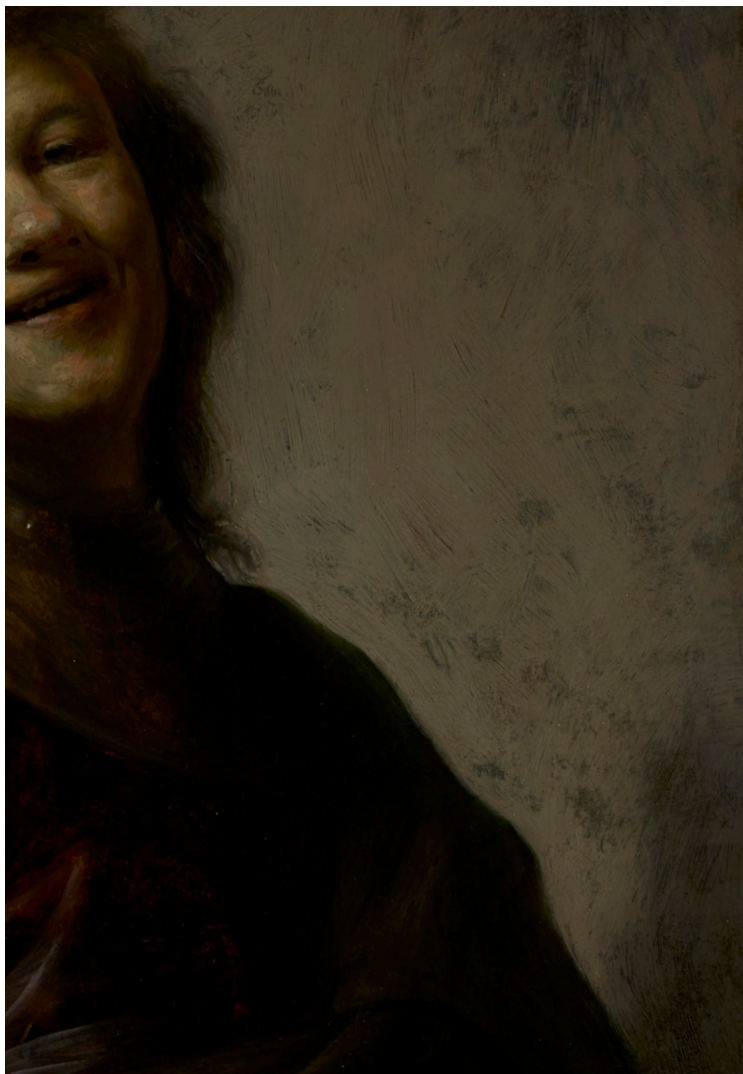


Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 51 jul-dez 2024 ISSN 1413-6651

IMAGEM detalhe de *Rembrandt rindo* (1628). Na qual Rembrandt van Rijn, residente de Amsterdã e contemporâneo de Espinosa, retrata a si mesmo. A pintura também é conhecida por *O jovem Rembrandt como Demócrito, o filósofo que ri*.

O GOVERNO DAS PAIXÕES: ENCONTROS E DESENCONTROS ENTRE DESCARTES E ESPINOSA

Daniela Mordoch¹

Graduanda, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

dani.mord@usp.br

RESUMO: O objetivo deste artigo é explicitar alguns pontos de aproximação e divergência entre Descartes e Espinosa no que diz respeito ao governo das paixões. Para tanto, utilizaremos alguns artigos do Tratado das paixões, que fundamentarão a análise cartesiana de império da vontade sobre as paixões a partir da condução da razão. Como contraponto, trataremos principalmente das proposições 7, 8 e 14 da parte IV da *Ética* de Espinosa, na medida em que propõem uma moderação da força dos afetos baseada na própria potência da mente, que se apresenta também enquanto afetividade. Dessa forma, a partir de uma crítica a Descartes, será possível constatar as inovações de Espinosa, principalmente por seus estudos sobre os afetos e, portanto, sobre as paixões.

PALAVRAS-CHAVE: Afetos; Paixões; Espinosa; *Ética*; Descartes; História da Filosofia Moderna.

¹ Artigo desenvolvido com o auxílio concedido pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), bolsa de iniciação científica, processo nº 2023/03543-7.

I INTRODUÇÃO

O presente texto tem como objetivo expor e problematizar a relação entre Descartes e Espinosa no que tange à moderação das paixões (ou dos afetos). Se, por um lado, é amplamente sabido que o pensamento cartesiano ainda estava, de certo modo, imbuído na tradição filosófica – com relação à reversibilidade², ao mecanicismo e à vontade livre –; por outro lado, parece difícil afastar o estigma atribuído à sua figura e aos seus pensamentos de sua contribuição original. Mesmo assim, cabe aqui, sumariamente, apresentar alguns pontos de convergência e outros de afastamento entre o pensamento cartesiano e o espinosista, principalmente no que diz respeito a como nos guiarmos frente às paixões, deixando claro que certas leituras privilegiam um certo distanciamento, enquanto outras, uma proximidade quase que total.

Tendo isso em vista, num primeiro momento será abordado o *Tratado das paixões*, de Descartes, juntamente das correspondências entre o filósofo e a princesa Elisabeth, visando não à explicação fisiológica ou anatômica do humano, mas sim à problemática de como a união substancial complexifica a questão das paixões.

Já num segundo momento, será tratada a *Ética* de Espinosa para explicar quais são as suas semelhanças e diferenças em relação a Descartes,

2 Aqui, a noção de reversibilidade diz respeito à ação no corpo ser sempre uma paixão na alma e a paixão no corpo ser sempre uma ação na alma. Isto é, como defende Chauí: “a tradição e o século XVII definem a paixão e a ação como termos reversíveis e recíprocos: a ação está referida ao termo de onde parte uma operação; a paixão, ao termo onde a operação incide. Eis por que se fala na paixão da alma como ação do corpo e na passividade corporal como ação da vontade e da razão. A um corpo ativo corresponderia uma alma passiva. A uma alma ativa, um corpo passivo” (Chauí, 2011, p. 89). Logo em seguida, Chauí (*Ibidem*, p. 147) afirma que essa noção de reversibilidade, bem como a de hierarquia na relação entre mente e corpo, aparecem com o advento do cristianismo e prolongam-se nos filósofos modernos, com exceção de Espinosa, que captou corpo e mente com iguais fraquezas e forças, sem que o corpo fosse visto como destruidor do espírito ou, por outro lado, como precisando ser reprimido ou dominado pelo espírito.

dessa forma, procuramos circunscrever como tais afastamentos apontaram para uma nova forma de pensar, distinta das anteriores.

II AS CORRESPONDÊNCIAS COM ELISABETH E O *TRATADO DAS PAIXÕES*

Anos antes de elaborar o *Tratado das paixões*, Descartes manteve uma correspondência com a princesa Elisabeth da Boêmia que abarcava temas diversos, e, dentre eles, alguns fundamentais para a nossa pesquisa, tais como a discussão sobre as paixões e o tema da união entre o corpo e a alma. Em outras palavras, a questão que orienta boa parte das cartas é: como alma e corpo se relacionam, dado que uma substância é imaterial e inextensa e, a outra, material e extensa? Tal ligação não é nada clara e, mesmo após os escritos cartesianos, ainda restam dúvidas sobre o tema. Por isso, selecionamos apenas alguns pontos de tais cartas a fim de que possamos nos situar quanto à questão da administração das paixões para Descartes.

Diante disso, as paixões serão trabalhadas aqui não pela distinção entre as substâncias cartesianas, mas sim por sua união³, que já havia sido colocada em certos termos na *Sexta Meditação*. Como Descartes afirma no artigo 136 do *Tratado das paixões*:

De resto, para suprir aqui em poucas palavras tudo quanto se poderia acrescentar no tocante aos diversos efeitos ou às diversas causas das paixões, contentar-me-ei em repetir o princípio em que se apoia tudo o que escrevi, a saber, que há tal ligação entre a nossa alma e o nosso corpo (Descartes, 1996, p. 199-200).

3 Como defende Érico Andrade (2017, p. 59), o ser humano é o resultado da união, sendo que, a partir de uma análise metafísica, é possível separar corpo e mente, mas na análise antropológica, não, pois Descartes não teria pensado o ser humano em função do dualismo substancial, senão enquanto apenas fundamentado por uma investigação da razão.

Do mesmo modo, Érico Andrade explica brevemente que “as paixões são irreduzíveis do ponto de vista de sua intencionalidade às propriedades do corpo e da alma, tomados separadamente” (Andrade, 2017, p. 60), bem como também Jean-Marie Beyssade, citando o artigo 137 do *Tratado das paixões*, enfatiza a importância das paixões nessa relação entre corpo e alma:

Mas a paixão é por natureza dada à alma na medida em que está substancialmente unida ao corpo. (...) E a alma que o experimenta interiormente é naturalmente incitada pela paixão “a consentir e contribuir para ações que possam servir para preservar o corpo ou para torná-lo de alguma forma mais perfeito” (Beyssade, 2001, p. 343).

Assim, é nessa interação corpo-alma que Descartes afirma que as paixões da alma também são um bem para o corpo e tendem à conservação e mesmo à perfeição deste, o que mostra a contribuição de ambas as substâncias para a condição humana das paixões, e não apenas da alma ou do corpo isoladamente.

Porém, antes de abordarmos especificamente as paixões, cabe avisar que a discussão sobre o dualismo cartesiano é complexa, mas que podemos sumarizar seus elementos centrais para o presente artigo por meio da posição, que endossamos, de Marilena Chaui, segundo a qual:

Ora, o homem só pode ser uma ideia confusa, pois, sendo um composto e união de substâncias incomunicáveis, sua ideia não pode ser tomada pelo prisma da independência ou da distinção, mas da relação entre heterogêneos ou realidades diferentes. Em outras palavras, podemos ter uma ideia clara e distinta da alma e uma outra, igualmente clara e distinta, do corpo, porém a união de ambos é uma ideia obscura e confusa, uma vez que não há como explicar racionalmente que matéria e espírito estejam unidos para formar uma substância composta. Esta é, no fim das contas, menos um conhecimento racional e muito mais um dado da experiência, uma vez que não podemos negar que *sentimos* a união de nosso corpo e de nossa alma. Todavia, justamente por ser uma experiência e um sentimento, a união substancial

é *constatável*, mas não uma ideia racionalmente *demonstrável* (Chaui, 2011, p. 75, grifos da autora).

De fato, a união não é demonstrável, mas, como sugere Andrade:

(...) o sucesso na explicação das paixões que caracterizam o ser humano não depende do conhecimento claro e distinto da interação do corpo com a mente, mas, pelo contrário, a explicação da interação depende do entendimento das paixões. Essa hipótese acentua que Descartes pensa a união com base nas propriedades que dependem dela porque existem apenas por causa dela, as paixões, e para cuja explicação o conhecimento claro e distinto do *cogito* não contribui de modo absoluto. Ou seja, ainda que não seja possível explicar em termos metafísicos como duas substâncias distintas podem interagir de acordo com o conhecimento dessas duas substâncias isoladamente, é possível explicar, com base nas paixões, como essa interação ocorre em outro nível de abordagem (...), a moral, e será desenvolvida no *Tratado das paixões* (Andrade, 2017, p. 66).

Com isso, torna-se explícito que a questão gira em torno da moral e de uma análise antropológica, ligada com o sensível e com a experiência, o que nos permitirá, em primeiro lugar, destrinchar alguns pontos da relação entre o corpo e a alma quanto às paixões e, finalmente, investigar um pouco mais acerca de como viver bem com elas, objeto de interesse primário das correspondências com Elisabeth, e, conseqüentemente, do *Tratado das paixões*.

Como consta no artigo 19 do *Tratado das paixões* (Cf. Descartes, 1996, p. 143-144), num sentido geral, as paixões são percepções da alma que podem ter duas causas: algumas, a alma, outras, o corpo. As que têm a alma como causa são aquelas percepções das nossas vontades, imaginações ou dos pensamentos que dela dependem, e podem ser chamadas de paixões porque, por mais que do ponto de vista da alma seja uma ação de querer, pensar, imaginar algo, pode-se também dizer que é nela uma paixão perceber que quer, isto é, a alma não pode impedir-se, no momento em que quer, de perceber que quer (Cf. Jaquet, 2013, p. 58). Por conta disso, são ditas paixões na medida em que a alma é simultaneamente o paciente e o agente, mas não

podem ser consideradas assim “no sentido forte” (Cf. *Ibidem*), pois como, para Descartes, a percepção da vontade e a própria vontade são uma coisa só, podemos considerá-la uma ação da alma.

Assim, por outro lado, no sentido estrito do termo⁴, as paixões têm como causa a ação do corpo, aspecto que permite a correspondência entre ação e paixão, na medida em que apenas está em pauta uma mudança de perspectiva acerca de um mesmo acontecimento: “A paixão designa a mudança vista da perspectiva do sujeito no qual ela ocorre, do paciente que é movido e comovido. A ação designa a mudança vista da perspectiva do sujeito que faz que ela ocorra, o agente que move e comove” (Jaquet, 2013, p. 58).

Portanto, como aparece logo no artigo 1 do *Tratado das paixões*, Descartes define que “o que é paixão em relação a um sujeito é sempre ação a qualquer outro respeito” (Descartes, 1996, p. 133), e, posteriormente, no artigo 2, explica que “devemos pensar que aquilo que nela [na alma] é uma paixão é comumente nele [no corpo] uma ação” (*Ibidem*, p. 134), o que nos faz compreender que paixão e ação são descritas como reversas, e não como elementos concomitantes numa relação – o que é paixão na alma, é ação do corpo, e vice-versa.

Além disso, é importante destacar que a afirmação de que a *causa* das paixões na alma é a ação do corpo nos remete a um debate⁵ – que será retomado aqui posteriormente – sobre a própria causalidade daquilo que acontece em nós, de nossos sentimentos, percepções etc. No caso de Descartes, a paixão

(...) é uma realidade física quanto a sua causa, o que permite compreender por que, em última instância, Descartes se aplica em ex-

4 Como pontua Lebrun nas notas (Cf. Descartes, 1996, p. 147) a respeito da definição de paixão no sentido estrito, que é apresentada a partir do art. 27.

5 No que cabe aqui, propomos um debate com Espinosa, que entenderá a causa das paixões de outra forma.

plicar as paixões como físico. A paixão implica a compreensão das funções do corpo e de seus movimentos. No sentido mais preciso e determinado, as paixões da alma são causadas pelo movimento dos espíritos animais, essas pequenas partículas sanguíneas peneiradas pelo cérebro, as quais se deslocam muito rapidamente e prosseguem mecanicamente sua agitação em circuito fechado. No artigo 27, Descartes define exatamente as paixões como “percepções ou sentimentos ou emoções da alma que se referem particularmente a ela e que são causadas, mantidas e fortificadas por algum movimento dos espíritos” (Jaquet, 2011, p. 58-59).

De um lado, é importante ressaltar que explicar as paixões a partir do aspecto físico não deve limitá-las a isso, já que embora exista

uma correspondência biunívoca entre uma paixão ou estado mental e uma reação fisiológica do organismo – como esboça o estudo de Juliana Pinheiro (2012, 168-170), que mostra uma relação entre as reações físicas e paixões a elas associadas –, isso não significa que a explicação da paixão possa se esgotar na descrição fisiológica do mecanismo orgânico, que pode desencadear uma paixão, como se essa descrição fisiológica pudesse ser condição necessária e suficiente para explicar a experiência subjetiva das paixões (Andrade, 2017, p. 90).

Assim, ainda que a agitação dos espíritos cause as paixões, é apenas pela consideração e avaliação da alma sobre os objetos apresentados a ela que será possível julgá-los como bons ou maus. Em outras palavras, pelo artigo 52 do *Tratado das paixões* (Cf. Descartes, 1996, p. 165-166), as paixões também são despertadas por diversos objetos que podem nos beneficiar, prejudicar ou, em geral, nos ser importantes: não são, portanto, mero mecanismo fisiológico, mas sim uma percepção e uma consideração da alma sobre os objetos⁶.

6 Como afirma Denis Kambouchner: “Descartes admite vários casos de excitação das paixões (...). De modo mais geral, elas são excitadas pelo surgimento de um objeto ou por um acontecimento externo que é percebido pela alma quase ao mesmo tempo em que tem um efeito sobre o corpo. (...) [Quando] há representação de um objeto, um determinado

Porém, de outro lado, é igualmente necessário pontuar que a descrição física das paixões tem completa relevância para Descartes e para sua filosofia: tratar como físico é, conforme o prefácio dos *Princípios da Filosofia* (Cf. Descartes, 1997, p. 22), inserir o estudo científico da natureza inteira, desde o exame mais geral do universo até o mais particular da Terra e dos corpos. Assim, tal como tudo, as paixões são parte integrante da natureza, o que nos permite submetê-las a leis, como mostra sua própria causa física: a ação do corpo. Com isso, Descartes, de um modo engenhoso e como “o primeiro dos espinosistas” (Cf. Jaquet, 2011, p. 51), não busca atacar as paixões e a natureza humana, mas sim entender e desvelar os mecanismos naturais que as explicam, isto é, suas primeiras causas. Como ele escrevera, em 1649, ao abade Claude Picot: “meu desígnio não foi explicar as paixões como orador, nem mesmo como filósofo moral, mas somente como físico” (Descartes *apud* Jaquet, 2011, p. 50), o que revela uma preocupação de cunho científico para com seu objeto de estudo, fundamental principalmente para a época, que, tomada pela tradição, ridicularizava ou temia as paixões. Assim,

Descartes reintegra as paixões na natureza humana sem vituperá-las. Elas não são más em si mesmas, mas têm um lugar no seio da instituição da natureza. Elas assumem um papel decisivo na conservação da união da alma e do corpo. Com efeito, incitam a alma a querer as coisas para as quais elas preparam o corpo. Têm, portanto, um uso que ‘consiste em dispor a alma a querer as coisas que a natureza dita nos serem úteis e a persistir nessa vontade; como também a mesma agitação dos espíritos que costuma causá-las, dispõe o corpo aos movimentos que servem à execução dessas coisas’ (*Paixões da alma*, parte II, art. 52). Descartes dirá, aliás, que elas ‘são todas boas por natureza’ e que não há ‘nada a evitar senão seu mau uso ou seu excesso’ (*Paixões da alma*, parte III, art. 211) (Jaquet, 2011, p. 53-54).

pensamento que a alma tem ou pode ter sobre esse objeto adquire um peso adicional que o torna mais considerável, particularmente quando apresenta uma ação a ser realizada. Pode-se afirmar que o impulso da paixão nem sempre deve ser seguido, mas deve ser sempre considerado” (Kambouchner, 2018, p. 14).

Com isso, é justamente por não explicar as paixões como um filósofo moral, mas sim como um físico, que Descartes poderá, no entanto, pensar sobre a moral⁷. Ou seja, é com seus estudos teóricos e com seu entendimento autêntico que a importância das paixões e suas implicações para uma vida boa pode ser pensada. Nesse sentido, pelos artigos 40 e 41 do *Tratado das paixões*, dado que a função principal das paixões é “orientar a natureza humana a agir em sintonia com suas próprias necessidades” (Descartes, 1996, p. 155), nossa alma dispõe a querer o que nos é útil e a ação conjunta do corpo e da alma, guiada pelas paixões, remete à preservação e a intenção de um bem, o que nos leva à implicação da moral:

Mas, dado que essas paixões não podem levar a nenhuma ação, exceto por intermédio do desejo que excitam, é particularmente esse desejo que devemos ter o cuidado de regular; e é nisso que consiste a principal utilidade da Moral (*Ibidem*, p. 205)⁸.

Desse modo, a moralidade recai sobre as ações, incitadas pelo desejo e corroboradas pelas paixões, o que nos permite compreender que, embora as paixões sejam boas em si mesmas, a principal questão é como reagimos moralmente diante delas, se nossa ação é virtuosa ou não, e não uma tentativa de eliminar⁹, recusar ou até mesmo “etiquetar” as paixões, como se fosse possível aplicar uma técnica geral de regulamentação ou de classificação. O que nos resta, portanto, é buscar apenas administrar ou

7 Vamos levar em conta o que a nota 2 do art. 141 do *Tratado das paixões*: “Vê-se também no que é perigoso falar de *uma* Moral de Descartes: os preceitos podem diferir segundo as condições em que o problema é colocado” (Descartes, 1996, p. 203). Ao mesmo tempo, é importante destacar, por exemplo, sua moral provisória (ou, mais precisamente, moral por provisão), que considera os fundamentos da construção de uma ciência que leve a verdades indubitáveis.

8 Conforme o artigo 144 do *Tratado das paixões*.

9 Como Andrade (2017, p. 95) pontua, a ética cartesiana se afastaria de uma posição estoica.

redirecionar os excessos dessas paixões, para que possamos conviver melhor com elas.

Para tanto, é preciso esclarecer o funcionamento interno da administração das paixões e também suas estratégias. Em primeiro lugar, a vontade infinita e livre possibilita, por meio do entendimento, um redirecionamento ou uma orientação das paixões. Porém, deve-se notar que a vontade precisa reconhecer seus próprios limites, principalmente no que diz respeito a seu poder sobre as paixões, isto é, por mais que ela seja infinita quanto à capacidade de querer, ao mesmo tempo ela é atingida pelo corpo e pelas percepções da alma. Sendo assim, ao unirmos o que acabamos de explicar sobre o funcionamento da vontade com as estratégias para administrar ou “controlar” as paixões, temos três argumentos importantes: a) retomando o primeiro ponto, Jaquet explica que a alma, com sua vontade infinita, possui um poder absoluto e direto sobre suas ações e vontades, mas não o tem diretamente sobre suas paixões; ela pode

vencer paixões fracas, mas não pode superar as grandes “senão depois que a emoção do sangue e dos espíritos se apaziguou” (art. 46). (...) Se a alma, uma vez desencadeada a paixão, só tem um poder indireto sobre o corpo, ela pode, todavia, chegar a um controle absoluto sobre suas emoções. É o que evidencia o art. 50: “não há alma tão fraca que não possa, sendo bem conduzida, adquirir um poder absoluto sobre as paixões”. A correspondência entre um movimento da glândula e um pensamento é uma instituição da natureza, de modo que o medo na alma dispõe o corpo a um movimento de fuga, mas pode ser modificado pelo hábito e pela indústria, a fim de que, por exemplo, à cólera, à qual se junta naturalmente um movimento da glândula que impele os espíritos animais em grande quantidade para o braço a fim de bater, seja associado outro movimento, como a retenção. O exercício e o direcionamento de que são dadas ilustrações no artigo 50 podem assim modificar o curso dos espíritos animais e permitir adquirir um poder absoluto sobre as paixões. Esse império da alma é em realidade um império sobre o corpo, seja no caso do movimento voluntário ou no caso do controle das paixões pelo exercício e o hábito (Jaquet, 2011, p. 61-62).

Dessa forma, Jaquet aponta o hábito e a indústria como elementos estratégicos para a condução da alma a um poder absoluto das paixões, principalmente por poderem associar um movimento já natural a um outro direcionado, ou melhor, por serem capazes de converter um movimento ligado a uma paixão em outro. Nesse sentido, b) Descartes desenha um pouco dessa estratégia no artigo 45 do *Tratado das paixões*:

Nossas paixões também não podem ser diretamente excitadas nem suprimidas pela ação de nossa vontade, mas podem sê-lo, indiretamente, pela representação das coisas que costumam estar unidas às paixões que queremos ter, e que são contrárias às que queremos rejeitar. Assim, para excitarmos em nós a audácia e suprimirmos o medo, não basta ter a vontade de fazê-lo, mas é preciso aplicar-nos a considerar as razões, os objetos ou os exemplos que persuadem de que o perigo não é grande; de que há sempre mais segurança na defesa do que na fuga (...) (Descartes, 1996, p. 157).

Assim, é considerando as razões, os objetos ou os exemplos da paixão que poderemos incentivar uma em detrimento de outra, e não pela simples vontade. É o entendimento, enquanto uma faculdade da razão, que limita e conduz as ações da vontade, para que se possa administrar as paixões de forma mediada. Mas isso fica mais claro com o último ponto argumentativo: c) o de Andrade, que diz em seu livro:

Essa administração será caracterizada neste capítulo por dois pontos. Por um lado, ela consiste na dosagem de uma paixão por meio do estímulo a outra paixão. Por outro, ela se caracteriza como uma ação de pulverização das paixões por meio do estímulo a outros objetos ou situações que despertam as paixões (Andrade, 2017, p. 61).

Para compreendermos essas duas estratégias, devemos, antes de mais nada, notar que não há antagonismo entre paixão e razão:

As paixões não impedem o ser humano de se orientar pela razão em busca de uma vida boa. Pelo contrário, as paixões podem contribuir

para uma vida boa quando o que elas intencionam é dosado na medida certa. Isso pressupõe que a prescrição da dosagem certa é feita pela razão, visto que ela ajuda a precisar a medida do remédio (*Ibidem*, p. 98).

Tendo em vista a compreensão da administração das paixões tal como uma prescrição de um remédio que poderia dosar melhor nossas emoções¹⁰, Andrade explica que é a razão que prescreverá essa dosagem, a partir de justificativas que orientem a vontade a acatar a crença num determinado objeto, em detrimento de outro que seja imediato. Ou seja, pode ser que estejamos diante de uma situação em que algo nos apareça como bom imediatamente, mas é com a razão que nossa vontade poderá ser estimulada e orientada para outros objetos que nos guiam à felicidade, mesmo que seja num prazo maior. Assim, a mente apresenta para si mesma outros caminhos que podem acarretar novas paixões ou que podem moderar ou *planificar* uma já existente (Cf. Andrade, 2017, p. 97-98) e, caso a vontade siga os conselhos da razão¹¹, estaremos diante de uma boa vontade, o que de certo modo retoma a carta de 1 de setembro de 1645, entre Descartes e Elisabeth: não é “de opinião que devemos desprezar inteiramente, nem até mesmo que devemos nos isentar de ter paixões; basta submetê-las à razão” (Descartes, 1989 *apud* Jesus, 2016, p. 97).

Nesse sentido, é com vistas à felicidade e à boa vida que organizamos nossas paixões e avaliamos racionalmente se se adequam ou não a essa finalidade. A partir de um exercício prático, a generosidade mostra-se como uma paixão fundamental na ética cartesiana, já que é ela quem descreveria melhor um bom uso da vontade pelo ser humano, uma firme e constante resolução de empreender e executar as coisas segundo o julgamento do que é melhor (Cf. Descartes, 1996, art. 153, p. 215), o que lhe permite ser o critério moral das ações humanas e a reguladora das paixões, servindo de remédio

10 A administração das paixões também é importante para Espinosa – o que será destacado posteriormente –, e alguns dos remédios apresentados por Andrade terão sua convergência com o pensamento espinosano.

11 Pois não basta apenas reconhecer as razões, e sim agir de acordo com seus conselhos.

contra seus desregramentos e excessos¹² (Cf. *Ibidem*, art. 156, p. 216). Assim, o generoso é senhor de suas paixões, sendo capaz de estimar a liberdade e o império absoluto de si próprio, de determinar o bom uso das paixões, de ter a confiança dos outros em sua virtude e de sentir em si mesmo a vontade de usar bem seu livre arbítrio (Cf. *Ibidem*, art. 158, p. 217). Para tanto, são as virtudes, ou hábitos da alma, que a dispõem a esses e tantos outros pensamentos e que estimulam o exercício em nós da paixão e da aquisição da virtude da generosidade¹³.

Sendo assim, agora podemos esclarecer as duas estratégias salientadas por Andrade: por um lado, é possível dosar as paixões estimulando uma outra que seja mais cabível e condizente com o contexto, levando em conta a vida boa; por outro, elas podem ser dosadas ampliando os objetos que despertam interesse da vontade humana, para que se evite a concentração num único objeto ou numa situação, o que poderia ocasionar um arrependimento ou uma diminuição de saúde (Cf. Andrade, 2017, pp. 100-101). Como a ética cartesiana se move na prática, buscaremos alguns exemplos:

12 Em suma, um remédio geral é mencionado no artigo 211 do *Tratado das Paixões*: “Mas o que se pode sempre fazer em tal ocasião, e que eu julgo poder apresentar aqui como o remédio mais geral e o mais fácil de praticar contra todos os excessos das paixões, é, sempre que se sinta o sangue assim agitado, ficar advertido e lembrar-se de que tudo quanto se apresenta à imaginação tende a enganar a alma e a fazer com que as razões empregadas em persuadir o objeto de sua paixão lhe pareçam muito mais fortes do que são, e as que servem para dissuadir muito mais fracas. E quando a paixão persuade apenas de coisas cuja execução sofre alguma delonga, cumpre abster-se de pronunciar na hora qualquer julgamento e distrair-se com outros pensamentos até que o tempo e o repouso tenham apaziguado inteiramente a emoção que se acha no sangue” (Descartes, 1996, p. 239).

13 Como assinala Lebrun na nota do artigo 161, “além de seus aspectos intelectual e volitivo, a generosidade é também uma paixão: a regularidade do curso dos espíritos que a opõe às paixões-vícios não a subtrai às leis do fenômeno passional” (Cf. Descartes, 1996, p. 219). No entanto, segundo Andrade (2017, pp. 127-129), sendo a generosidade a única paixão que tem valor ético por si própria (por ter atitudes sempre moralmente corretas, que servem de critério ético para identificar a moralidade das ações humanas), ela é tida como a melhor forma de limitar a vontade, buscando de fato o que conduz à felicidade.

- 1) O artigo 45 do *Tratado das paixões* (Cf. Descartes, 1996, p. 157), citado acima, já delinea que, em relação ao medo – excesso da covardia –, a melhor saída é suprimi-lo e estimularmos em nós a audácia, preservando nossa saúde; para tanto, não basta querer fazê-lo, mas precisamos das justificativas ou de objetos que nos convençam de que o perigo não é tão grande, os quais devem ser apresentados pelo entendimento. Assim, é nutrindo outros sentimentos¹⁴, outras razões e situações que podemos fazer irromper outra paixão, que sobrevirá àquela anterior.
- 2) A partir da primeira de todas as paixões, a saber, a admiração, o artigo 76 do *Tratado das paixões* (Cf. *Ibidem*, p. 173) aponta para a necessidade de evitar seu excesso, sendo necessária a dosagem pela razão; isto é, precisamos que nos apresentem uma multiplicidade de objetos que sejam capazes de despertar nossa admiração, e não uma única coisa que concentrará toda essa paixão: “mas não há outro remédio para impedir o admirar excessivo senão adquirir o conhecimento de muitas coisas e exercitar-nos na consideração de todas as que possam parecer mais raras e mais estranhas” (*Ibidem*).

Desse modo, no primeiro caso a estratégia da moderação se dá a partir da conversão do medo em outra paixão, para que não nos paralisemos frente às situações da vida; porém, no segundo caso, não se trata de uma conversão, e sim de uma apresentação de outros objetos alternativos, para que a paixão não se concentre em um único. Tais exemplos nos mostram como é importante a moderação ou a administração das paixões, ao mesmo tempo em que revelam a dificuldade de reconhecermos o limite entre uma paixão saudável e uma obsessão. Por isso, reforçando o caminho de seguirmos os conselhos do entendimento, Andrade afirma: “a razão governa as paixões, na medida em que indica os caminhos que podem desviar a atenção

14 Como “a vergonha de uma fuga injustificada, que em vez de trazer a glória seria motivo de um sentimento de pesar” (Andrade, 2017, p. 104), algo que surge para motivar a permanência da audácia.

que o ser humano confere a certos objetos, apresentando alternativas para que ele exerça outra paixão mais consoante com sua felicidade a longo prazo” (Andrade, 2017, p. 107). No mesmo sentido, na carta de 18 de maio de 1645, Descartes escreve a Elisabeth:

(...) as almas grandes têm raciocínios tão fortes e possantes que, ainda que tenham também paixões (e frequentemente paixões mais violentas que as comuns), sua razão permanece sempre sua mestra e faz que as afecções lhes sirvam e contribuam para a perfeita felicidade que elas desfrutam nesta vida (Descartes *apud* Andrade, 2017, p. 107).

No fim das contas, aparece como “soberano remédio contra as paixões” (Descartes, 1996, art. 148, p. 208) o exercício da virtude, que, em Andrade, é indicado como a generosidade¹⁵, sendo o resultado, pela firme e constante resolução de bem usar a livre disposição da vontade (Cf. *Ibidem*, art. 153, p. 215), de fazermos todas as coisas que julgamos serem as melhores; com isso, a alma se satisfaz e se contenta, e é tão feliz que nem os mais violentos esforços da paixão podem perturbar sua tranquilidade.

III A ÉTICA E SUAS RELAÇÕES COM DESCARTES

Tal como no tópico destinado a Descartes, aqui também cabe indicar que serão apresentados somente alguns pontos de convergência e de contraste, principalmente em relação às paixões (ou, no caso, aos afetos), não sendo possível abarcar o conjunto da obra de Espinosa. Inicialmente, serão pontuadas algumas diferenças fundamentais entre os pensamentos cartesiano e espinosano, mas, não havendo uma ruptura total entre eles, também serão marcadas, posteriormente, certas aproximações e nuances, o

15 Anteriormente, apontamos que Jaquet sugere o hábito como um elemento de poder absoluto diante das paixões; isso retorna aqui, já que a generosidade pode ser vista como um hábito.

que permitirá matizar a pretensa incompatibilidade entre os filósofos.

Em primeiro lugar, o pensamento espinosano já é diferente do cartesiano em seu pressuposto, na medida em que não parte de duas substâncias (a pensante e a extensa), mas sim apenas de uma: Deus, sendo a alma (ou melhor, a mente) e o corpo apenas modos ou expressões singulares de atributos dessa única substância. Em outras palavras, Deus é causa de si próprio, é a substância¹⁶, enquanto mente e corpo são efeitos imanentes Dele. A partir disso, a proposição 5 da parte I da *Ética* afirma: “Na natureza das coisas não podem ser dadas duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo” (Espinosa, 2015, p. 51), e como, pela proposição 11 (Cf. *Ibidem*, p. 59), Deus é a única substância e consiste em infinitos atributos, então não há mais nada que possa se autoproduzir e que não esteja já em Deus.

Tendo isso em vista, somos modos dos infinitos atributos de Deus, dentre eles a mente e o corpo, que, também diferentemente de Descartes, não formam o composto da união substancial, não são dispostos hierarquicamente e nem são reversíveis, mas, ao contrário,

pela primeira vez em toda a história da filosofia, corpo e mente são ativos ou passivos juntos e por inteiro, em igualdade de condições e sem relação hierárquica entre eles. Nem o corpo comanda a mente (na paixão) nem a alma comanda o corpo (na ação). A mente vale e pode o que vale e pode seu corpo. O corpo vale e pode o que vale e pode sua mente (Chauí, 2011, p. 89).

Isso porque Espinosa parte da proposição 7 da parte II da *Ética*: “A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” (Espinosa, 2015, p. 135), isto é, como a mente é ideia do corpo (Cf. *Ibidem*, E II, prop. 13, p. 149) e também é ideia da ideia do corpo, ou, em outras

16 A substância e a causa de si são melhor explicadas a partir da parte I da *Ética*, principalmente nas definições 1 a 5 (Cf. Espinosa, 2015, p. 45) e nas proposições 1 a 18 (Cf. *Ibidem*, p. 49-83). Em uma palavra, a substância é aquilo que é em si e concebido por si.

palavras, a consciência das afecções do corpo – de seus movimentos, suas ações, mudanças e sua relação com outros corpos –; como ela é a atividade de pensar o corpo, será ativa ou passiva juntamente com ele. Mais ainda: o corpo e a mente são equivalentes, correspondentes; são uma só e mesma coisa, porém explicadas de duas maneiras: uma com relação à extensão e a outra com relação ao pensamento. Assim, embora “mente” e “corpo” sejam modos de atributos distintos, não devem ser pensados como separados, e sim como uma unidade psicofísica, pois todas as relações e atividades que produzem as afecções corporais se realizam como ideias afetivas, aumentando ou diminuindo nosso *conatus*, isto é, nossa potência interna de agir e viver¹⁷. Portanto, é a partir dessa correlação, desse concerto entre a mente e o corpo, que nos movemos e nos esforçamos para perseverarmos em nossa própria existência.

Diante disso, é possível notar que tanto Descartes quanto Espinosa pensam numa dimensão psicofísica, que abarca tanto corpo quanto mente (ou alma), com a importância das paixões ou, de um lado, o *conatus* e, de outro, a conservação do corpo. Inclusive, o próprio uso cartesiano de afetos da alma ou emoções coincide, de certa forma, com a significação espinosana de afeto, este que, de caráter inovador, não atribui tal termo a uma disposição, a um sentimento ou estado da alma – como a tradição filosófica o fizera –, mas sim a uma realidade corporal e mental, tendo em vista que o indivíduo é complexo¹⁸. Porém, ao mesmo tempo em que Descartes e Espinosa se aproximam no que tange ao uso do conceito de afeto, há também uma utilização

17 Em outras palavras, pela proposição 7 da parte III da *Ética* (Cf. *Ibidem*, p. 251), o *conatus* é a potência interna, a força de afirmação de nossa essência e existência, e é indestrutível por natureza (apenas o que é externo pode destruí-la). Corpo e mente, portanto, são *conatus*, bem como paixões e ações, efeitos da causalidade adequada ou inadequada, também o são (Cf. Chauí, 2016, p. 174 e 318). Igualmente, como Laurent Bove (2023, p. 23) apontará, *conatus* é essa essência singular atual e produtiva, que se esforça para afirmar absolutamente sua existência ou para exprimir totalmente sua causa.

18 Além disso, em Espinosa, o afeto pode ser aplicado a animais ou a um corpo político, o que é muito mais complexo.

própria da *Ética* espinosana, na qual os afetos podem ser ativos ou passivos, sendo que o termo “paixão” apenas designa uma causa inadequada do que se passa em nós. Ou seja, em Espinosa, toda paixão é um afeto, mas nem todo afeto é uma paixão.

Mais do que uma diferença terminológica, a discriminação entre um afeto e uma paixão revela um ponto-chave nos pensamentos cartesiano e espinosano: para Descartes, a causa das paixões, no sentido estrito, se dá pela ação do corpo, isto é, “pelo movimento dos espíritos animais, essas pequenas partículas sanguíneas peneiradas pelo cérebro, as quais se deslocam muito rapidamente e prosseguem mecanicamente sua agitação em circuito fechado” (Jaquet, 2011, p. 58).

Já em Espinosa, o corpo não é causa das paixões, pois “nem o Corpo pode determinar a Mente a pensar, nem a Mente pode determinar o Corpo ao movimento, ao repouso ou a alguma outra coisa (se isso existe)” (Espinosa, 2015, p. 241)¹⁹, isto é, como o corpo é um modo da extensão e a mente é um modo do pensamento, um não pode sofrer os movimentos do outro, o que é garantido pelas proposições 2 e 3 da parte I da *Ética*²⁰ (Cf. *Ibidem*, p. 49). Assim, Espinosa percebe a incomunicabilidade dos atributos e defende que a causa das paixões (pensando em afetos passivos, e não nos afetos em geral) está fora do corpo e se dá pelas ideias inadequadas, ou seja, quando a mente é causa inadequada, parcial, obscura do que se passa em nós; quando os afetos não se explicam somente por nossa natureza, mas dependem também de causas exteriores, conforme as definições 1, 2 e 3 da parte III da *Ética* (Cf. *Ibidem*, p. 237). Isso se dá porque somos seres finitos e “somos uma parte da Natureza que não pode ser concebida por si sem as outras” (*Ibidem*, E IV, prop. 2, p. 385), o que nos deixa dependentes do externo. De outro lado, a ação se dá por nossa capacidade integral de respondermos por nossos

19 Conforme a proposição 2 da parte III da *Ética*.

20 Proposição 2: “Duas substâncias que têm atributos diversos nada têm em comum”; e Proposição 3: “De coisas que nada têm em comum entre si, uma não pode ser causa da outra” (Espinosa, 2015, p. 49).

afetos, isto é, quando somos internamente determinados pela nossa essência e somos causa adequada – e, por isso, produzimos ideias adequadas –; quando os afetos e nossos esforços seguem apenas da necessidade e do entendimento de nossa natureza, nós os chamamos de ativos (Cf. *Ibidem*, p. 237)²¹.

Desse modo, tanto na paixão quanto na ação, o corpo nunca é causa, o que leva Espinosa a se afastar da concepção cartesiana, que “crê que a mente pode ser afetada pelo corpo” (Jaquet, 2011, p. 63) e que revela a aporia de sua filosofia – que já atormentava a princesa Elisabeth –, baseada na ficção da glândula pineal como conectora da alma e do corpo:

tendo demonstrado que a alma não causa movimentos no corpo (uma substância não age sobre outra de natureza distinta da sua), Descartes é obrigado a afirmar que, por meio da vontade, a alma pode alterar a direção e a velocidade desses movimentos, alterando o que se passa nela mesma, isto é, suas próprias paixões; e depois de demonstrar que o corpo não causa pensamentos na alma, é obrigado a afirmar que o corpo pode imprimir impressões da alma, determinando seus sentimentos (Chauí, 2011, p. 75).

Mesmo com a diferenciação de ambos em relação à causa das paixões

21 Conforme a definição 2 da parte III da *Ética*. Explicando melhor, a nota 7 de Chauí afirma: “Causa inadequada é a causa parcial de alguma operação ou de algum acontecimento, isto é, aquela que não pode responder pela operação realizada ou pelo acontecimento, não oferecendo a razão total dos efeitos produzidos, pois estes também dependem de outras causas exteriores ao agente, que não é causa integral deles. Causa adequada é aquela cujos efeitos podem ser plenamente conhecidos por ela mesma porque ela os causa integralmente a partir de sua própria natureza, isto é, responde inteiramente pelas operações, ações e acontecimentos. Na causa inadequada, o efeito não depende somente da natureza ou potência do agente, enquanto na causa adequada depende inteira e exclusivamente da própria natureza ou potência do agente. Quando se realiza inadequadamente, o conatus é passivo; quando adequadamente, é ativo [...]. Também é enfatizado por Espinosa que a inadequação se refere ao corpo e à mente por inteiro, assim como a adequação se refere a eles por inteiro. Isso significa que é impossível uma mente ativa e livre num corpo passivo e servil e vice-versa” (Chauí, 2002, p. 12-13).

– que caracteriza, de fato, uma originalidade no pensamento de Espinosa –, cabe destacar a importância que esses dois filósofos dão aos afetos (utilizando o vocabulário espinosano) e seus remédios: não à toa, Jaquet afirma que “Descartes é penetrante porque é, no fundo, o primeiro dos espinosistas” (Jaquet, 2011, p. 51), na medida em que considera as paixões como objetos naturais de estudo e busca, assim, descobrir seus mecanismos, causas, sintomas etc. Do mesmo modo, Espinosa também propor-se-á a compreender os afetos como uma ciência, mas, no seu caso, como um geômetra, que considera “as ações e apetites humanos como se fosse Questão de linhas, planos ou corpos” (Espinosa, 2015, p. 235)²², isto é, não como vícios da natureza, e sim como propriedades que lhe pertencem, tanto quanto o calor, o frio, o trovão e outros fenômenos naturais (Espinosa, *Tratado político*, cap. I, §4 *apud* Jaquet, 2011, p. 55). Assim, o método geométrico é empregado porque

somente a matemática mostra como o entendimento, apenas com sua vis nativa, sem passividade, opera livremente com as noções. Nela, ao mesmo tempo em que produz as ideias, o entendimento vê a verdade delas impor-se a ele, pois a produção apreende-as em sua gênese. As noções matemáticas contêm nelas próprias o conhecimento de suas causas ou razão total, atestando-se, assim, sua necessária verdade (Chauí, 1970, p. 30).

Com isso, em sua *Ética*, Espinosa busca a causa eficiente²³, isto é, a causa produtora das coisas, pois ela permitirá a compreensão e o conhecimento de sua definição perfeita, de seus efeitos e suas propriedades. Se, por um lado, portanto, Jaquet ressalta que “o projeto de fundar uma ciência das paixões é comum aos dois autores, de modo que Descartes pode assu-

22 Conforme o prefácio da parte III da *Ética*.

23 A questão da causalidade é um ponto importante para distinguir a noção de liberdade em Espinosa e Descartes. Enquanto para o primeiro só há causa eficiente e é sendo causa adequada dos afetos que nos tornamos livres, para o segundo a ação livre é guiada por uma causalidade de tipo teleológica no campo da moral.

mir o papel de predecessor” (Jaquet, 2011, p. 57), por outro, Chaui objeta que “embora Descartes tenha buscado uma ciência dos afetos – ou seja, tenha procurado conhecê-los e explicá-los por suas primeiras causas e como governá-los –, não realizou seu intuito” (Chaui, 2011, p. 114)²⁴, com o que conclui:

os vituperantes, os eminentíssimos e o celeberrimo Descartes não souberam definir o objeto *affectus*, pois *ninguém* determinou sua natureza, origem e força, assim como *ninguém* determinou o que pode a mente humana para moderá-lo. A redefinição do objeto passa pela distinção entre *imperium* e *moderatio*. Ou seja, todos (a maioria, os eminentes, Descartes) buscam o *império* dos homens sobre seus afetos, mas ninguém explicou qual a potência da mente humana para *moderá-los* (*Ibidem*, p. 115, grifos da autora).

Assim, segundo Chaui, ao contrário da busca de um império sobre os afetos, Espinosa se lançará sobre a moderação das paixões – ou melhor, da força de nossas paixões. Para tanto, o filósofo criticará a correspondência que Descartes faz entre potência da mente e poder absoluto da vontade, afirmando que o poder da mente só pode ser visto enquanto a sua própria potência de pensar. Em outras palavras, essa diferença se dá pela “articulação entre *absolutum imperium* e vontade livre ou livre arbítrio, de um lado, e entre *moderatio* e inteligência ou razão/reflexão, de outro” (Chaui, 2002, p. 14)²⁵.

24 Como Jaquet afirma: “Em realidade, o que Espinosa reprova em Descartes é ter desconhecido a potência da mente e sua verdadeira natureza. Se Descartes se engana sobre a causa das paixões é porque ele crê que a mente pode ser afetada pelo corpo. (...) Se Descartes se engana sobre os remédios para as paixões, imputando à alma o poder de agir sobre o corpo e de adquirir, se bem conduzida, um poder absoluto sobre as paixões, é porque crê que podemos voluntariamente juntar movimentos do corpo a julgamentos firmes e determinados da alma. Descartes não sabe o que pode a mente, e todos os seus erros concernentes à causa e ao remédio das paixões provêm disso” (Jaquet, 2011, p. 63).

25 Para Espinosa, a liberdade não corresponde ao livre arbítrio da vontade, mas à autodeterminação do agente em conformidade com sua essência (Chaui, 2011, p. 69).

Para Espinosa, não existe um império absoluto da vontade sobre as paixões porque a vontade não é, como acreditava Descartes, uma faculdade absoluta de querer e não querer²⁶, mas sim a volição singular que afirma ou nega, que é o mesmo que as ideias e o intelecto, o que é explicado na parte II da *Ética* pelas proposições 48 e 49 e suas demonstrações (Espinosa, 2015, p. 215-219). Separar a vontade do intelecto seria imaginar a existência de um “poder voluntário que age contingentemente” (Chauí, 2002, p. 24), que escolhe entre os vários possíveis num mar de contingências, como se fosse livre. Porém, os afetos não dependem da nossa vontade de querer ou não querer, e, por isso, não podem ser submetidos a ela, como acreditavam os estoicos, ou, em certo sentido, Descartes (como pontua Espinosa no prefácio da parte V da *Ética*):

Ora, visto que a uma vontade qualquer podemos juntar um movimento qualquer da glândula e, conseqüentemente, dos espíritos, e visto que a determinação da vontade depende só de nosso poder; portanto, se determinarmos nossa vontade por meio de juízos certos e firmes, pelos quais queremos dirigir as ações de nossa vida, e se juntarmos os movimentos das paixões que queremos ter a esses juízos, adquiriremos um império absoluto sobre as nossas Paixões (Espinosa, 2015, p. 521).

Igualmente, nas próprias palavras de Descartes, “não há alma tão fraca que não possa, sendo bem conduzida, adquirir um poder absoluto sobre as paixões” (Descartes, 1996, arti. 50, p. 161), isto é, apesar da alma ter apenas um controle indireto sobre o corpo, pode ter um poder absoluto sobre suas emoções (Cf. Jaquet, 2011, p. 61).

Estando claro que para Descartes há um império da vontade sobre as paixões, podemos dar continuidade à crítica de Espinosa a partir de seu pensamento sobre a moderação da força dos afetos passivos. Em primeiro

26 Para Espinosa (2015, p. 215), a faculdade absoluta de entender, desejar, amar etc. seriam fictícias ou entes Metafísicos, universais, que formamos a partir dos particulares apenas.

lugar, é preciso lembrar que eles são causados por uma inadequação, uma parcialidade da nossa mente; portanto, não devemos buscar tal moderação na dominação do corpo, e sim na determinação interna da própria mente, ou seja, em sua potência para conhecer verdadeiramente as causas, relações e conexões das coisas, pois é assim que a ideia adequada nasce. Com isso, em vez de a mente formar imagens a partir da experiência vaga e imediata, do contato com os acidentes, ela poderá conhecer adequadamente a “gênese necessária das essências das coisas singulares e de suas relações necessárias” (Chauí, 2002, nota 14, p. 18). Esse movimento é extremamente importante para a moderação dos afetos, sua reinterpretação e compreensão e para a passagem da paixão à ação, ou, em outras palavras, da servidão à liberdade, tendo em vista que

A servidão é definida por um negativo: impotência humana (*humanam impotentiam*) para impor medida (*moderandis*) e freio (*coercendis*) aos afetos. Em lugar de submetê-los, o homem está submetido (*obnoxius*) a eles. (...) Em outras palavras, estar sob o poderio da fortuna é estar submetido às forças dos afetos. Observemos desde logo que Espinosa não diz ‘estar submetido aos afetos’ e sim estar submetido às *forças* dos afetos, pois tanto a servidão como a liberdade não se referem à presença ou ausência de afetos e sim à força deles. Esse ponto é de extrema relevância porque a crítica de Espinosa à tradição estoica e a Descartes se refere, entre outros aspectos, ao fato de que não fizeram a distinção entre afetos e força dos afetos, supondo por isso que o *imperium* seria exercido sobre os primeiros, quando, na verdade, se exerce sobre as segundas e é isso exatamente o que significa *moderatio* (*Ibidem*, pp. 29-30).

Partindo disso, adentramos a concepção espinosana de moderação dos afetos já destacando uma inovação muito relevante dentro da história da filosofia: para Espinosa, diferentemente, por exemplo, do pensamento estoico, a força de um afeto não pode ser amenizada pela razão enquanto conhecimento verdadeiro; melhor dizendo, só o pode caso entendamos o conhecimento enquanto um afeto, como uma razão afetiva, o que é apresentado pelas proposições 7, 8 e 14 da parte IV da *Ética*.

Para explicar melhor, partiremos da proposição 7, que inicia a discussão afirmando que “um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um contrário e mais forte que o afeto a ser coibido” (Espinosa, 2015, p. 389), ou seja, o conhecimento verdadeiro *enquanto tal* não seria capaz de interferir na força ou na existência de um afeto, mas, completando com a proposição 14, “apenas enquanto é considerado como afeto” (*Ibidem*, p. 399). Isto é explicado pela proposição 8, que afirma: “O conhecimento do bem e do mal nada outro é que o afeto de Alegria ou de Tristeza enquanto dele somos cômnicos” (*Ibidem*, p. 391). Esta passagem é fundamental, pois é capaz de corresponder razão e afetividade, já que:

- 1) Dado que “bem” é tudo aquilo que aumenta ou favorece nossa potência de agir, e “mal” é tudo aquilo que diminui ou coibe nossa potência de agir, entende-se que os afetos de Alegria, por esta ser a passagem a uma perfeição maior, correspondem ao bem, enquanto com a Tristeza é o contrário;
- 2) Como a Mente é o mesmo que a ideia do Corpo, então, do *afeto* de Alegria ou Tristeza segue-se a *ideia* de Alegria ou Tristeza;
- 3) E a Mente não é só ideia do Corpo e suas afecções, como também é a ideia da própria Mente (ou seja, é ideia da ideia do Corpo – é consciente de si). Por isso, ter afetos de Alegria ou Tristeza corresponde a ter conhecimento desses afetos – apenas é acrescida a consciência deles.

Em suma, essa passagem é concluída por Espinosa da seguinte forma: “Ora, esta ideia está unida ao afeto da mesma maneira que a Mente está unida ao Corpo (*pela Prop. 21 da parte 2*), isto é (...), esta ideia na verdade não se distingue do próprio afeto, ou seja (*pela Definição geral dos Afetos*), da ideia da afecção do Corpo, a não ser pelo só conceito” (*Ibidem*, E IV, prop. 8, p. 391-393), ou, explicado por Chauí:

(...) a única distinção entre a afecção de alegria e a ideia do bom ou a de tristeza e a ideia do mau é o fato de que os conceitos de bom e

mau designam a consciência que temos desses afetos e, como tais, não se distinguem da própria mente ‘senão pelo conceito’, ou seja, por uma distinção de razão e não por uma distinção real (Chauí, 2016, p. 417).

Logo, fica claro que há uma identidade ontológica entre afeto e conhecimento, já que este é a consciência, a reflexão, a ideia da ideia dos afetos. Dessa forma, o afeto se mostra como um ponto-chave, pois, quando Espinosa afirma que, ao conhecer clara e distintamente, a mente é determinada pelo afeto a pensar nas coisas conhecidas e com as quais ela se contenta, isso significa que, por um lado, o afeto determina a mente a pensar nessas coisas, e, por outro, que ela também se alegra com isso. Esse vínculo permitirá, portanto, um aumento do *conatus*, de modo que compreendamos o que desejamos e desejamos porque compreendemos. Em outros termos:

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 virtude (Chauí, 2011, p. 99).

Porém, no debate com Descartes²⁷, entendemos, que, enquanto para este o exercício ou a prescrição da razão persuade a vontade a conduzir e submeter as paixões²⁸, para Espinosa a razão, como vimos, não tem poder

27 Vale sublinhar que para Descartes também há uma exigência de compreender as paixões e buscar remediá-las, além delas serem importantes para a conservação e utilidade do composto alma-corpo. Contudo, nosso objetivo, nesse ponto do presente artigo, exige demarcar como cada um deles entende o poder sobre as paixões, ou seja, explicitar aquilo que os diferencia, em vez de indicar os pontos que os aproximam.

28 Como destaca Andrade: “Com essa motivação Descartes escreve à rainha Elisabeth que ‘(...) as almas grandes têm raciocínios tão fortes e possantes que, ainda que tenham também paixões (e frequentemente paixões mais violentas que as comuns), sua razão permanece sempre sua mestra e faz que as afecções lhes sirvam e contribuam para a perfeita felicidade que elas desfrutam nesta vida.” (Andrade, 2017, p. 107).

sobre as paixões enquanto tal, mas somente sob a condição de ser um afeto, até porque vemos a razão impotente quando percebemos o que é melhor a se fazer e mesmo assim agimos pelo pior (Cf. Espinosa, 2015, E IV, pref., p. 372). Por isso, quando o filósofo holandês traz a noção de ditames da razão, não é como se houvesse um ente externo que se ergue contra ou acima da natureza humana, mas sim somente quer dizer a própria condução do *conatus*, para que se torne, enquanto causa adequada, efetivamente o que ele é, o que sua potência para ser permite (Cf. Chauí, 2016, p. 423). Em outros termos, a razão é a própria virtude ou potência da mente que se realiza juntamente do desejo, do *conatus*, havendo uma identidade entre potência afetiva e potência intelectual.

Sendo assim, a tarefa da razão deve ser avaliar quais afetos aumentam e diminuem o *conatus*, buscar fortalecer os primeiros e afastar os segundos, além de constituir uma rede de afetos que estabilizem e reorganizem as imagens confusas vindas do exterior. Isto é, se por um lado, nem sempre o desejo vindo do conhecimento verdadeiro é mais forte que os outros – como nos mostram os desejos obsessivos, por exemplo –, o que resulta na percepção de que apenas nossa vontade não é suficiente para moderar os afetos; por outro lado, uma rede de afetos ativos e potentes e a compreensão da origem, força e derivação dos afetos são necessárias para a diminuição da força das paixões, para que não preponderem sobre nós.

Com isso, o escólio da proposição 20 da parte V (Cf. Espinosa, 2015, pp. 547-551) é capaz de explicar o poder que a razão tem sobre a força dos afetos: quanto mais conseguirmos tornar nossas paixões claras e distintas, menos passivos seremos e mais os afetos ativos, seguidos do conhecimento, prevalecerão; também, ao separarmos o afeto dos pensamentos da causa externa (imaginada confusa e parcialmente), conseguiremos uni-lo sistematicamente ao conhecimento verdadeiro de suas causas e efeitos. Por fim, já que a mente percebe as múltiplas relações do corpo com seu exterior, quanto mais causas houver, mais distribuído será o afeto entre elas, o que inibirá uma possível obsessão passional (isto é, a concentração em apenas uma parte do corpo), bem como dificultará a imaginação de uma coisa como

totalmente indeterminada, como afirma a proposição 6 do livro V da *Ética* (Cf. *Ibidem*, p. 531).

Como vimos anteriormente, Andrade pontua os remédios para a administração das paixões, segundo Descartes, e, curiosamente, eles são similares, em certo sentido, aos propostos por Espinosa, como a apresentação de outros objetos para que não fiquemos concentrados em apenas um (gerando uma obsessão); e a transformação de uma paixão em outra (como se pode ver, em Espinosa, pelo exemplo da esperança sendo estabilizada e ultrapassada pelas paixões de segurança e contentamento). Mas também vimos que há diferenças cabais entre os dois filósofos, como no que tange à causa das paixões, à condução da razão a fim de moderá-las, à liberdade (ou a vontade e o livre arbítrio) e, portanto, à própria relação que devemos ter com elas, o que leva à seguinte conclusão espinosana:

A reflexão como interiorização e interpretação das causas reais e do sentido verdadeiro da vida afetiva é, assim, uma liberação que nos faz chegar à liberdade. Espinosa define a liberdade humana a partir da noção de causa adequada, portanto, quando somos causa interna plena e total do que se passa em nós, quando o que somos, fazemos, desejamos e pensamos são idênticos. A liberdade, por conseguinte, não é um ato da vontade como livre arbítrio, mas a ação que decorre necessariamente de nossa essência ou de nosso ser. Liberdade e necessidade não se opõem, mas se definem reciprocamente: são a afirmação da autodeterminação do agente quando sua ação exprime aquilo que ele necessariamente é por essência (Chauí, 2011, p. 100).

IV CONCLUSÃO

Apesar de haver muito mais pontos a serem levantados e discutidos em relação a Descartes e Espinosa, coube aqui apresentar alguns dos mais gerais e importantes para a questão presente, isto é, para a administração ou moderação dos afetos. Ambos trazem concepções inovadoras, à sua maneira, e desafiam uma certa tradição filosófica, mas é dentro do bojo

de cada pensamento que encontramos particularidades fundamentais: em Descartes, o encabeçamento do movimento de afastamento de uma noção que repele as paixões e sua tentativa de submetê-las por meio da razão e da vontade; em Espinosa, o reconhecimento do engenho cartesiano, mas, ao mesmo tempo, um salto qualitativo importantíssimo, reconhecendo outra causa das paixões e, com isso, uma nova busca de moderá-las – ou melhor, de dosar suas forças –, que se funda na identidade entre razão e afeto.

Com isso, mostramos, entre encontros e desencontros, que tanto Descartes quanto Espinosa buscaram abordar e estudar essa esfera das paixões, que é complexa e delicada, mas, ao que parece, foi o segundo que se atreveu a penetrar na natureza dos afetos, apresentando uma nova forma de enxergar a relação tanto com nós próprios quanto com o mundo.

THE GOVERNMENT OF THE PASSIONS:
ENCOUNTERS AND DISAGREEMENTS BETWEEN
DESCARTES AND SPINOZA

ABSTRACT: This article aims to explore the similarities and differences between Descartes and Spinoza's views on governing the passions. The analysis will draw on articles from the *Passions of the Soul* to support the Cartesian perspective that the will should control the passions by the guidance of reason. As a counterpoint, this text will focus on propositions 7, 8, and 14 of part IV of Spinoza's *Ethics*. These propositions suggest moderating the force of the affects based on the power of the mind itself, which is also presented as affectivity. Through a critique of Descartes, Spinoza's innovations will be explored, particularly his studies on the affects and passions.

KEYWORDS: Affects; Passions; Spinoza; Ethics; Descartes; History of Modern Philosophy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andrade, É. (2017). *Sobre a generosidade: certeza, ação e paixão na ética cartesiana*. São Paulo: Edições Loyola.
- Beyssade, J.-M. (2001). "L'émotion intérieure chez Descartes". In: *Études sur Descartes: L'histoire d'un Esprit*. Paris: Éditions Du Seuil.
- Bove, L. (2023). *A estratégia do conatus: afirmação e resistência em Espinosa*. São Paulo: Editora Politeia.
- Chauí, M. (1970). *Introdução à leitura de Espinosa*. São Paulo. 226 páginas. Tese de Doutorado. Departamento de Filosofia, FFLCH-USP.
- _____. (2002). *Imperium ou moderatio?*. In: *Cadernos de história e filosofia da ciência*, Campinas, série 3, v. 12. n. 1-2, p. 9-43. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/645/523>. Acesso em: 08 de fevereiro de 2024.

- _____. (2011). *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2016). *A nervura do real II: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Descartes, R. (1996). *Discurso do método; Meditações: Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (1997). *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70.
- Espinosa, B. (2015). *Ética*. São Paulo: Edusp.
- Jaquet, C. (2011). *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. São Paulo: Autêntica.
- Jesus, P. B. M. (2016). “Descartes e a correspondência com Elisabeth: os antecedentes do *Tratado das paixões*”. In: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v. 4, n. 1, p. 84-100. Disponível: <http://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/12536>. Acesso: 07 de fevereiro de 2024.
- Kambouchner, D. (2018). “Oublier Descartes? Les passions de l’âme et les théories modernes des émotions”. *Auc Philologica*, n. 3, pp. 11-22.
- Pinheiro, J.S. (2012). *Anatomia das paixões. A concepção somatopsíquica de Descartes e sua relação com a medicina*. Belo Horizonte, 216 páginas, Tese de Doutorado UFMG.