e a reflexividade? Como a afetividade e a reflexividade podem possibilitar uma tolerância que se distancia da ideia de obrigação? Esses questionamentos motivaram toda a argumentação discorrida na pesquisa, cuja resposta não é plenamente definitiva ou acabada, visto que, enquanto um trabalho científico, as complementações, indagações e oposições estão abertas; contudo, foi sugerido durante a tese que a realização das relações de tolerância é possibilitada pelo exercício da reflexividade, a qual se desenvolve na própria estrutura afetiva humana, em especial, nos afetos alegres.

Assim, o desenvolvimento do presente estudo possibilitou a exposição de como a reflexividade pode ser construída ou desenvolvida no seio da afetividade, mais especificamente a partir da alegria passiva, a qual foi colocada como um afeto indicativo e transformador, pois o seu paradoxo, ou seja, alegria que envolve ou é indiretamente causa de tristeza, conduz os seres humanos a questionarem as alegrias vividas e, conseqüentemente, a buscarem uma alegria de nova ordem, a alegria ativa. A experimentação dessa alegria ativa é propriamente o desenvolvimento da reflexividade, ou seja, quando o exercício do ato de compreender é sentido como uma alegria mais forte e contrária que as alegrias passivas. Em outras palavras, é quando o ser humano é a causa da sua própria alegria. Além disso, foi proposto uma alternativa para minimizar os conflitos e a intolerância no corpo político, repensando as relações de tolerância como efeito do exercício reflexivo, isto é, buscou-se retirar o conceito de tolerância do seu lugar comum ou da sua “zona de conforto” como ideia de “aturar” ou “suportar” sofredamente alguém e lançá-la como uma ação ou atividade em termos spinozanos.

A pesquisa buscou, inicialmente, entender a física dos corpos ou a constituição dos corpos compostos ou indivíduos, cuja formação serviu, posteriormente, para a compreensão das relações afetivas no corpo político. A partir disso, observou-se que um indivíduo é sempre composto de uma infinidade de partes extensivas que são determinadas do exterior a entrar sob uma certa relação que corresponde a sua essência ou a seu grau de potência. Em outros termos, essa potência de agir constitui-se como a própria essência do indivíduo, pois enquanto relação entre as partes constituintes, ela o põe, e na medida em que essa relação é desfeita, o

indivíduo é suprimido. Assim, o indivíduo ou corpo composto é uma essência singular ou potência de agir, ou ainda, um grau de potência, uma capacidade de afetar e ser afetado. Em outras palavras, um *conatus*. Compreendeu-se, dessa forma, que o ser humano é um *conatus*, ou seja, uma potência de agir e de pensar, a qual também é chamada de desejo. Este funciona como uma espécie de “motor movente” do *conatus*, determinando-o afetivamente. O que possibilitou afirmar que ao estabelecerem relações entre si, os seres humanos afetam e são afetados de várias maneiras por outros seres humanos, de modo que aquilo que os afetam pode aumentar (alegria) sua potência de agir e de pensar ou pode diminuí-la (tristeza).

Diante disso, foi possível constatar que a vida política e social é um espaço de organização das relações entre os seres humanos, ou seja, um ambiente composto de potências particulares que ao entrarem em relação umas com as outras ou estabelecerem encontros, formam uma “rede” de vínculos afetivos. Assim, observou-se o conflito e a intolerância a partir da perspectiva afetiva, compreendendo a multiplicidade de afetos, a dinâmica que eles realizam e como o esforço de afirmação de si é a gênese tanto da união como do afastamento dos seres humanos. A partir disso, notou-se que o conflito e a intolerância expressam-se afetivamente nos afetos tristes, logo, como seria possível minimizar os conflitos e diminuir o problema da intolerância? Se um afeto só pode ser refreado por um afeto mais forte e contrário, significa que o conflito e a intolerância, os quais perpassam pelo campo afetivo e são envolvidos por afetos tristes, só podem ser também limitados com um afeto mais forte e contrário, ou seja, os afetos alegres, que são expressos por meio do respeito, da tolerância e dos demais afetos derivados da alegria. Mas para isso, foi necessário compreender como acontece o desenvolvimento da reflexividade no seio da estrutura afetiva humana.

O que foi possível observar nessa possibilidade de realização das relações de tolerância a qual envolve a afetividade e a reflexividade é que o processo de desenvolvimento do agir e pensar reflexivos nasce da alegria, ou melhor, vai da experiência das alegrias passivas à conquista de uma alegria ativa. Os vínculos afetivos alegres, ou ainda, os bons encontros são fundamentais para a construção da reflexividade, pois o afeto alegria é a expressão psicofísica daquilo que os seres humanos experimentam ou sentem como aumento da sua potência de agir e de pensar, ou seja, o seu *conatus*, e ainda que eles sejam seres dotados de razão, a reflexividade é algo que se desenvolve. Como disse Deleuze: o ser humano não *nasce* razoável, mas torna-se. Em decorrência da experiência das alegrias passivas, ou ainda, da expansão da sua potência de agir e de pensar, cuja causa desse aumento é algo exterior, foi observado que tais alegrias *envolvem* tristeza ou são causa indireta de tristeza, o que significa que o que aumenta, expande ou fortalece a potência de agir e de

pensar humana tem como efeito indireto a diminuição dessa mesma potência, inserindo os seres humanos em uma contrariedade afetiva. Em outras palavras, foi possível observar que a alegria passiva, enquanto alegria, é o aumento da potência de agir e de pensar humana, mas por tratar-se de uma paixão, é a negação desse aumento. O que implicou em afirmar que a alegria passiva é um paradoxo, pois em um dado momento essa potência de agir e de pensar é aumentada e no momento seguinte ela pode ser diminuída ou refreada.

O que significa que a experiência afetiva passa pela tristeza, ou ainda, que o processo de desenvolvimento da reflexividade envolve indiretamente a tristeza. As alegrias passivas que os seres humanos experimentam na sua vivência cotidiana, na maior parte das situações, trazem como efeito indireto afetos que diminuem ou enfraquecem as suas potências de agir e de pensar, e dessas ocasiões nascem as contrariedades afetivas. Em outros termos, quando são afetados por algo exterior, aumentando a sua potência de agir e de pensar, os indivíduos humanos são levados, em virtude do gozo dessas alegrias passivas, a desejar, em um exercício próprio da sua essência, os bens finitos (objetos, pessoas ou situações), que por serem instáveis ou perecíveis não podem ser adquiridos ou conquistados para sempre, ou seja, não podem ser causa de uma alegria consistente e efetiva. No entanto, é propriamente nesse paradoxo das alegrias passivas que a reflexividade pode ser desenvolvida, pois mesmo que elas sejam causa indireta de tristeza, são aumento da potência de agir e de pensar e, dessa forma, temos a oportunidade de expandir a nossa capacidade de agir e de pensar. Essa tristeza que acompanha tais alegrias, e apenas juntamente com elas, desempenha um papel docente, pois indica que a alegria buscada inicialmente (alegrias passivas) não pode satisfazer os seres humanos, como pode inclusive ser causa da sua tristeza.

Ficou atestado que a função docente dessa tristeza que acompanha ou envolve a alegria passiva consiste em denunciar a própria qualidade de paixão dessa alegria, pois expõe o seu caráter fugaz, incerto e perecível, visto tratar-se de um afeto que tem como causa algo exterior. Assim, essa tristeza, enquanto efeito indireto da alegria passiva, demonstra a impotência do ser humano em sustentar tal alegria diante de várias causas exteriores que o afeta. Contudo, ainda assim a alegria passiva é antes de tudo uma alegria e enquanto tal aumenta, expande e favorece a potência de agir e de pensar humana, por isso que na medida em que o ser humano a experimenta, ele compreende, pensa e raciocina diferentes coisas, assim como pode reconhecer a instabilidade dessa alegria e a tristeza que a acompanha. Além disso, foi constatado que o corpo e a mente humanos são *conatus* e como tal não aceitam perder a condição afetiva que os favorecem, o que significa que, enquanto *conatus*, o corpo e a mente não “abrem mão” da alegria. Dessa forma, a reação de ambos à tristeza é

proporcional à quantidade de alegrias que experimentam, ou seja, o corpo e a mente humanos irão reagir tanto mais à tristeza quanto mais alegrias experimentarem, de modo que ao identificarem o aspecto efêmero e instável da alegria passiva, os seres humanos são impulsionados a buscar uma alegria consistente, isto é, a desejar uma verdadeira alegria, a alegria ativa. É nesse momento que há a reordenação ou reorientação do desejo e, assim, a possibilidade de desenvolvimento da reflexividade.

Diante do exposto, foi possível observar que no momento que os seres humanos compreendem as limitações das alegrias passivas e desejam uma alegria de nova ordem, eles já experimentam esse novo tipo de alegria, ou seja, a alegria ativa. Isso resultou na constatação de que a causa da alegria ativa é a própria potência de pensar humana, isto é, quando a mente humana age e, dessa forma, compreende, a ação ou a atividade do seu ato de compreender ou entender é propriamente o momento da formação da noção comum. O que significa que os contatos, encontros ou relações que causam afetos alegres nos seres humanos parecem indicar algo específico, a saber, que em tais contatos eles encontram outros seres humanos que concordam ou convêm com eles, ou seja, há uma composição, cujas propriedades comuns entre eles são mais particulares. Em outras palavras, há a noção comum, como foi observado na afirmação de Deleuze ao dizer que aquela (noção comum) é uma representação de uma composição entre dois ou mais corpos e de uma unidade dessa composição.

Porém, além de ser propriedades comuns entre dois ou mais seres humanos, a noção comum é ideia dessas propriedades, a qual Spinoza afirmou ser adequada na mente humana, ou seja, é uma ação desta. Logo, foi possível notar que as noções comuns não são somente aquilo que é *observado* de comum entre dois ou mais seres humanos que se afetaram de alegria, mas o ato de *apreender* o que há de comum entre eles, ou seja, de compreender a concordância que há entre aqueles que se afetaram de alegria. Esse ato de apreender, ou ainda, esse ato de compreender ou entender o que há de comum entre dois ou mais seres humanos que se afetam de alegria é o momento de desenvolvimento da reflexividade. Em outros termos, a reflexividade, cujo desenvolvimento parte das alegrias passivas, é a ação da mente humana, a atividade da sua potência de compreender, ou ainda, o instante em que os seres humanos formam uma noção comum, o qual é sentido como uma alegria, neste caso, ativa. Portanto, ficou evidenciado que ao formar uma noção comum ou ao desenvolver a sua reflexividade, os seres humanos tornam-se ativos ou racionais ou reflexivos, pois sua mente experimenta uma alegria ativa que nasce da sua própria atividade racional e que depende e é explicada apenas por ela.

Com efeito, notou-se uma relação necessária entre as noções comuns e a alegria passiva, ou seja, se as noções comuns são ideias adequadas e, portanto, uma ação da mente, logo, a alegria passiva é de importância ímpar na formação delas, pois a produção de ideias inadequadas que constituem os afetos alegres passivos encontra um lugar fundamental no processo de aquisição de uma potência interna de produção de ideias adequadas, permitindo compreender melhor o processo de “passagem” do regime dos afetos passivos ao regime de produção interna dos afetos pela mente, isto é, a formação de afetos ativos. Em outras palavras, embora as alegrias passivas não se originem da razão e, portanto, não são ações da mente, convêm, todavia, com ela. Ora, no campo da passividade, os seres humanos não têm adequadamente a ideia do seu corpo e dos corpos exteriores, mas apenas a ideia do *efeito* dos corpos exteriores sobre o seu, neste caso, uma ideia inadequada ou imaginativa. É propriamente a partir desse efeito que eles podem formar uma ideia do que há de comum entre eles e outros seres humanos que os afetam, pois se as noções comuns estão presentes apenas nas relações de concordância e, portanto, nas alegrias, logo, é nas alegrias passivas que eles podem formar uma ideia daquilo que é comum entre eles e outros humanos que os afetam. Portanto, embora a exterioridade seja a sua causa, a alegria passiva favorece a formação de uma noção comum, ou seja, as alegrias passivas funcionam como princípio indutor na formação das noções comuns, ou ainda, são uma espécie de causa ocasional delas.

Contudo, ainda sobre o paradoxo que envolve a alegria passiva, foi observado que a ampla diversidade da exterioridade e a complexidade do corpo humano permitem uma variedade de disposições e redistribuições desse corpo, o qual está suscetível ao mundo exterior. Por essa razão, os afetos experimentados pelos seres humanos são passivos, e não apenas as alegrias mostram-se inconstantes, como também o próprio corpo humano, pois basta que as circunstâncias exteriores alterem-se para modificar também as disposições do corpo, ou seja, um mesmo objeto ou uma mesma pessoa que, em um dado momento, é causa de alegria pode, em outra situação, não causar mais satisfação. Além disso, foi constatado que a causa dos afetos passivos é algo exterior, o que implicou em afirmar que esses afetos são incertos e instáveis, já que basta o cenário exterior sofrer alguma modificação capaz de alterar a disposição do corpo humano para mudar a sua situação afetiva. E é propriamente dessa forma que pode surgir um incômodo ou uma insatisfação no seio das alegrias passivas, as quais *envolvem* tristeza.

Essa insatisfação que envolve as alegrias passivas foi chamada de sensação de irrelevância ou vanidade, pois em virtude delas serem incertas e instáveis e, dessa forma, envolverem tristeza, os seres humanos têm o sentimento de que essas alegrias passivas são

ineficientes no que se refere a proporcionar uma alegria estável. Essa insatisfação surge da seguinte forma: foi observado que a vivência passiva dos seres humanos conduz o seu desejo a redirecionar-se continuamente de um bem perdido para outro objeto amado, em um movimento incessante para reparar e substituir aquele objeto perdido que era a causa da alegria. Essa instabilidade do desejo e das alegrias, assim como a sua dispersão ora para um objeto, ora para outro, denunciam que essas alegrias passivas podem ser elas mesmas insuficientes, pois a satisfação que elas proporcionam é incerta e fugaz. O que ocorre é que essa insatisfação estende-se para todas aquelas coisas exteriores que afetam os seres humanos de alegria passiva, pois a própria vivência dessas alegrias indica a qualidade ou propriedades dos objetos amados. O que significa que todos esses objetos contêm o mesmo aspecto efêmero e a mesma marca de instabilidade, de modo que os afetos que os têm como causa possuem as mesmas propriedades. Assim, é nesse sentido que a tristeza desempenha o seu papel docente, pois denuncia o caráter efêmero, incerto e instável da alegria passiva, assim como a insatisfação, que nada mais é do que uma tristeza, com toda uma situação afetiva.

Diante do exposto, constatou-se que é no comprometimento da estrutura da experiência afetiva cotidiana e na sua reorganização que repousam a função docente da tristeza que *envolve* a alegria passiva no processo simultâneo da reordenação do desejo, na busca da alegria ativa, e da reforma do intelecto. Embora a reordenação do desejo seja a condição de realização da reforma do intelecto, tanto esta como aquela ocorrem ao mesmo tempo, isto é, a reordenação do desejo já é uma reforma do intelecto, pois é a compreensão das propriedades que caracterizam as alegrias passivas, ou seja, o seu caráter efêmero, incerto e instável. A atividade desse ato de compreender já é a própria reflexividade, que nada mais é do que a posse formal da própria potência de pensar, que neste momento é sentida como um afeto contrário e mais forte em relação a toda a situação de contrariedade afetiva que os seres humanos estão inseridos na vivência cotidiana. Logo, trata-se do primeiro instante da atividade quando a razão é sentida como um afeto decisivo, como a mais forte alegria, a alegria ativa. Em outras palavras, é quando o ser humano torna-se ativo ou racional. Se a potência de pensar do ser humano é sentida como uma alegria ativa, significa que a mente age, é ativa, concebe uma ideia adequada, ou seja, compreende ou pensa. É quando ele forma as noções comuns; aliás, formá-las já é a ação da mente, seu ato de compreender ou de pensar, é a própria reflexividade.

No entanto, notou-se que essa situação afetiva da insatisfação generalizada ou tristeza *pode* transformar o desejo humano na direção da busca de uma alegria de outra ordem, a alegria ativa, ou seja, *pode* implicar no desenvolvimento da reflexividade. O que significa que

essa transformação do desejo e, portanto, o desenvolvimento da reflexividade não ocorre *necessariamente*, mas trata-se de uma *possibilidade*. Assim, os seres humanos *podem* desenvolver a reflexividade ou *podem* tornar-se ativos ou racionais. Em outras palavras, eles podem buscar outras alternativas para afastar ou diminuir a tristeza, ou ainda, a insatisfação generalizada pode leva-los a outras direções, que nesse caso são vastas, como a fuga e a rejeição religiosa do mundo, abstendo-se dos prazeres mundanos ou fazendo uso apenas daqueles necessários para sobreviver; o niilismo; o ressentimento em relação ao mundo; a revolta; entre outros. Contudo, esses exemplos de possibilidades de direções que a insatisfação generalizada pode levar o desejo humano não se tratam propriamente de uma transformação, porque embora a estratégia do *conatus* seja buscar uma solução para afastar ou diminuir esse sentimento de insatisfação, encontra-la nessas alternativas não o aumenta efetivamente, ao contrário, o enfraquece. Nesse sentido, não é possível falar em uma efetiva transformação do desejo porque nesses casos ele ainda é passivo, o que significa que se revoltar, abandonar ou afastar-se das alegrias passivas ou das coisas que podem proporcioná-las, ou ainda, assumir uma postura niilista não se apresentam como caminhos mais adequados.

Além disso, observou-se que a transformação do desejo humano na direção da busca de uma alegria estável fosse uma contingência, pois ele pode seguir outras direções. De fato, buscar uma alegria ativa, o que em outros termos significa experimentar a própria potência de pensar ou o ato de compreender da mente como uma alegria mais forte e contrária do que as alegrias passivas, é uma possibilidade, mas não exatamente uma contingência, visto que o desejo não se engana e, dessa forma, diante do sentimento de insatisfação, ele necessariamente buscará algo ou alguma forma para afastar ou minimizar essa tristeza, ainda que passivamente. Por isso que os seres humanos não *são* ativos, mas *tornam-se* ativos, e a reflexividade consiste propriamente nisso. Sendo assim, o que conduz os seres humanos da insatisfação generalizada à busca de uma alegria de outra qualidade? É difícil determinar uma única causa, visto que os motivos podem ser vários, mas algo parece nítido, a saber, que em todas as situações é necessário que se tenha experimentado a alegria como um afeto mais forte e contrário às soluções negativas para o problema da insatisfação generalizada, e nesse caso, a razão sentida como uma alegria mais forte e contrária, ou melhor, o ato de compreender sentido como tal, coloca os seres humanos como causa da sua própria alegria e, assim, tornam-se ativos. Certamente, a experiência afetiva é particular e cada pessoa vivencia, a sua maneira, a alegria como afeto mais forte e contrário, mas o que foi constatado é que quando a potência de pensar da mente é sentida como uma alegria mais forte e contrária, a causa dela não é mais uma coisa externa, mas o próprio ser humano e, nesse sentido, ele se torna ativo.

Ademais, foi suposto que se os seres humanos sentem o seu ato de compreender da mente como uma alegria mais forte e contrária, é possível que compartilhá-la com outras pessoas também proporcionaria a eles uma enorme satisfação, o que significa que eles se esforçam para que os outros também sintam a sua própria potência de pensar como um afeto de alegria. Nesse sentido, observou-se que o esforço que os seres humanos desempenham para que outras pessoas também possam sentir o ato de compreender da mente como um afeto de alegria equivale à tentativa de ampliação do campo de concordância entre eles. Decerto que o desenvolvimento da reflexividade é individual ou particular, já que a sua possibilidade encontra-se na estrutura da própria afetividade no cerne das alegrias passivas. Quer dizer que a experiência afetiva é pessoal, e o aprendizado que decorre dela limita-se a vivência de cada pessoa. Nesse sentido, apoderar-se da própria potência de pensar é um processo individual, e mesmo que os seres humanos esforcem-se para que outras pessoas possam também desenvolver a ação reflexiva da mente, somente elas podem realiza-la. Contudo, ainda assim os seres humanos esforcem-se para que outras pessoas desenvolvam a sua reflexividade, pois esse esforço que eles realizam para que elas se tornem ativas e, portanto, possam experimentar o seu ato de compreender como um afeto (alegria) mais forte e contrário nada mais é do que a afirmação e atualização do seu próprio *conatus*, ou seja, quando alguém se esforça para que outras pessoas possam experimentar, assim como ele, a alegria ativa, está na verdade esforçando-se para perseverar no seu ser, isto é, aumentando e fortalecendo o seu próprio *conatus*.

O que foi possível notar é que sob a condução da razão os seres humanos esforcem-se para que as outras pessoas desenvolvam a reflexividade da mente ou vivam sob tal condução, embora compreendam que apenas elas mesmas podem realizar individualmente este processo. Dessa forma, foi levantada a seguinte questão: como é possível auxiliar alguém a desenvolver a sua própria reflexividade? Ou ainda, como é possível educá-lo para tal processo? Primeiramente, observou-se que é necessário que o ser humano desenvolva a sua própria reflexividade para que possa auxiliar os demais nesse processo de emancipação intelectual, ou seja, alguém só esforça-se para que outras pessoas vivam sob a condução da razão se ele também estiver sob esta mesma condução. A partir disso, foi possível afirmar que, sob a condução da razão, os seres humanos compreendem que o que há de mais útil para um ser humano, cuja mente age e, portanto, é ativo ou racional, é outro ser humano na mesma condição. Porém, esse processo de auxiliar ou educar o outro para que ele viva sob a condução da razão não ocorre por um percurso passivo, ou seja, como se outro recebesse sem nenhuma compreensão as orientações para que ele se torne ativo; ao contrário, auxiliar ou

educar o outro para que ele desenvolva a sua reflexividade consiste em fornecer ou estar atento as condições para que o pensamento possa afirmar-se, ou seja, que o ato de compreender do outro possa encontrar abertura para desenvolver-se adequadamente.

Logo, notou-se que o auxílio que pode ser oferecido, ou ainda, o esforço que pode ser realizado para que outra pessoa desenvolva a própria reflexividade reside propriamente em promover condições ou estar atento aquelas que permitem que o ato de compreender afirmasse, ou seja, nos estímulos oferecidos para que cada um possa experimentar, por si mesmo, o pensar e, assim, o desenvolva adequadamente. Essas condições que contribuem para o desenvolvimento da reflexividade nada mais são do que aquelas nas quais os afetos alegres estão presentes. Em outras palavras, o esforço realizado para que outros seres humanos desenvolvam a sua reflexividade consiste em auxiliá-los para que estejam atentos as coisas, ideias, pessoas ou situações que os afetem de alegria, que sua atenção esteja voltada para uma determinada relação afetiva com o ato de pensar. Dessa forma, a impossibilidade de fazer alguém pensar por si mesmo não expressa um sinal de insucesso nesse processo de desenvolvimento da reflexividade do outro; ao contrário, consiste em uma oportunidade para que a atenção e o cuidado estejam voltados para os encontros potenciadores, em outras palavras, para aqueles nos quais os afetos alegres estão presentes. O que significa dizer que auxiliar ou educar outra pessoa, enquanto exercício de atenção às condições que estimulam e favorecem a potência de pensar, não está desvinculado de um processo de educar a si mesmo, ou seja, de um autoconhecimento, pois alguém só pode educar outra pessoa para que ela viva sob a condução da razão se ele também estiver sob essa condução.

Ficou constatado que experimentar a alegria ativa, ou seja, sentir a própria potência de pensar como uma alegria mais forte e contrária, impele o desejo para que outros seres humanos também a vivenciem. Em outros termos, há o desejo de ampliar as relações de concordância, pois, sob a condução da razão, os seres humanos compreendem a utilidade de outras pessoas estarem também sob a mesma condução. Ou seja, quando eles compreendem o quanto é útil agir reflexivamente, entendem que ter outras pessoas agindo da mesma maneira é favorável para a conservação de todos. Assim, notou-se que o agir sob o exercício da reflexividade, compreendendo aquilo que afeta os seres humanos e os afetos que eles experimentam em virtude disso, traz seus benefícios, pois a reflexividade possibilita que eles compreendam a si mesmos e os outros, ou pelo menos busquem entendê-los nas suas diferenças e particularidades. O que significa que ao agir reflexivamente, as pessoas estão mais inclinadas ao entendimento dos pluralismos presentes no corpo político, e ainda que isso não seja eficaz para eliminar os possíveis conflitos próprios de um corpo político permeado

pela diversidade, é uma possibilidade para minimizá-los. Nesse sentido, constatou-se que a ampliação das relações de concordância no corpo político não significa necessariamente que todos concordem em ideias, gostos, opiniões ou visões de mundo, ou seja, não se limita a concordância de convicções e opções; ao contrário, é esforçar-se para que todos desenvolvam a reflexividade para que dessa forma compreendam os pluralismos existentes no corpo político e extraíam dessas várias diferenças os elementos, os encontros e as relações que potencializam a alegria e o ato de pensar. Em outras palavras, é um processo vinculado ao respeito e a tolerância.

Com efeito, o agir e o pensar reflexivos exigem atenção, pois além de buscarem compreender a si mesmos, aquilo que os afeta e os outros, é também um processo pelo qual os seres humanos consideram as suas próprias ações. É nessa consideração com as suas próprias atitudes que há a possibilidade da tolerância encontrar a sua expressão prática, ou seja, é possível pensar uma tolerância que é fruto de um exercício reflexivo e distante do lugar comum que este conceito é colocado, a saber, do sentido de “suportar” com sofrimento alguém. Para isso, buscou-se compreender o pluralismo afetivo presente no corpo político, visto que os afetos permeiam todas as relações inter-humanas, como foi exposto durante a pesquisa, assim como a temática do preconceito, para que posteriormente pudesse adentrar na questão da tolerância. A compreensão do pluralismo afetivo deu-se a partir da retomada de alguns enunciados já expostos nos capítulos anteriores, como a composição do corpo humano (corpo composto), que pode ser afetado de muitas e diferentes maneiras por uma só e mesma coisa, e a produção imaginativa humana, na qual a imagem é uma marca corporal ou afecção corpórea, isto é, um efeito da ação de causas externas sobre o corpo humano que exprime a forma como elas o afeta e que envolve na mente ideias imaginativas ou inadequadas.

Essas duas premissas possibilitaram afirmar que as imagens formadas pelos seres humanos quando eles são afetados por algo externo podem variar de acordo com o estado dos seus corpos e das partes que são afetadas, de modo que afetando diferentes partes do corpo, uma mesma coisa pode produzir diferentes imagens, e da mesma maneira a mente pode formar diferentes ideias imaginativas ou inadequadas. Assim, tanto a imagem quanto a ideia imaginativa expressam o estado do corpo e da mente afetados e que implicam uma transição de um estado para o outro. Essa transição ou passagem é o afeto, ou seja, a variação do *conatus*. A partir disso, foi possível observar que o afeto é a expressão psicofísica da relação humana com a exterioridade, e dessa forma, o contato, o encontro ou a relação com outros seres humanos determinam a variação dos seus *conatus*, aumentando-o ou diminuindo-o, ocasionando uma variedade de relações afetivas, assim como uma pluralidade de afetos que

resultam dos diferentes estados emocionais e físicos que os seres humanos encontram-se. Logo, notou-se que esse contato ou encontro com outros seres humanos, que é propriamente a relação intersubjetiva, produz a multiplicidade de afetos e a dinâmica afetiva, determinando tanto a concordância como o conflito no corpo político.

Diante do exposto, observou-se que o desafio ético já estava posto, já que as diferenças entre os seres humanos em seus vários aspectos e as relações que eles fazem entre si são acompanhadas pelos afetos e podem indicar prováveis dificuldades de conviver com o diverso, como nos casos de diminuição, discriminação e repúdio por questões de classe, gênero, nacionalidade, raça, religião e outros. Nesse sentido, chegou-se a questão do preconceito, que não expressa somente o aspecto discriminativo e, portanto, caracterizando-se como uma forma de violência, mas também possui o sentido de pré-conceito ou pré-compreensão, ou seja, um conhecimento antecipado sobre algo ou alguém. Isso significa que esse (pre)conceito não tem necessariamente um caráter negativo em si; ao contrário, exprime apenas uma percepção que se forma anteriormente a uma análise apropriada das coisas que afetam os seres humanos. Assim, foi possível afirmar que o preconceito como pré-compreensão pode expor avaliações tanto positivas quanto negativas, o que permitiu constatar que o preconceito é um tipo de conhecimento sobre alguém ou algo que afeta o ser humano, porém, privado de um entendimento adequado.

Constatou-se que o preconceito enquanto pré-compreensão pode ser considerado um conhecimento imaginativo ou inadequado, no sentido spinozano, pois ao desconhecer a causa real daquilo que o afeta ou não ter uma compreensão adequada disso, o ser humano tem apenas um conhecimento parcial ou uma percepção, segundo imagens e ideias imaginativas que ele mesmo forma nas suas relações, de algo ou alguém. No entanto, a conotação comumente atribuída ao preconceito é aquela em que se trata de um tipo de relacionamento social baseado em formas de violência. Observou-se que esse preconceito de caráter discriminativo também se situa na extensão de um conhecimento parcial sobre algo ou alguém, logo, refere-se a um conhecimento isento de exame adequado, uma pré-compreensão, porém, localizado em uma outra esfera, a do mau encontro, o qual caracteriza-se pela presença dos afetos tristes. Em outras palavras, o preconceito discriminativo envolve normalmente afetos como aversão, despeito, desprezo, medo, ódio e outros, que são derivações do afeto tristeza, portanto, pode caracterizar-se como um mau encontro. Ademais, é um conhecimento parcial, mas tomado equivocadamente como um conhecimento verdadeiro, isto é, é reconhecido como um conhecimento legítimo, e por essa razão é

considerado um erro, pois se alimenta de representações distorcidas e de sentimentos tristes de alguém ou de um grupo em relação a outro.

Foi nesse panorama das diferenças entre os seres humanos, as quais estão envolvidas pela multiplicidade afetiva, e das relações que estes estabelecem com o diverso, podendo implicar em possíveis discordâncias, que a emergência da tolerância é colocada. Para isso, foi questionado a qualidade da tolerância que o dissenso presente no corpo político reclama, ou seja, que espécie de tolerância é essa; assim como a sua suportabilidade, isto é, o seu limite. Observou-se que comumente a tolerância apresenta um aspecto virtuoso, no sentido moral, expressando uma atitude dita exemplar ou recomendável, o que permite afirmar que essa tolerância de caráter moral tem uma conotação de obrigação ou obrigatoriedade, que implica na ideia de “suportar” ou “aturar” o outro nas suas diferenças e particularidades, trazendo para o conceito de tolerância uma perspectiva de sofrimento. O que significa que nessa tolerância enquanto obrigação há apenas uma permissão ao outro que, na verdade, não é efetivamente aceito, isto é, permite-se, atura-se ou suporta alguém ou algum grupo, cujas diferenças não são aceitas por alguns, pois afasta-los ou repulsa-los não é moralmente correto. Dessa forma, foi possível averiguar que essa tolerância como obrigação não se constitui como uma ação resultante de um exercício reflexivo e, portanto, não é descrita como uma tolerância ética, ao contrário, denuncia a passividade dos atos humanos e camufla uma falsa tolerância.

Notou-se que essa tolerância que “suporta” o outro não envolve o reconhecimento deste, ou seja, ele é considerado um “estranho”, e ainda que ele seja “tolerado”, o que nesse caso significa ser “aturado”, ele ainda é identificado como tal. Assim, foi possível constatar que uma pessoa, grupo, gosto ou ideia dita “estranha” é somente “tolerada” circunstancialmente, isto é, apenas enquanto o cenário no qual o “tolerante” está inserido não é favorável para a manifestação explícita dos seus preconceitos discriminativos, e não porque aquele considerado “estranho” é efetivamente reconhecido. O que significa que no momento que o “tolerante” encontrar-se em um contexto que possa expressar seus preconceitos e, portanto, diminuir, discriminar ou repudiar aquilo que na sua perspectiva é considerado “errado”, assim o fará, tornando-se (revelando-se), dessa forma, em intolerante. Portanto, observou-se a necessidade de conceber uma efetiva tolerância que possa minimizar os conflitos no corpo político, ou seja, pensar uma tolerância que seja efeito de um exercício reflexivo, que na perspectiva dessa pesquisa é propiciado pelos afetos alegres, e que dessa forma possa ser concebida como uma ação.

Observou-se, a partir das palavras do professor Marcelo Dascal, que o sentido etimológico da palavra tolerância tem, de fato, a acepção de “aguentar” ou “suportar”, mas

não apresenta o sentido de passividade, de “sofrimento”, que comumente é atribuído; ao contrário, notou-se que *tolerare* e *tollere* possuem a mesma raiz e têm a conotação de “levantar”, implicando dessa maneira que ambos os termos designam uma atividade. O que em uma leitura spinozana, a qual concebe a passividade como oposto da virtude, pode transformar a tolerância em virtude, ou seja, em ação ou atividade, e, portanto, em um efeito do exercício reflexivo. Em outras palavras, a tolerância reflexiva trata-se de uma ação, em sentido spinozano, e dessa forma consiste em uma virtude, pois os atos e as ideias dos seres humanos, cujo agir e pensar estão sob o exercício da reflexividade, têm como causa eles mesmos, ou seja, quando eles realizam algo, o qual são causa adequada. Assim, a tolerância coloca-se como efeito, como ato, cuja causa é o próprio ser humano, a ação reflexiva da sua mente, e não como causa externa que se põe a alguém como obrigação e que comumente não envolve a compreensão daquilo que se discorda, ou ainda, dos possíveis preconceitos discriminativos que podem resultar dessa não concordância. O que significa que se o desenvolvimento da reflexividade é individual, pois a experiência afetiva é pessoal e o aprendizado que ela implica resulta da vivência de cada pessoa, tratando-se, dessa maneira, de um processo de autoconhecimento, logo, a tolerância está assentada em um trabalho interno e reflexivo do próprio ser humano. Em outras palavras, as relações de tolerância enquanto efeito do exercício reflexivo são concebidas como relações éticas.

Para compreender a dimensão ética da tolerância como efeito da reflexividade, foi necessário realizar a identificação dos termos ética, liberdade e reflexividade, para que dessa maneira fosse possível conceber a tolerância como um ato que consiste em conviver e lidar com o diverso, ou ainda, com os outros e com os acontecimentos de uma melhor forma. Em outras palavras, observou-se que, ao agir e pensar reflexivamente, os seres humanos podem construir relações éticas uns com os outros, e por isso que a tolerância enquanto efeito do exercício reflexivo pode encontrar seu espaço, visto que pensar a realização das relações de tolerância no corpo político consiste em educar os seres humanos para serem éticos e, dessa forma, encontrarem uma melhor maneira de conviver e lidar com os outros e suas respectivas diferenças. Dessa forma, a tolerância como efeito do exercício reflexivo torna-se a própria reflexividade como prática, ou seja, foi possível constatar que para conceber uma efetiva tolerância, ou ainda, uma tolerância que possa ter capacidade de minimizar os conflitos no corpo político é necessário que antes aja o auxílio ou educação dos seres humanos para que eles possam desenvolver a sua própria reflexividade, pois construir essas relações de tolerância, que nesse caso são propriamente relações éticas, é necessário passar por um

processo de compreensão e, dessa maneira, é um trabalho de reflexão que juntamente envolve o reconhecimento e o acolhimento do outro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE BENEDICTUS DE SPINOZA

SPINOZA, Benedictus de. *Breve tratado de Deus, do homem e de seu bem-estar*. Tradução e notas: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. *Correspondências completas*. Tradução: Juan Domingo Sánchez Estop. Madrid: Hipérior, 1988.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução e notas: Tomaz Tadeu. Edição Bilingue Latim/Português. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos da USP. São Paulo: EdUSP, 2017.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética: demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza, 1987.

SPINOZA, Benedictus de. *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Tradução: Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

SPINOZA, Benedictus de. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; Ristampa 1972. Milano: Edição Eletrônica a cura di Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998.

SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. *Tratado da Reforma da Inteligência*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DEMAIS OBRAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

AGOSTINHO, Santo. *Cidade de Deus*. 2ª ed. Lisboa: FCG, 2000.

ALQUIÉ, Ferdinand. *L'expérience*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

ANDRADE, Fernando Dias. Desejo, alegria e tristeza: o conatus como potência de existir e agir. *Cadernos Espinosanos* (USP). São Paulo, v. I, p. 07-44, 1996.

- AQUINO, São Tomás. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- ARAUJO, Paulo Roberto Falcão de. Cultura, pluralismo e tolerância. *Revista Ítaca*, n. 16, p. 213-225, 2011, p. 224. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/view/593/550>. Acesso em: 21 jul. 2019.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução: Valentin Garcia Yebra. 2ª ed. rev. Madrid: Gredos, 1990.
- AUGUSTO, Ronaldo. *O princípio da tolerância como fachada 1*. Disponível em: <https://www.sul21.com.br/colunas/ronald-augusto/2017/07/o-principio-da-tolerancia-enquanto-fachada-i/#sdfootnote1sym>. Acesso em: 20 maio 2019.
- AURÉLIO, Diogo Pires. *Imaginação e poder: estudo sobre a filosofia política de Espinosa*. Lisboa: Edições Colibri (Coleção Fórum de Ideias, 10), 2000.
- BANDEIRA, Lourdes; BATISTA, Analía Soria. Preconceito e discriminação como expressões de violência. *Revista Estudos Feministas* [online], vol. 10, n. 1, p. 119-141, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11632.pdf>. Acesso em: 03 maio 2019.
- BARROCO, Maria Lucia S. Reflexões sobre liberdade e (in)tolerância. *Revista Social & Sociedade*. [online]. n. 119, p. 468-481, jul./set. 2014.
- BIDNEY, D. O problema da Substância em Spinoza e Whitehead. Tradução: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Edval de Souza Barros. *Crítica*, Londrina, v.4, n 14, jan. /mar. 1999.
- BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. 7ª Reimpressão. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BOVE, Laurent. Direito de Guerra e Direito Comum na Política de Spinozista. Tradução e Notas de Bernardo e Marcelo Barata Ribeiro. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, v. 2, n. 4, dezembro, 2008.
- BOVE, Laurent. *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: VRIN, 1996.
- BRITO, Raimundo de Farias. *Finalidade do Mundo, 2º Parte – Estudos de Filosofia e Teleologia Naturalista*. 2ª ed. Rio de Janeiro, 1957.
- CAMPOS, André dos Santos. Spinoza e Espinosa: excuro antroponímico. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, v. 1, n. 1, julho 2007.
- CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CHAUÍ, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHAUÍ, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. 2ª ed. São Paulo: Moderna, 2005.

CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

COSSETIN, Vânia Lisa Fisher. Suportar ou reconhecer: a dupla face do conceito de tolerância e o papel mediador da escola. *Revista Pro-posições*, v. 28, supl. 1, p. 132-146, set./dez. 2017.

COSTELLA, Mario Sergio; LA TAILLE, Yves. *Nos labirintos da moral*. Campinas: Papirus, 2005.

COTRIM, Amanda. *É possível superar o discurso de ódio na sociedade brasileira?* Revista Diálogos do Sul. Disponível em: <https://dialogosdosul.operamundi.uol.com.br/sem-categoria/53046/e-possivel-superar-o-discurso-de-odio-na-sociedade-brasileira>. Acesso em: 17 jul. 2019.

CRISTOFOLINI, Paolo. *Spinoza e a alegria*. Tradução de Bernardo Bianchi. Disponível em http://www.freewebtown.com/spinoza/cristofolini_spinoza_alegria.pdf. Acesso em: 19 jan. 2019.

DAMÁSIO, António. *Ao encontro de Espinosa: as emoções sociais e a neurologia do sentir*. Lisboa: Europa-América, 2003.

DAMÁSIO, António. *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DAMÁSIO, António. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DASCAL, Marcelo. Tolerância e Interpretação. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, v. 21, n. 62, p. 03-28, 1989.

DELBOS, Victor. *O espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912 – 1913*. Tradução de Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978 – 1981)*. Tradução para o português Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza: EdUECE, (*Coleção Argentum Nostrum*) 2009.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le Probleme de l'Expression*. Paris: Éditions de Minuit (Arguments), 1985.

DESCARTES. René. *As Paixões da Alma*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.

ÉVORA, Fátima; CHAUI, Marilena. *Figuras do Racionalismo*. Campinas: Anpof, 1999.
FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *Razão e Paixão: o percurso de um curso*. Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para Ciência e a Tecnologia, 2002.

FORST, Rainer. Os limites da tolerância. Tradução de Mauro Victoria Soares. *Novos Estudos Cebrap*, n. 84, p. 15-29. São Paulo, 2009.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. O conceito de liberdade na *Ética* de Benedictus de Spinoza. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*. v. 1, n. 1, p. 27-36, 2007.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. *O método geométrico em Descartes e Spinoza*. Fortaleza: EdUECE, 2011.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 2002.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP, 1992.

GLEIZER, Marcos André. *Espinosa e a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

GLEIZER, Marcos André. Ideia adequada, holismo semântico e verdade como coerência em Espinosa. *Revista Analytica*. Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 65-85, 2009.

GONDIM, Larissa Cristine Daniel. *A política da tolerância e o reconhecimento da diferença*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

GUEROULT, Martial apud FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. O conceito de liberdade na *Ética* de Benedictus de Spinoza. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*. v. 1, n. 1, p. 27-36, 2007.

GUEROULT, Martial. *Spinoza: Dieu (Ethique I)*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

GUEROULT, Martial. *Spinoza: L'âme (Ethique II)*. Paris: Aubier-Montaigne, 1974.

GUIMARÃES, Francisco de. *Cartografias da imanência – Spinoza e as fundamentações ontológicas e éticas do direito*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. PUC-RJ, 2006.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2006.

HOBBS, Thomas. *De corpore*. Paris: Vrin, 2000.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Ícone, 2008.

HOBBS, Thomas. *O corpo*. Tradução e notas: Maria Isabel Limongi e Vivianne de Castilho Moreira. Edição Bilingue Latim/Português. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

HOBBS, Thomas. *Os elementos da lei natural e política: tratado da natureza humana e tratado do corpo político*. São Paulo: Ícone, 2003.

ITOKAZU, Ericka Marie. *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 2008.

JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

JAQUET, Chantal. *Les expressions de puissance d'agir chez Spinoza*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2005.

LARRAURI, Maite. Spinoza e as Mulheres. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. *Kalagatos – Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE*, v. 3, n. 6, verão. Fortaleza: EdUECE, 2006.

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

LEITE, Alex. Sobre a imaginação projetiva em Spinoza. *Revista Conatus: Filosofia de Spinoza*, v. 2, n. 3 jul. 2008. Fortaleza: EdUECE, 2008.

LLOYD, Genevieve. *Spinoza and ethics*. London: 1st Edition, 2002.

LOCKE, John. *Carta acerca da tolerância*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

LORDON, Frédéric *A sociedade dos afetos: por um estruturalismo das paixões*. Tradução: Rodolfo Eduardo Scachetti e Vanina Carrara Sigrist. Campinas: Papirus, 2015.

MACHEREY, Pierre. *Hegel ou Spinoza*. Paris: François Maspero, 1979.

MACHEREY, Pierre. *Ler a Ética de Spinoza*. Tradução de Lia Gould. Disponível em: http://www.freewebtown.com/spinoza/macherey_ler_etica.pdf. Acesso em: 19 jan. 2019.

MARQUES, José Oscar de Almeida. Entrevista sobre a teoria da causalidade em David Hume. *IHU Online: Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, Edição 369, 15 ago. 2011. Entrevista concedida a Márcia Junges e Graziela Wolfart. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3994-jose-oscar-de-almeida-marques>. Acesso em: 07 fev. 2019.

MARTINS, André. *O mais importante dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit, 1969.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MONTAIGNE, Michel de. *Os Ensaios*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MOREAU, Pierre-François. *O Pensador Político*. Tradução de Maurício Rocha. Disponível em: http://www.freewebtown.com/spinoza/pfmoreau_politico.pdf. Acesso em: 19 jan. 2019.

MOREAU, Pierre-François. *Spinoza: l'expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

NADLER, Steven. *Espinosa: vida e obra*. Tradução portuguesa de J. Espadeiro Martins. Lisboa: Publicações Europa-América, 2003.

NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

NOGUEIRA, Alcântara. *O método racionalista-histórico em Spinoza*. São Paulo: Mestre Jou, 1976.

OLIVEIRA, Luizir de. Espinosa e a tradição estoica: Breves considerações sobre a noção de vontade. *Revista Conatus: Filosofia de Spinoza*, v. 2, n. 4, p. 67-72, dezembro 2008. Fortaleza: EdUECE, 2008.

OLIVEIRA JUNIOR, Nythamar Hilario Fernandes de. *Tractatus politico theologicus: teoria crítica, libertação, justiça*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

PAULA, Marcos Ferreira de. *Alegria e Felicidade: a presença do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: EdUSP, 2017.

PINHEIRO, Ulysses. A Presença do Neoplatonismo de Leão Hebreu na *Ética* de Spinoza. *Kléos* n.19, p. 227-246, 2015.

POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução: Milton Amado. 3ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia. 1987.

RABENORT, Willian Louis. *Spinoza como educador*. Fortaleza: EdUECE, 2010.

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

REALE, Giovani; ANTISERI, Dario. *História da filosofia 6: De Nietzsche à Escola de Frankfurt*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

ROVERE, Maxime. *Le Clan Spinoza*. Flammarion, 2017.

ROVERE, Maxime. Le parallélisme, un fantasme géométrique dans l'histoire du spinozisme. In *Le modèle spinoziste des relations corps/esprit*. p. 49-71. Org. Chantal Jaquet. Paris: Hermann, 2010.

ROUSSET, Bernard. *Entre Galilée et Newton: les apports du conatus hobbien et du conatus spinoziste*. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/12934/12934_3.PDF. Acesso em: 22 maio 2018.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2ª ed. rev. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SANTIAGO, Homero. *Geometria do instituído: estudo sobre a gramática hebraica espinosana*. 1ª ed. Fortaleza: EdUECE, 2014.

SÉVÉRAC, Pascal. Passivité et désir d'activité chez Spinoza. In: BRGÈRE, Fabienne; MOREAU, Pierre-François. *Spinoza et les affects*. Groupe de Recherches Spinozistes. Travaux et Documents n. 07. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998.

SILVA, Daniel Santos da. *O conceito de indivíduo e sua realidade em Espinosa*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 2012.

SKINNER, Burrhus Frederic. *Ciência e comportamento humano*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SKINNER, Burrhus Frederic. *Walden II: uma sociedade do futuro*. São Paulo: Herder, 1972.

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

TEJEDOR CAMPOMANES, Cesar. *Una antropología del conocimiento: estudio sobre Spinoza*. Madrid: UPCM, 1981.

TRINDADE, Rafael. *Espinosa: o conhecimento é o mais potente dos afetos*. Disponível em: <http://razaoinadequada.com/2016/08/17/espinosa-o-conhecimento-e-o-mais-potente-dos-afetos/>. Acesso em: 01 jul. 2019.

TRINDADE, Rafael. *Espinosa e a liberdade*. Disponível em: <https://razaoinadequada.com/2014/10/29/espinosa-e-a-liberdade/>. Acesso em: 05 jul. 2019.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Entre la realidad e la utopia: ensayos sobre política, moral y socialismo*. México: Fondo de Cultura Económico, 1999.

YOVEL, Yirmiyahu. *Espinosa e outros hereges*. 1ª ed. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1989.

YOVEL, Yirmiyahu. *Spinoza and other heretics*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

YOVEL, Yirmiyahu. *Spinoza, el marrano de la razón*. Madrid: Anaya, 1995.

WOLFSON, Harry A. *The Philosophy of Spinoza*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br