

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 39 jul-dez 2018 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *As ruelas de Delft* pintada por Johannes Vermeer em 1658.

A ESPECIFICIDADE DOS AFETOS DIRECIONADOS
A OUTROS SERES AFETIVOS NO LIVRO III
DA *ÉTICA* DE ESPINOSA

Vinícius Xavier Hoste

Doutorando, Universidade Federal de São Carlos,

São Carlos, Brasil

vini17hoste@gmail.com

RESUMO: O livro III da *Ética* de Espinosa se dedica à definição dos afetos. Dentro dessa definição o outro desempenha um papel importantíssimo, mesmo se, inicialmente, ele parece estar ausente. Espinosa começará sua definição falando de afetos direcionados a coisas e não necessariamente a outros sujeitos afetivos. Todavia, isso não significa que o outro não seja importante para a teoria de Espinosa, pelo contrário, a partir da proposição 21 desse livro ele faz sua aparição, trazendo novos elementos à teoria dos afetos e, principalmente, apontando para uma via de mão dupla, mostrando-nos que, se por um lado, as relações interpessoais podem ser de amor, por outro, o ódio estará presente, ou seja, essa relação pode se revelar tanto harmoniosa quanto conflitante. É justamente esse o caminho que gostaríamos de iluminar neste artigo, explicitando assim como a entrada do outro na teoria dos afetos de Espinosa lhe confere novas nuances, novos caminhos, novas possibilidades.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, afetos, paixão, alteridade, outro, conflitos.

INTRODUÇÃO

No livro III da *Ética* – intitulado “A origem e a natureza dos afetos” – Espinosa se dedica à definição dos afetos. Inicialmente, tais afetos não serão necessariamente destinados a outra pessoa, pelo contrário, desde a descrição de sua formação mais fundamental até suas associações primárias, os afetos serão mostrados como relativos a coisas em geral, a coisas neutras que permanecerão indiferentes à natureza dos afetos que lhes serão destinados. Com efeito, como explica Marilena Chaui (2011, p. 86), isso se dá porque Espinosa concebe o ser humano enquanto um ser que está necessariamente em relação com tudo que o rodeia, de modo que não somente outros seres humanos, mas tudo que está a sua volta pode funcionar como causa, como força que atua afetivamente sobre ele.

Com isso, não apenas outras pessoas, mas também animais e objetos inanimados podem despertar afetos nas pessoas. Isso não significa, todavia, que os afetos direcionados a outros seres humanos não serão objeto da reflexão espinosana; no entanto, será somente a partir da proposição 21 do livro III que tais afetos serão tematizados diretamente pelo autor. Apesar dessa tardia aparição, os afetos para com os outros não serão menos importantes, longe disso, eles abrem um novo campo de reflexões, mostrando como os objetos dos afetos não serão sempre impassíveis a eles, mas poderão também mostrar-se suscetíveis a provar e provocar afetos, quer dizer, eles serão muitas vezes “sujeitos afetivos”.

Diante disso, buscaremos no presente artigo ressaltar as implicações dessa aparição do outro na teoria dos afetos de Espinosa. Tentaremos elucidar como essa relação interpessoal dos afetos aponta para um novo desenvolvimento na teoria de espinosana, dado que tais afetos abrem a possibilidade de um campo de investigação mais vasto, que vai da harmonia ao conflito, do amor ao ódio. Assim, para que seja possível adentrar na afetividade interpessoal, se fará necessário, primeiramente, compreender aquilo que Espinosa entende por afeto de um modo geral, ou seja, será preciso percorrer, mesmo que de maneira breve, o caminho traçado pelo

autor em “A origem e a natureza dos afetos” até que se dê a aparição do outro, pois acreditamos que só dessa maneira será possível ressaltar o impacto que essa aparição tem na teoria dos afetos espinosana.

I – BREVES INDICAÇÕES SOBRE O MÉTODO: A SINTAXE DOS AFETOS

No prefácio do terceiro livro da *Ética*, Espinosa fala de como os pensadores que haviam escrito sobre os afetos até aquele momento não o haviam feito de uma maneira adequada, não sendo, por isso, capazes de determinar sua verdadeira natureza, sua verdadeira força. Muitos, ao invés disso, preferiram ainda detestar ou ridicularizar a face afetiva do ser humano, de modo que acabaram por conceber o homem “como um império dentro de um império”. Segundo Espinosa, esses pensadores acreditavam que o homem seria um império à parte dentro do grande império da natureza, de sorte que, em consequência disso, ele perturbaria suas leis mais do que as seguiria.

Contra essa concepção dos afetos, Espinosa afirma que o homem não é assim tão distinto do reino natural, pelo contrário, ele apresenta certa homogeneidade em relação a esse reino: o homem não é “um império dentro de um império”, visto que ele se mostra incapaz de acrescentar algo à natureza, devendo, na verdade, obedecer às suas leis. Ora, se o homem é parte da natureza, e na natureza nada do que ocorre pode ser considerado como um defeito dela – já que a natureza permanece sempre a mesma, conservando em toda parte sempre a mesma virtude e potência de agir –, logo:

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

as propriedades de todas as outras coisas cuja mera contemplação nos causa prazer (ESPINOSA, 2013, EIII, Pref., p. 163).

A partir dessas premissas, Espinosa se propõe, então, a abordar os afetos à maneira dos geômetras, ou seja, tentando “[...] demonstrar, por um procedimento exato, aquilo que eles [os outros pensadores] não param de proclamar como algo que, além de vão, absurdo e horrendo, opõe-se à razão” (ESPINOSA, 2013, EIII, Pref., p. 161). Por isso, o procedimento utilizado pelo autor da *Ética* para pensar os afetos se valerá – como em toda a obra, aliás – de proposições e demonstrações, de escólios e corolários, que procuram sempre tratar o tema de uma maneira lógica, abordando sua natureza e sua força como se fossem materiais de estudos geométricos, como se fosse possível obter sobre eles um resultado exato, como se os afetos fossem linhas, superfícies, volumes.

A partir dessas breves indicações, passemos agora à estruturação propriamente dita da teoria dos afetos espinosana. Tal estruturação se dará a partir de três definições: as duas primeiras tratarão, respectivamente, dos conceitos de *causa adequada* e de *causa inadequada* ou *parcial*, e a terceira falará diretamente dos afetos.

Segundo Espinosa, *causa adequada* é uma causa que gera um efeito que pode ser compreendido claramente a partir dela, enquanto numa *causa inadequada* ou *parcial* isso não é possível. Nesse sentido, quando se produz, em nós ou fora de nós, algo do qual somos *causa adequada*, isso significa que estamos sendo ativos, que estamos agindo – dito de outro modo, quando a partir da nossa natureza algo se dá e pode ser reconhecido somente através dela, quer dizer, então, que somos ativos. Por outro lado, quando somos *causa inadequada* ou *parcial*, isso significa que se produz em nós algo que não pode ser compreendido claramente a partir de nossa natureza e, nesse caso, acontece que somos passivos, que sofremos, padecemos. Jaquet (2004, p. 48) acrescenta ainda que uma *causa inadequada*, ao gerar um efeito que “[...] não pode ser compreendido apenas por ela, implica a participação de

outras causas exteriores e leva, por conseguinte, a conceber o agente como um modo determinado por outros modos”¹.

Partindo dessas duas considerações, Espinosa (2013, EIII, def. 3, p. 163) nos dirá então que os afetos são “[...] afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”. Nessa perspectiva, os afetos podem ser divididos em dois tipos: enquanto ações, quando somos *causa adequada* deles; ou enquanto paixões, quando somos apenas *causa parcial*, isto é, quando os afetos são padecidos. Além disso, conforme o corpo humano é afetado, desse afeto pode decorrer um aumento, uma diminuição ou mesmo a não alteração da sua potência de agir; entretanto, como observa o autor, o homem sempre busca, seja na paixão ou na ação, relações que o fortaleçam ou que eliminem aquilo que os enfraquece.

Dessa forma, como coloca Espinosa na primeira proposição de “A origem e a natureza dos afetos”, a mente humana poderá ser tanto ativa quanto passiva, isto é, ela poderá tanto agir quanto padecer. A atividade da mente estará sempre ligada a *ideias adequadas*, de modo que quanto mais ideias desse tipo produzir mais ativa será ela. Em contrapartida, quanto maior o número de *ideias inadequadas* tiver uma mente, maior será o número de paixões, ou seja, mais ela será passiva². Vemos aqui que a teoria

1 No original: “[...] ne peut se comprendre par elle seule, implique le concours d'autres causes exterieures, et invite par conséquent à concevoir l'agent comme un mode déterminé par d'autres modes”.

2 É oportuno citar aqui a reflexão de Deleuze (1968, p. 201, nota 12, grifado no original) sobre o tema: “*Adéquat* et *inadéquat* qualifient d'abord des idées. Mais, en second lieu, ce sont les qualifications d'une cause: nous sommes 'cause adéquate' d'un sentiment qui suit d'une idée adéquate que nous avons”. De tal maneira, uma *ideia adequada* pode ser definida como uma ideia da qual nós mesmos somos a causa; essa ideia seria, então, a *causa adequada* de um afeto, e tal afeto seria uma ação. Uma *ideia inadequada* é justamente o contrário, isto é, uma ideia da qual nós não somos a causa, portanto, uma *ideia inadequada* é necessariamente a *causa inadequada* de um afeto, e, por isso, tal afeto será passivo, quer dizer, será uma paixão.

espinosana não reduz a vida afetiva do homem às paixões, considerando-as simplesmente como um tipo de afecção passiva e abrindo a possibilidade para outro tipo de afetos, os afetos ativos.

Ora, se na proposição anterior Espinosa afirmava que a mente pode tanto ter *ideias adequadas* quanto *inadequadas*, não se deve concluir daí que ela possa determinar o corpo, ou vice-versa. De fato, conforme atesta a proposição seguinte: “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outro estado (se é que isso existe)” (ESPINOSA, 2013, EIII, P2, p. 167). Quer dizer, o corpo não determina os pensamentos da mente, mas é um modo do pensamento que o faz; quanto ao corpo, seu movimento e seu repouso não dependem de uma determinação da mente, e sim de “algum modo da extensão”. Isso ocorre não porque Espinosa entenda que haja uma separação entre a mente e o corpo, mas justamente porque ele acredita na unidade desses dois elementos. O que acontece, na verdade, é que essa “coisa única” pode ser considerada de duas maneiras diversas, isto é, seja pelo atributo do pensamento, seja pelo atributo da extensão³. Em relação aos afetos, não importa se consideramos o atributo do pensamento ou da extensão, visto que tanto as ações quanto as paixões de nosso corpo serão, em sua própria natureza, simultâneas às ações e as paixões da nossa mente, e vice-versa⁴.

3 Essa afirmação é atestada no escólio da proposição 7 do livro II da *Ética*, em que Espinosa (2013, p. 87) afirma que “[...] a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob outro”.

4 Sobre isso, a proposição II do livro III da *Ética* nos diz: “Se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar da nossa mente” (ESPINOSA, 2013, p. 177). Dito isso, poderíamos acrescentar ainda a observação de Marilena Chaui (2011, p. 85), que nota como Espinosa, longe “[...] de considerar que a expansão da potência corporal corresponderia a uma diminuição da potência psíquica, [...] afirma o contrário: ambos aumentam e diminuem simultaneamente”. Tais considerações nos bastam para mostrar que se é comum pensar que a mente controla o corpo ou que

Prosseguindo em sua reflexão, Espinosa nos mostra ainda – respectivamente, nas proposições 4 e 5 do livro III – que uma coisa só pode ser destruída por uma causa exterior, o que implica que ninguém pode carregar dentro de si a causa de sua própria destruição. Consequentemente, uma coisa só pode ser destruída por aquilo que lhe é contrário, e coisas contrárias jamais podem habitar um mesmo sujeito, posto que, se isso fosse possível, “[...] então poderia haver no mesmo sujeito algo que poderia destruí-lo” (ESPINOSA, 2013, EIII, P5, dem., p. 173). Ora, se nenhum ser deve carregar em si aquilo que poderia destruí-lo, isso se dá porque todo ser se opõe àquilo que ameaça a sua existência.

Diante disso, se – como coloca a demonstração da proposição 3 do terceiro livro – a essência da mente é a ideia de um corpo que existe em ato e, como vimos, o corpo e a mente formam uma unidade, logo, não é possível que exista na mente uma ideia que exclua a existência do corpo, pois, se a essência da mente é constituída pela ideia de um corpo existente em ato, tal ideia lhe seria contrária. Dito de outra maneira: toda ideia pre-

a mente arquiteta a fala e os movimentos, esse é um pensamento equivocado, dado que sem o corpo a mente também é incapaz de ter pensamentos. Prova disso é o sono: quando o corpo adormece a mente também descansa, ou seja, ela fica privada das capacidades que possui em estado de vigília. Aliás, segundo Espinosa, nem mesmo a fala pode ser considerada uma decisão livre da mente, pois não é a mente que decide sobre o falar e o calar, de modo que, como podemos observar em nossa própria experiência, é corriqueiro que não sejamos capazes de controlar o impulso de uma palavra. Com efeito, toda palavra dita é, para Espinosa, proveniente de uma recordação, e a recordação, assim como o esquecimento, não é uma decisão livre tomada pela mente. Destarte, tanto um ato, quanto uma palavra dita ou não dita não podem ser vistos como fruto de uma livre decisão da mente, dado que as decisões da mente variam de acordo com a disposição do corpo. Desse modo, podemos considerar que “[...] tanto a decisão da mente, quanto o apetite e a determinação do corpo são, por natureza, coisas simultâneas, ou melhor, são uma só e mesma coisa, que chamamos decisão quando considerada sob o atributo do pensamento e explicada por si mesma, e determinação, quando considerada sob o atributo da extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso” (ESPINOSA, 2013, EIII, P2, esc., p. 171).

sente na mente se esforçará a fim de afirmar a existência do corpo e, por conseguinte, todo ser se *esforçará* a fim de perseverar em seu próprio ser.

O que comumente se traduz na *Ética* por *esforço* é justamente aquilo que Espinosa chama de *conatus*, e – como nos mostra a proposição 7 do livro III – é ele a essência atual de todo ser: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual” (ESPINOSA, 2013, EIII, P7, p. 175). O *conatus* é, então, um esforço constitutivo que está presente em cada coisa, um esforço que impulsiona cada ser à autopreseveração, isto é, a continuidade de sua própria existência. Assim, como acrescenta Chauí (2011, p. 85), o *conatus* é essencialmente vida, visto que em sua definição a morte está excluída: a morte “[...] é o que vem do exterior, jamais do interior⁵”.

Como se pode entrever a partir do que dissemos até aqui, Espinosa não concebe o *conatus* como uma essência exclusivamente humana, pelo contrário, para ele, todos os seres vivos são essencialmente *conatus*. Todavia, esse esforço essencial que tende a perseverar na existência indefinidamente somente no homem se dará enquanto um esforço consciente. De fato, como esclarece Deleuze (1968, p. 210), essa consciência do *conatus* se dará precisamente através das afecções do corpo, sejam elas ações ou paixões:

[...] nós nos esforçamos para perseverar na existência, não apenas enquanto temos ideias adequadas e sentimentos ativos, mas enquanto temos ideias inadequadas e experimentamos as paixões. O *conatus* de um

5 Com efeito, o *conatus* enquanto esforço essencial não pode ser previamente determinado, dado que ele não possui um tempo definido de duração. O fim não está inscrito no ser como uma data de validade, pelo contrário, ele é indeterminado. Por isso, segundo Espinosa, se os seres não fossem destruídos por uma causa exterior, o *conatus* existiria indefinidamente. Isso não significa, porém, que o *conatus* seja infinito, afinal, toda vida se interrompe, todo ser vivo morre. Diante disso, da mesma maneira que a existência, ele estará em aberto, podendo sempre se prolongar ou se abreviar.

modo existente não é, portanto, separável das afecções que o modo experimenta a todo momento⁶.

O *conatus* estará, então, tanto nas ideias adequadas, quanto nas ideias inadequadas, isto é, tanto nas ações quanto nas paixões, tornando-se assim consciente para a mente. Enquanto consciente apenas para a mente, o *conatus* será chamado por Espinosa de *vontade*; por sua vez, quando ele for referente não só à mente, mas também ao corpo, tratar-se-á então do *apetite*. O *apetite*, portanto, será a essência do ser humano, de sorte que, se o homem tiver consciência desse *apetite*, ele será definido como *desejo*.

Como o próprio Espinosa (2013, EIII, P9, esc., p. 177) reconhece, não é possível diferenciar o *apetite* do *desejo*, pois “[...] o *desejo* é o *apetite* juntamente com a consciência que dele se tem”. Desse modo, a consciência do *apetite* não o modifica, por isso, ele é definido como a essência do homem. É, portanto, o *apetite* a impulsionar o homem a sua própria preservação, ou seja, é ele quem determina o homem a certas realizações em sua existência. Aliás, o fato de o *desejo* ser um *apetite* consciente de si mesmo e, principalmente, o fato dessa consciência não mudar a natureza do *apetite*, deixa claro que, para Espinosa (2013, EIII, P9, esc., p. 177), não é um julgamento racional que guia o nosso *apetite*, no sentido que “[...] não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa”.

6 No original: “[...] nous nous efforçons de persévérer dans l’existence, non seulement en tant que nous sommes supposés avoir des idées adéquates et des sentiments actifs, mais en tant que nous avons des idées inadéquates et que nous éprouvons des passions. Le *conatus* d’un mode existant n’est donc pas séparable des affections que le mode éprouve à chaque instant”.

Ora, o *conatus* dá origem ao apetite, e do apetite deriva o desejo; todavia, para Espinosa, é o apetite a essência do homem. Sendo assim, uma questão se impõe: qual seria a especificidade do desejo? Como explica o autor na parte final do livro III da *Ética* – dedicado às “definições dos afetos”: o desejo pode ser entendido como aquilo que impulsiona o homem, quer dizer, como todos os seus esforços, apetites e volições “[...] que variam de acordo com o seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir” (ESPINOSA, 2013, EIII, def. 1 dos afetos, explicação, p. 239). Além disso – como mostra o escólio da proposição 11 do livro III –, o desejo é o primeiro dos afetos. Na verdade, o desejo forma, juntamente com a alegria e a tristeza, aquilo que Espinosa chama de afetos primários; e é justamente desses três afetos que vão derivar-se todos os outros: o amor, o ódio, a excitação, a dor, o contentamento, a melancolia, a esperança, o medo, a segurança, o desespero, o gáudio, a decepção, entre tantos outros.

Com efeito, seria impossível elencar todos os afetos existentes, dado que, como aponta Malinowski-Charles (2004, p. 163), existem “[...] afetos a que a linguagem nem mesmo confere um nome específico, [...] já que existem sutilezas nas variações do desejo, da alegria e da tristeza⁷”. Além disso, o próprio Espinosa (2013, p. 229) dá a entender isso – na proposição 56 de “A origem e a natureza dos afetos” –, ao afirmar que:

Há tantas espécies de alegria, de tristeza e de desejo e, conseqüentemente, tantas espécies de cada um dos afetos que desses são compostos (tal como a flutuação de ânimo) ou derivados (tais como o amor, o

7 No original: “[...] des affects que le langage ne nomme même pas d’un nom particulier, [...] tant il existe de subtilités dans les variations du désir, de la joie et de la tristesse”.

ódio, a esperança, o medo, etc.), quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados.

Dessa forma, muito mais do que fazer um inventário dos afetos, o que interessa a Espinosa é – definição 3 do terceiro livro⁸ – mostrar que o ser humano está sujeito a afetos que podem aumentar ou diminuir sua perfeição, sua potência de ação.

Nessa perspectiva, a alegria nada mais é do que uma paixão que possui o poder de aumentar nossa perfeição, enquanto a tristeza é exatamente o seu contrário, isto é, uma paixão que diminui nosso poder de perfeição. Portanto, a alegria nos faz passar de uma perfeição menor para uma perfeição maior, enquanto a tristeza faz justamente o oposto. Por isso, enquanto no primeiro afeto provamos o “[...] sentimento de que nossa capacidade ou aptidão para existir aumentam”, no segundo provamos o “[...] sentimento da diminuição de nossa aptidão para existir e agir”⁹ (CHAUI, 2011, p. 150).

Ademais, como acrescenta Espinosa – no escólio da proposição 11 do livro III –, quando a alegria se refere não só à mente, mas, ao mesmo

8 Segundo Jaquet (2004, p. 48), mesmo que não seja de uma maneira explícita, os três afetos primários já estariam contidos nesta definição – “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” (ESPINOSA, 2013, p. 163). Como argumenta a comentadora francesa, “[...] la joie et la tristesse sont respectivement présentes sous la forme de l’augmentation ou de la diminution de la puissance d’agir. Quant au désir, il peut être déduit de la puissance d’agir elle-même, en tant qu’elle prend la forme d’un effort pour persévérer dans l’être et s’opposer à ce qui lui est contraire” (JAQUET, 2004, p. 48).

9 É preciso dizer ainda que enquanto a alegria e o desejo podem se dar tanto como ação quanto como paixão, a tristeza só pode ser uma paixão, já que, diferentemente da alegria e do desejo, a tristeza causa apenas a diminuição do *conatus*, o que implica que ela “[...] só pode ter causas exteriores, pois sendo o *conatus* o esforço de autopersistência na existência, recusa e afasta tudo quanto possa impedi-lo” (CHAUI, 2011, p. 150).

tempo, à mente e ao corpo, tratar-se-á não de uma alegria qualquer, mas da excitação ou do contentamento; por outro lado, quando isso ocorre com a tristeza, tem-se, então, a dor ou a melancolia. Deve-se atentar ainda para o fato de que na excitação e na dor uma das partes do homem – isto é, o corpo ou a mente – será mais afetada do que a outra, enquanto isso, na melancolia e no contentamento a proporção de afetação será igual em ambas as partes.

Dito isso, haverá uma tendência no ser humano a se distanciar daquilo que o entristece e de se aproximar daquilo que o alegra, afinal, a alegria aumenta sua perfeição e sua potência de agir, enquanto a tristeza os diminui. Assim – como atesta a proposição 12 do terceiro livro –, a mente sempre se esforçará a fim de imaginar aquilo que pode aumentar a potência de ação do corpo, e se, por acaso, acontece-lhe de imaginar coisas que diminuam essa potência, então, ela se esforçará a fim de recordar ou de imaginar algo que seja capaz de excluir a existência dessas coisas negativas. Destarte, não apetece à mente imaginar coisas que prejudiquem a sua própria capacidade de ação e que, conseqüentemente, prejudicam também a capacidade do corpo.

Aliás – como esclarece a demonstração da proposição 12 de “A origem e a natureza dos afetos” –, o objeto para o qual é destinado um afeto não deve ser necessariamente a causa deste mesmo afeto. Isso acontece, pois:

Durante todo o tempo em que o corpo humano estiver afetado de uma maneira que envolva a natureza de algum corpo exterior, a mente humana considerará esse corpo como presente e, conseqüentemente, [...] durante o tempo em que o imaginar, o corpo humano estará afetado de uma maneira que envolve a natureza desse corpo exterior (ESPINOSA, 2013, EIII, P12, dem., p. 179).

Quer dizer, a imagem de uma coisa passada ou futura pode muito bem provocar o mesmo afeto da imagem de uma coisa presente. Com

efeito, a proposição 18 do livro III também corrobora com essa ideia, acrescentando ainda que quando somos afetados por uma imagem, nós a consideramos necessariamente enquanto presente, independente da sua presença real, atual ou verdadeira, já que, “[...] à medida que assim a imaginamos, afirmamos a sua existência” (ESPINOSA, 2013, EIII, P18, esc.1, p. 187). De tal forma, o afeto provocado por uma imagem, seja ela passada, presente ou futura, terá sempre o mesmo efeito, pois o corpo será sempre afetado como se o objeto imaginado estivesse realmente presente.

Como demonstra Espinosa – no escólio 2 da proposição 18 do terceiro livro –, a esperança, o medo, a segurança, o desespero, o gáudio e a decepção, são afetos dessa natureza:

Efetivamente, a esperança nada mais é do que uma alegria instável, surgida da imagem de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos dúvida. O medo, por outro lado, é uma tristeza instável, surgida igualmente da imagem de uma coisa duvidosa. Se, desses afetos, excluirmos a dúvida, a esperança torna-se segurança e o medo, desespero, quer dizer, uma alegria ou uma tristeza surgida da imagem de uma coisa que temíamos ou de uma coisa que esperávamos. O gáudio, por sua vez, é uma alegria surgida da imagem de uma coisa passada de cuja realização tínhamos dúvida. Finalmente, a decepção é uma tristeza que se opõe ao gáudio (ESPINOSA, 2013, EIII, P18, esc.2, p. 187).

Prosseguindo em sua definição dos afetos, Espinosa (2013, p. 181) acrescenta ainda – no escólio da proposição 13 do livro III – que o amor é uma “[...] alegria, acompanhada da ideia de uma causa exterior”, e que o ódio é uma “[...] tristeza, acompanhada da ideia de uma causa exterior” (ESPINOSA, 2013, EIII, P13, esc. p. 181). Dito de outro modo, o amor é a alegria acompanhada da representação de um objeto que julgamos ser a sua causa, enquanto o ódio é a tristeza acompanhada dessa mesma representação.

Podemos concluir daí, que quando se ama algo é comum buscar tê-lo sempre consigo e preservá-lo. De modo inverso, quando se odeia uma coisa provar-se-á por ela certa aversão e, conseqüentemente, há de se aspirar ao seu perecimento. Isso se dá, porque – como evidenciam as proposições 19 e 20 de “A origem e a natureza dos afetos” – nos alegramos sempre que imaginarmos a conservação daquilo que amamos, porém, quando imaginamos a sua destruição, tal imagem nos causa tristeza. Por exemplo, se amo muito um disco e imagino que ele está bem conservado, isso me alegrará. Por outro lado, se imagino que esse disco foi quebrado, isso certamente me causará tristeza. Em contrapartida, Espinosa nos diz que quando provamos ódio por um objeto, alegra-nos a imagem da sua destruição. Nesse sentido, a destruição de uma doença sem dúvida nos tornará mais alegres, por exemplo.

III – ATUALIZANDO A PERPLEXIDADE: A APARIÇÃO DE OUTROS “SUJEITOS AFETIVOS”

Se até o momento abordamos os afetos como se eles fossem algo puramente pessoal e subjetivo, como se aquilo que amamos ou odiamos desempenhasse apenas um papel passivo, tal qual um conteúdo exterior que se limita a alimentar nossos afetos e que jamais corresponde ou rechaça aquilo que provamos; a partir de agora abordaremos precisamente a relação que tais afetos podem estabelecer com objetos semelhantes, isto é, com objetos capazes, eles também, de provar afetos e, conseqüentemente, de interferir em nossa vida afetiva de uma maneira mais radical. Entraremos, portanto, em um campo de relações interpessoais em que os objetos dos afetos serão outros sujeitos afetivos, sujeitos que poderão ou não corresponder a nossas expectativas, gerando, assim, relações afetivas cada vez mais conflitantes e complexas.

Com isso, a partir dessa introdução do outro, Espinosa não falará mais dos afetos de uma forma isolada, mas abordará a “[...] relações entre pessoas, enquanto estas são portadores de afetos através dos quais tomam

umas às outras por objeto, afetos que se cruzam, se respondem, se trocam, complicando ainda mais os processos já conhecidos¹⁰” (MACHEREY, 1995, p. 184). O fato novo aqui é que o objeto que amamos também será capaz de ser afetado pela alegria ou pela tristeza, pelo amor e pelo ódio, de forma que ele não deve ser visto simplesmente como um objeto qualquer que nos afetaria apenas por sua conservação ou destruição: ao imaginarmos que esse objeto prova afetos, esses afetos também serão capazes de nos afetar. Não se trata, portanto, de um objeto ordinário, mas de um objeto com o qual nós temos um tipo de relação especial, de *alguém* e não mais de *alguma coisa*, “de pessoas como nós” (MACHEREY, 1995, p. 185).

A proposição 21¹¹ de “A origem e a natureza dos afetos” introduz esses afetos direcionados a outros sujeitos afetivos, afirmando que quando se imagina que a pessoa amada está alegre, aquele que a ama também provará alegria, de modo que quanto maior for a alegria da pessoa amada maior será também a alegria do amante. Mas, de modo diametralmente inverso, quando se imagina que a pessoa amada está triste, o amante também se entristece proporcionalmente à tristeza que afeta aquele a quem ele ama. Ademais – como postula o escólio da proposição 22 desse mesmo livro –, essa tristeza que nasce pelo desgosto provado por uma pessoa

10 No original: “[...] relations entre personnes, en tant que celles-ci sont porteuses d’affects à travers lesquels elles se prennent les unes les autres pour objets, affects qui se croisent, se répondent, s’échangent, en compliquant davantage encore les procédures déjà connues”.

11 “Quem imagina que aquilo que ama é afetado de alegria ou de tristeza será igualmente afetado de alegria ou de tristeza; e um ou outro desses afetos será maior ou menor no amante à medida que, respectivamente, for maior ou menor na coisa amada” (ESPINOSA, 2013, EIII, P21, p. 189). Como nota Macherey (1995, p. 191, nota 2), nessa proposição Espinosa ainda utilizará uma expressão neutra (“aquilo”, “coisa amada”), de modo que seria possível ligá-la às proposições precedentes; todavia, “[...] il suffit de prêter attention à la signification de cet énoncé pour comprendre que la ‘chose’ en question, dans la mesure où elle est imaginée comme pouvant être affectée de joie ou de tristesse, est mentalement personnalisée ou personnifiée: elle n’est donc plus tout à fait une simple chose”.

que amamos chama-se comiseração, porém, a alegria que provamos pela felicidade do outro não possui uma denominação precisa. No entanto, nas “definições dos afetos” – no livro III –, vemos que tal alegria se identifica com a definição da misericórdia, que é definida como “[...] o amor à medida que o homem é afetado de tal maneira que se enche de gáudio com o bem de um outro e, contrariamente, se entristece com o mal de um outro” (ESPINOSA, 2013, EIII, def. 24 dos afetos, p. 247). Nesse sentido, comiseração e misericórdia, talvez, se diferenciem apenas pelo fato de que “[...] a comiseração diz respeito a um afeto singular e a misericórdia a esse afeto tornado habitual” (ESPINOSA, 2013, EIII, def. 18 dos afetos, explicação, p. 245). É importante notar ainda que a comiseração não é algo que provamos somente para com aquilo que amamos, já que é possível que sintamos comiseração também por uma pessoa pela qual não provamos afeto algum, simplesmente pelo fato de a considerarmos como semelhante a nós.

Inversamente ao que foi dito acima – como vemos na proposição 23 do terceiro livro –, quando se imagina o ser odiado afetado pela alegria, aquele que odeia ficará triste, de modo que quanto maior a alegria do ser odiado, maior será a tristeza daquele que odeia. Em contrapartida, quando se imagina esse mesmo ser afetado pela tristeza, então, aquele que odeia ficará alegre, sendo maior sua alegria quanto maior a tristeza do ser odiado. Contudo, como nos lembra Espinosa (2013, p. 191) – no escólio da proposição 23 do livro III: “Essa alegria dificilmente pode ser sólida e se dar sem nenhum conflito de ânimo”, visto que se trata de uma alegria negativa e que, por isso, não poderia resultar dela algo totalmente positivo. Aliás, como mostramos acima, tendemos sempre a provar comiseração por alguém simplesmente por julgarmos que ele é semelhante a nós, o que implica que essa tristeza que nos provoca certa alegria nos provocará também um pouco de tristeza¹².

12 Apesar de Espinosa não afirmar o contrário, isto é, que a alegria do ser odiado que nos entristece será, ao mesmo tempo, motivo de certa alegria para nós, isso parece logicamente óbvio; contudo, como observa Macherey (1995, p. 196): “Les indications

Tem-se no caso acima descrito aquilo que Espinosa denomina flutuação de ânimo. Com efeito – como nos mostra a proposição 17 do terceiro livro –, existe a possibilidade de que a imagem de uma coisa que geralmente nos provoca tristeza possua alguma semelhança com outra coisa que normalmente nos provoca alegria, de sorte que provaremos por ela, simultaneamente, dois sentimentos opostos. De tal modo, a flutuação de ânimo nada mais é do que a possibilidade que se tem de provar, ao mesmo tempo e por um mesmo objeto, dois afetos contrários: “[...] um só e mesmo objeto pode ser causa de muitos e conflitantes afetos” (ESPINOSA, 2013, EIII, P17, esc., p. 185) – sem que, todavia, seja possível que uma flutuação de ânimo engendre um afeto novo.

Dando prosseguimento a sua reflexão, Espinosa nos apresentará – na proposição 22 do livro III – a possibilidade de inserção de mais um indivíduo nessa trama dos afetos interpessoais, formando então um triângulo afetivo. Nesse sentido, o autor nos dirá que quando imaginamos que alguém afeta de alegria àquele que amamos, nós amaremos esse alguém. Tal afeto será chamado de *reconhecimento*, e ele não é senão o amor que provamos para com aquele que faz o bem a alguém que amamos. De modo inverso, quando imaginamos que alguém afeta de tristeza aquele a quem amamos, provaremos ódio contra esse alguém. Tal afeto será chamado de *indignação*, e nada mais é do que o ódio que nutrimos para com aquele que faz mal a alguém que amamos.

Em seguida – na proposição 24 do terceiro livro –, Espinosa nos apresentará um raciocínio inverso ao que vimos agora, nos mostrando, de tal maneira, que quando imaginamos que alguém afeta de alegria aquele a quem odiamos, nós odiaremos esse outro alguém; e que, por outro lado, quando imaginamos que alguém afeta de tristeza aquele a quem odiamos, nós amaremos esse alguém. O afeto que se vislumbra nesse caso é chamado de inveja:

données dans le texte sont trop sommaires pour qu’il soit possible de trancher définitivement sur ce point, qui reste ouvert”.

Esses afetos de ódio e outros similares estão relacionados à inveja, que não é, assim, nada mais do que o próprio ódio, enquanto considerado como dispendo o homem a se encher de gáudio com o mal de um outro e, contrariamente, a se entristecer com o seu bem (ESPINOSA, 2013, EIII, P24, esc., p. 193).

Para Espinosa, a inveja é uma forma de ódio que dispõe as pessoas a se alegrarem com o mal de outrem e a se entristecerem com o seu bem-estar. É possível notar ainda que na inveja – e, de um modo geral, em todos os afetos relacionados ao ódio – as direções dos afetos provados por duas pessoas se relacionam de maneira inversamente proporcional; enquanto isso, no caso dos afetos que têm o amor como base, o que vemos são afetos conjuntos, afetos de duas pessoas que seguem em uma mesma direção, afetos que são partilhados.

Diante disso, poderíamos dizer que amar alguém é estar disposto a amar tudo aquilo que alegra essa pessoa e a odiar tudo aquilo que pode entristecê-la; de modo inverso, “[...] odiar alguém, é se dispor da mesma forma a odiar tudo aquilo que pode afetá-lo de alegria, e a amar tudo aquilo que pode afetá-lo de tristeza¹³” (MACHEREY, 1995, p. 194). É a partir dessas premissas que – nas proposições 25 e 26 do livro III – Espinosa nos apresenta, respectivamente, as atitudes que dizem respeito ao amor e ao ódio para com outrem:

Esforçamo-nos por afirmar, quanto a nós e à coisa amada, tudo aquilo que imaginamos afetar, a nós ou a ela, de alegria; e, contrariamente, por negar tudo aquilo que imaginamos afetar, a nós ou a ela, de tristeza.

13 No original: “[...] haïr quelqu’un, c’est se disposer du même coup à haïr tout ce qui peut l’affecter de joie, et à aimer tout ce qui peut l’affecter de tristesse”.

Esforçamo-nos por afirmar, quanto a uma coisa que odiamos, tudo aquilo que imaginamos afetá-la de tristeza e, contrariamente, por negar aquilo que imaginamos afetá-la de alegria (ESPINOSA, 2013, p. 193).

Tais proposições, seguindo a lógica das proposições anteriores, nos falam a respeito dos afetos que são direcionados a outros sujeitos afetivos, entretanto, diversamente do que vimos até aqui, essas proposições não dizem respeito somente à alegria e à tristeza, ao amor e ao ódio, mas reintroduzem a questão do desejo na trama dos afetos interpessoais. Espinosa nos mostra – na proposição 25 – que nutrimos o desejo de que a pessoa a quem amamos se alegre e que, por isso, nos esforçaremos sempre a fim de afirmar aquilo que lhe agrada e, conseqüentemente, por negar aquilo que a entristece. É como se essa alegria e essa tristeza que afetam o nosso amado também fossem nossas. Mas, inversamente, Espinosa nos diz ainda – na proposição 26 – que desejamos que aquele a quem odiamos se entristeça, de modo que nos esforçaremos sempre a fim de afirmar aquilo que lhe desagrada e por negar aquilo que o alegra.

É preciso atentar aqui para as noções de afirmação e de negação utilizadas por Espinosa, visto que, como aponta Macherey (1995, p. 206), esses termos se colocam no sentido da aceitação ou da refutação daquilo que aumenta ou diminui a potência de agir – não só a nossa, mas também das pessoas com as quais nos relacionamos afetivamente:

[...] partilhar as tristezas da pessoa que se ama, é assimilar aos dela os interesses de seu próprio *conatus*, que é diminuído quando o dela diminui; e estar alegre com os males que sofre a pessoa que se odeia, é também, de uma certa maneira, lutar contra a tristeza provocada por esta situação negativa e, portanto, procurar remediar a restrição imposta ao próprio *conatus*¹⁴.

14 No original: “[...] partager les tristesses de la personne qu’on aime, c’est assimiler aux siens les intérêts de son propre *conatus*, qui est amoindri lorsque le sien est

Outro ponto que se deve observar aqui é o fato de que as afirmações e as negações relacionadas ao desejo dizem respeito à imaginação. Nesse sentido, o homem corre sempre o risco de ter, a respeito de si mesmo e da pessoa amada, uma imagem mais vantajosa do que se supõe que seja justo. Quando isso se dá a respeito de si próprio, tem-se então a soberba, que é designada por Espinosa como uma espécie de delírio, de sonho acordado que provoca alegria. Na soberba, o homem acredita

[...] que tem sob seu poder todas aquelas coisas que estão ao seu alcance apenas na imaginação, considerando-as, assim, como reais, e deixando-se arrebatado por elas, não sendo capaz, enquanto isso, de imaginar aquelas coisas que excluem a existência das primeiras e que limitam sua própria potência de agir (ESPINOSA, 2013, EIII, P26, esc., p. 193).

Em contrapartida, quando um homem se alegra por ter de outro uma imagem mais vantajosa, a isso se dá o nome de consideração. Já quando um homem se alegra por ter uma imagem menos vantajosa de outrem, tem-se então a desconsideração. Esses afetos, tal como a soberba, são delírios, pois neles não há justiça, isto é, não existe uma justa medida nas avaliações, mas exatamente o oposto.

A partir disso, Espinosa nos apresenta – na proposição 27 do livro III – um novo tema na estrutura dos afetos interpessoais: a imitação dos afetos. Com efeito, até o momento tratamos apenas dos afetos que provamos para com outros com os quais se pressupõe que já tínhamos alguma relação estabelecida, seja ela de amor ou de ódio. Porém, como aludimos a pouco, também é possível que provemos afeto – no caso, a comiseração – por um ser que não conhecemos, simplesmente pelo fato de reconhecermos nele alguma semelhança conosco. Em consequência disso,

amointri; et être joyeux des maux qui subit la personne qu'on hait, c'est encore d'une certaine manière lutter contre la tristesse provoquée par cette situation négative, et donc chercher à remédier à la restriction imposée à son propre *conatus*".

Espinosa (2013, EIII, P27, p. 195) nos dirá que: “Por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante”. Em outras palavras, Espinosa acredita que ao imaginarmos que um ser semelhante a nós, mas pelo qual jamais havíamos provado afeto algum, é afetado seja por uma alegria, seja por uma tristeza, então, nós também provaremos um afeto similar ao dele.

O que se dá nesse caso é justamente uma imitação dos afetos, uma imitação que ocorre porque os afetos se comunicam independentemente da existência de laços afetivos preestabelecidos entre os indivíduos. Poderíamos dizer, a partir dessa colocação, que os afetos são contagiosos, ou seja, que há entre eles um certo mimetismo, uma espécie de simpatia¹⁵. Quando esse mimetismo afetivo se refere à tristeza de outrem, dar-se-á a ela – como vimos acima – o nome de comiseração. Ademais, quando provamos comiseração por alguém, isso nos impulsiona a liberá-lo daquilo que o entristece, pois a comiseração gera um desejo de fazer o bem para com o nosso semelhante. Esse desejo que nasce da comiseração chama-se benevolência.

Nesse sentido – como coloca a proposição 29 de “A origem e a natureza dos afetos” –, nós sempre nos esforçamos para fazer aquilo que agrada aos outros e, conseqüentemente, para não fazer aquilo que lhes desagrada. Isso se dá porque ao imaginarmos que nossa ação alegra os homens, isso nos traz alegria, e essa alegria vem acompanhada da ideia de que nós mesmos somos a sua causa e, por isso, contemplaremos a nós mesmos com ainda mais alegria. De maneira análoga, quando imaginamos que nossa ação entristece outrem, então, provamos uma tristeza que vem acompanhada da ideia de que nós mesmos somos os causadores, por tal razão, contemplaremos a nós mesmos com profunda tristeza.

15 Tal simpatia afetiva para com o semelhante não significa necessariamente amor ao próximo.

Vemos nesses casos alegrias e tristezas que têm por origem uma *causa interior*¹⁶, o que parece deslocar a reflexão sobre os afetos mais uma vez: aparentemente saímos dos afetos dirigidos a coisas e pessoas, e entramos nos afetos dirigidos a si mesmo. Contudo, como explica Macherey (1995, p. 209), nesse tipo de afetos, o “[...] si substitui o outro, como se ele mesmo fosse uma outra pessoa. [...] a dedução dos afetos pessoais se situa assim no prolongamento da dedução dos afetos altruístas¹⁷”.

Continuando por esse caminho, deve-se acrescentar ainda que à alegria que tem por origem uma causa interior dá-se o nome de satisfação consigo mesmo, e à tristeza que lhe é contrária chama-se de arrependimento. Porém, chamam-se glória ou vergonha a alegria ou a tristeza “[...] que provém do fato de o homem se julgar, respectivamente, louvado ou reprovado” (ESPINOSA, 2013, EIII, P30, esc., p. 199). Portanto – como mostra a proposição 34 do livro III: “Quanto maior for o afeto, para conosco, do qual imaginamos estar afetada a coisa amada, tanto mais nos gloriaremos” (ESPINOSA, 2013, EIII, P34, p. 203).

Em decorrência disso, quando amamos alguém, nos esforçaremos para que essa pessoa também nos ame: do amor nasce um esforço para alegrar o ser amado e para que essa alegria que afeta o outro seja relacionada por ele a nossa pessoa, em suma, para que ele nos reconheça como a causa da sua alegria e que, conseqüentemente, também nos ame. Ora, se nosso amor for retribuído provaremos ainda mais alegria, visto que ao imaginarmos que o outro também nos ama, essa alegria será a glória, e quanto maior o amor do outro para conosco maior será a nossa glória. No entanto, pode acontecer, porém, que a glória que provamos pela alegria de outrem seja apenas imaginária, isto é, ilusória. Se isso ocorrer, atribuiremos

16 Lembremos que a alegria que provém de uma *causa exterior* é o amor, enquanto a tristeza é o ódio.

17 No original: “[...] soi se substitue à l’autre, comme s’il était lui-même une autre personne”. Com isso, “[...] la déduction des affects personnels se situe ainsi dans le prolongement de celle des affects altruistes”.

a nós mesmos uma importância muito maior do que a que realmente merecemos, e isso significa que nossa glória se transformará em uma imensa soberba.

Ademais, existe ainda possibilidade de que o amor dedicado a outrem não seja correspondido, ou seja, que a pessoa amada escolha outra pessoa como objeto do seu amor. Nessa situação, Espinosa nos diz que provaremos ódio para com aquele a quem antes amávamos e inveja de seu novo amado. Essa relação de ódio e inveja é o ciúme, que “[...] nada mais é do que uma flutuação de ânimo surgida, ao mesmo tempo, do amor e do ódio, acompanhados da ideia de um outro de quem se tem inveja” (ESPINOSA, 2013, EIII, P35, esc., p. 205). Nesse contexto, quanto maior era a alegria que a relação com o ser amado gerava no ciumento, maior será o seu ódio para com ele. E caso se provasse também algum sentimento por aquele que agora é invejado, a proporção desse ódio será ainda maior. Existe aqui uma propagação do ódio: de repente odeia-se o que era antes amado, e odeia-se também o amante desse ex-amor.

A explicação do ciúme nos faz perceber como nossos afetos são influenciados pelos afetos dos outros. De fato, quando falamos acima das imitações dos afetos, abordando a benevolência e a comiseração, omitimos outra possibilidade de imitação: a emulação. Quando um “[...] desejo de alguma coisa, o qual se produz em nós por imaginarmos que outros, semelhantes a nós, têm esse mesmo desejo” (ESPINOSA, 2013, EIII, P27, esc., p. 195), trata-se então de uma emulação. Assim, na emulação eu não desejo uma coisa simplesmente pelo fato de que ela me toca, mas, principalmente, porque outra pessoa também a deseja. Ou seja, o meu desejo é reforçado pelo desejo do outro, o que abre a possibilidade para que surja um espírito de competição, ou mesmo uma espécie de rivalidade. O nome que se dá a esse afeto é ambição, e é exatamente ele que Espinosa nos apresenta ao afirmar – na proposição 31 do livro III:

Se imaginamos que alguém ama, ou deseja, ou odeia uma coisa que nós mesmos amamos, ou desejamos, ou odiamos, amaremos, por esse motivo, essa coisa com mais firmeza, etc. Se, por outro lado, imaginamos que alguém abomina aquilo que amamos ou, inversamente, que ama o que abominamos, então padeceremos de uma flutuação de ânimo (ESPINOSA, 2013, p. 199).

Vemos nessa passagem que, segundo Espinosa, existe em nós o desejo de que os outros amem e odeiem de acordo conosco, de que os outros aprovelem aquilo que amamos ou odiamos. Como mostra o escólio dessa mesma proposição, a ambição é o desejo de que os outros aprovelem as nossas escolhas, os nossos amores, os nossos desafetos, em suma, é o desejo presente em cada um “[...] de que os outros vivam de acordo com a inclinação que lhe é própria” (ESPINOSA, 2013, EIII, P31, esc., p. 201).

Ora, o desejo é essencial a todo homem, e, como Espinosa acrescenta nas “definições dos afetos” do livro III, todo desejo vem necessariamente acompanhado da ambição. Diante disso, como todo homem deseja, o meu desejo pode ser obstáculo para a realização do desejo de outrem, e vice-versa: eis apresentado o risco de que todos os homens acabem por se odiar de maneira recíproca. Podemos observar esse risco quando Espinosa – na proposição 32 desse livro – nos diz que simplesmente por imaginarmos “[...] que alguém se enche de gáudio com uma coisa da qual um único pode desfrutar, nós nos esforçaremos por fazer com que ele não a desfrute” (ESPINOSA, 2013, EIII, P32, p. 201). Nesse sentido, se um objeto é desejado por duas pessoas, mas não pode ser dividido, haverá um esforço conflitante para possuir tal objeto, de sorte que haverá, conseqüentemente, um esforço para privar o outro. Assim, se é verdade que os homens tendem a provar comiseração pelos infelizes, é verdade também que eles tendem a invejar a felicidade alheia e a odiar aqueles que possuem algo de que ele não pode ter. Logo, na mesma medida em que os homens podem ser misericordiosos, eles também podem ser invejosos e ambiciosos.

CONCLUSÃO

Se a concepção espinosana dos afetos apresenta ainda hoje algo de atual e espantoso, é porque mais do que adentrar em psicologismos ou em julgamentos de valor, Espinosa nos descreve cenários possíveis, nos mostrando em cenas de um filme real, como em determinadas situações os afetos se produzem em nós, funcionando como respostas instantâneas e necessárias a determinados estímulos exteriores. Tais roteiros afetivos não se mostram distantes da nossa realidade, mas parecem poder acontecer na vida de qualquer um, já que os afetos descritos na teoria espinosana se constituem como reações quase automáticas a determinados acontecimentos. Diante desses desenhos possíveis oferecidos por Espinosa, cabe a nossa experiência oferecer-lhes uma coloração própria, uma coloração concreta que, apesar de não alterar a estrutura da sua teoria, lhe confere possibilidades variadas.

De tal maneira, apesar do caráter um tanto quanto automatizado que Espinosa confere aos afetos, ele também é capaz de reconhecer a particularidade da vivência de cada pessoa, reconhecendo que um mesmo objeto pode afetar diferentes pessoas de diferentes maneiras, e que uma pessoa pode, em diferentes momentos, ser afetada de diferentes formas por um mesmo objeto. Nesse sentido, na teoria espinosana são os afetos que distinguem os homens, são eles que, frequentemente, revelam o bem e o mal, que impelem à concordância ou ao conflito.

Diante de tantas possibilidades, reconhecemos que a relação que se estabelece na teoria espinosana dos afetos interpessoais é muito mais profunda do que foi possível demonstrar neste breve artigo, no entanto, pudemos notar como Espinosa ilumina a confluência e o conflito de afetos que se imitam e se confundem, que se contagiam propositalmente ou acidentalmente, afetos que geram novos afetos, novas possibilidades de experimentar a existência. É justamente a aparição do outro que nos faz perceber essas possibilidades dentro da teoria dos afetos espinosana, dado que é o outro que nos revela os mecanismos mais complexos da vida afetiva.

Desse modo, podemos tanto assimilar os afetos dos outros, quanto ser avessos a eles, pois se, por um lado, Espinosa nos fala da possibilidade de que tenhamos afetos alegres e amorosos para com as outras pessoas, e vice-versa, por outro, ele nunca se abstém de mostrar também a iminência dos conflitos e a chance de que o outro odeie aquilo que amamos, de que ele despreze o nosso amor, de que exista a inveja, o ciúme, o ódio mútuo. Todavia, se é verdade – como mostra a proposição 43 do livro III – que “[...] o ódio é aumentado pelo ódio recíproco”, não se deve esquecer jamais que existe sempre uma possibilidade de superação do ódio, isto é, que o ódio sempre pode “[...] ser destruído pelo amor” (ESPINOSA, 2013, p. 213). Quer dizer, se as relações interpessoais nos revelam os conflitos, elas também apontam para um horizonte harmonioso.

THE SPECIFICITY OF THE AFFECTIONS
DIRECTED TO OTHER AFFECTIVE BEINGS
IN BOOK III OF SPINOZA'S *ETHICS*

ABSTRACT: The book III of Spinoza's *Ethics* is dedicated to the definition of affections. Within this definition the other plays a very important role, even if, initially, it seems to be absent. Spinoza will begin his definition by speaking of affections directed to things and not necessarily to other affective subjects. However, this does not mean that the other is not important to Spinoza's theory, on the contrary, in proposition 21 of this book it appears, bringing new elements to the theory of affections and, mainly, pointing to a double-way, showing us that if, on the one hand, interpersonal relationships can be an affection of love, on the other hand, hate will be present, that is, this relationship can be both harmonious and conflicting. This is exactly the path we would like to illuminate in this article, explaining how the entrance of the other in Spinoza's theory of affections introduces new nuances, new paths, new possibilities.

KEYWORDS: Spinoza, affections, passion, otherness, other, conflicts.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CHAUI, M. (2011), *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

DELEUZE, G. (1968), *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Editions de Minuit.

ESPINOSA, B. (2013), *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 3ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

JAQUET, C. (2011), *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actios et passions chez Espinosa*. Paris: Presses Universitaires de France.

MACHEREY, P. (1997), *Introduction à l'Étique de Spinoza. La deuxième partie. La*

vie affective. Paris: Presses Universitaires de France.

MALINOVSKI-CHARLES, S. (2004), *Affects et conscience chez Spinoza. L'automatisme dans le progrès éthique*. Hildesheim: OLMS.