

ESPINOSA E O ASNO DE BURIDAN

LUIZ CARLOS MONTANS BRAGA *

(1) O ASNO E A ASTÚCIA INÚTIL

Jean Buridan, mestre e reitor da Universidade de Paris na primeira metade do século XIV, tornou-se famoso por dar nome a um asno. A anedota acerca do asno que, posto entre dois feixes iguais de feno¹, morre de fome antes de conseguir resolver qual dos dois deveria comer, aponta para algumas questões fundamentais da história da filosofia. Espinosa é um dos autores que trata dos temas presentes na anedota, e o faz, como pretendo mostrar, à revelia de influentes tradições do pensamento.

Volto ao asno e ao reitor, antes de ir à tradição e a Espinosa. Dizem os dicionários de filosofia² que a anedota não está, diretamente, nos escritos de Jean Buridan. Mas os

argumentos que a ensejam lá estão. E a tese é a seguinte³. Buridan afirma que a vontade segue, necessariamente, o juízo do intelecto. A vontade seguiria a posição do bem maior. Entretanto, quando os bens são idênticos, como no caso do feno, em igual quantidade e qualidade e à mesma distância do asno, o intelecto julga que ambos são iguais e a vontade, que seguiria o intelecto, queda-se incapaz de decidir. Ou seja, a escolha não ocorre. E o asno, por seguir o juízo da inteligência, que corretamente atesta a igualdade dos feixes de feno, paradoxalmente age de modo, por assim dizer, pouco inteligente. Por fim, o asno morre em razão de não ser capaz de decidir. O homem, porém, segundo Buridan, não morreria de fome por ser capaz de suspender o juízo do intelecto e julgar por outro bem maior, a saber, a vida⁴.

Eis a questão de fundo do artigo, a qual chega a Jean Buridan e se torna, a partir de seus exemplos com asnos⁵, famosa por sua comicidade. Procurarei mostrar como duas filosofias, uma anterior e outra posterior a Jean Buridan, tratam da questão, para, depois, mostrar como Espinosa a aborda.

* Doutorando em Filosofia pela PUCSP. Bolsista CAPES. Mestre pelo Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito da USP. Bacharel e licenciado em Filosofia (USP) e bacharel em Direito (PUCSP).

1 Há duas versões para a narrativa. Uma, que reproduzo acima, indica que o asno estaria entre dois feixes iguais de feno. Morre o asno por não ser capaz de decidir entre os dois feixes iguais. A outra diz que o asno estaria entre um feixe de feno e um pote de água, sedento e faminto. Entre beber água e comer, por não ser capaz de decidir, morre. A primeira versão está em: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Vários tradutores. Revisão técnica de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Bennedetti. 7ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 83. Também está em AUDI, Robert. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. Second Edition. Cambridge : Cambridge University Press, 1999. A segunda versão se encontra em: JAPIASSÚ, Hilton & MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 5ª edição. São Paulo: Zahar, 2008, p. 77.

2 Ibid.. p. 77 para o dicionário de Japiassú; p. 83 para o dicionário de Abbagnano, p. 108 para o dicionário de Audi.

3 Sigo a versão de Abbagnano e de Robert Audi para a anedota.

4 ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**, op. cit., p. 83.

5 AUDI, Robert. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, op. cit., p. 108. Buridan teria dado vários exemplos com asnos, ainda que o da anedota não apareça em sua obra. Ficou a anedota, entretanto, a ele atribuída.

(2) DUAS NOTAS SOBRE A TRADIÇÃO

Tomo dois exemplos da tradição filosófica para tratar do tema, a saber, Aristóteles e Descartes. É claro que não intento, neste esboço do que aqui chamei de tradição, dar conta, em profundidade, da questão, tanto em Aristóteles quanto em Descartes. Há bibliotecas sobre o tema. O objetivo é, por contraste em face da tradição aqui exemplificada por Aristóteles e Descartes, mostrar como Espinosa aborda o tema levantado pela anedota do asno de Buridan. A questão, em suma, passa por entender como, nos três autores, se relacionam intelecto e desejo ou vontade.

O intuito do livro VI da *Ética a Nicômaco*, segundo um versado comentador, seria o de completar o estudo da virtude moral com a elucidação do conceito de prudência (*phronesis*)⁶. No capítulo 1, como introdução ao tema geral, Aristóteles relembra a doutrina do justo meio. Se este seria agir conforme ordena a reta regra, seria preciso iniciar o estudo pela noção de reta regra⁷. A reta regra determina o justo meio e é obra da prudência. A alma racional, para Aristóteles, tem duas funções. Uma que sabe sobre o contingente - parte calculadora -, a outra que sabe sobre o necessário - parte científica. Eis, neste último caso, o estado habitual do intelecto especulativo, o qual trata do necessário, do que sempre é idêntico a si mesmo. O estado habitual do intelecto prático, isto é, da alma calculadora, é o que pode conhecer o contingente. O que interessa nesta parte da obra para Aristóteles é o que faz e como faz o intelecto prático, o qual interessa à ação moral⁸. Trata-se da função da alma que é capaz de conhecer o contingente para melhor agir.

Aristóteles mostra, na ação moral, três elementos dominantes⁹, a saber, a sensação, o intelecto e o desejo (1139 a17-18). A sensação não é causa e o intelecto, por si só, não move à ação. Na *Ética a Nicômaco*¹⁰, afirma: “Portanto a escolha ou é raciocínio desejante ou desejo raciocinativo, e a origem de uma ação dessa espécie é um homem.” (1139 b 5)¹¹. Ou seja, tal complexidade de desejo que raciocina e raciocínio que deseja é o homem. O princípio ou causa da ação é a decisão, a qual inclui desejo de um fim e cálculo de meios para que seja alcançado¹².

Mas para que a ação seja moralmente virtuosa, é preciso que os meios sejam os adequados, bem como os fins. Portanto, a doutrina aristotélica da prudência no decidir não autoriza nenhuma separação entre meios e fins na ação humana¹³. Compreende, como afirma um comentador, “[...] os meios-para-o-fim e o fim-para-os-meios como um todo, para que a decisão seja virtuosa, isto é, fruto de um pensamento verdadeiro e de um desejo reto.”¹⁴

A definição de *phronesis* pode ser dada como “[...] um estado habitual cognitivo, isto é, racional e, por isso, é uma virtude intelectual, que, contudo, pressupõe seja um estado desiderativo, portanto, não racional, seja um estado cognitivo não-racional, que é, justamente, a experiência.”¹⁵

9 Ibid.p. 23.

10 Uso duas edições, cotejadas entre si: ARISTOTLE. **The Nicomachean Ethics**. New York: Penguin Books, [1976] 2004. _____. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Uso, ao citar, a numeração universal.

11 Na versão em inglês, acima indicada: “Hence choice is either appetitive intellect or intellectual appetition; and man is a principle of this kind”.

12 PERINE, Marcelo. *Phronesis*: um conceito inoportuno?, op. cit., p. 23.

13 Ibid. p. 24.

14 Ibid. p. 24.

15 Ibid. p. 28.

6 Sigo aqui, para a *Ética a Nicômaco* e a questão da *phronesis*, a interpretação de: PERINE, Marcelo. *Phronesis*: um conceito inoportuno? In: PERINE, Marcelo. **Quatro Lições sobre a Ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006, pp. 17-49, p. 21.

7 Ibid. p. 23.

8 Ibid. p. 23.

Conclui Perine que, sendo os objetos da *phronesis* os bens humanos, ou seja, aqueles que podem ser submetidos à deliberação, o *phronimos* somente pode ser um deliberador, cuja função é deliberar bem (*Ética a Nicômaco*, 1141 b 10)¹⁶. Assim, a deliberação tem um campo bem preciso, a saber, não versa sobre as coisas que não podem ser diferentes do que são (necessárias), nem sobre coisas que não sejam ordenadas a um fim que não seja um bem, o qual é objeto da ação¹⁷.

Em Aristóteles, portanto, há uma recíproca influência do desejo no intelecto e deste no desejo, ambos considerando fins e meios como um todo, para que a ação possa ser considerada moralmente boa. O homem, como diz o autor na *Ética a Nicômaco*, é esta complexidade desejo-intelecto (1139 b 5). A sabedoria prática, capaz de conhecer a melhor decisão no campo do contingente, é a *phronesis*, a qual, como visto em panorama, é a união mesma entre desejo que raciocina e intelecto que deseja.



Em Descartes, outro exemplo da tradição a ser refutada por Espinosa, tem-se o que segue acerca dos conceitos de vontade e entendimento. Afirma o autor, na quarta das *Meditações*, precisamente a que trata do tema ‘Do Verdadeiro e do Falso’, e envereda pela questão da vontade livre:

E, em seguida, olhando-me de mais perto e considerando quais são meus erros (que apenas testemunham haver imperfeição em mim), descubro que dependem do concurso de duas causas, a saber, do poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolher, ou seja, meu livre-arbítrio; isto é, de meu entendimento e conjuntamente de minha

vontade. Isto porque, só pelo entendimento, não asseguro nem nego coisa alguma, mas apenas concebo as ideias das coisas que posso assegurar ou negar. [...] Não posso tampouco me lastimar de que Deus não me tenha dado um livre-arbítrio ou uma vontade bastante ampla e perfeita, visto que, com efeito, eu a experimento tão vaga e tão extensa que ela não está encerrada em quaisquer limites. [...] Pois, por exemplo, se considero a faculdade de conceber que há em mim, acho que ela é de uma extensão muito pequena e grandemente limitada e, ao mesmo tempo, eu me represento a ideia de uma outra faculdade mais ampla e mesmo infinita; [...] Resta tão-somente a vontade, que eu sinto ser em mim tão grande, que não concebo absolutamente a ideia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa: de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus.¹⁸

O que aponta o excerto quanto às questões do intelecto e da vontade? Primeiro ponto: o entendimento, para o homem, é limitado. Não é possível conhecer tudo. E, ainda, não é a faculdade do entendimento que leva à ação. É outra, a saber, a da vontade. E esta, segundo aponta Descartes, é entendida como livre-arbítrio, a qual Descartes entende como sendo ampla e perfeita, sem qualquer limite. A vontade, no homem, por ser tão ampla, mostraria a semelhança entre o homem e Deus, segundo o autor, uma vez que em Deus a vontade e o entendimento são infinitos e ilimitados, ao passo que no homem apenas a vontade está próxima a este ilimitado, diferentemente do que ocorre com o entendimento. Outro ponto que o excerto destaca é o de que o poder de escolher não depende do intelecto, mas da vontade, entendida como livre e ilimitada. Em suma, a faculdade

16 Ibid. p. 28. Diz Aristóteles na *Ética a Nicômaco*: “A sabedoria prática [*phronesis*] [...] versa sobre coisas humanas, e coisas que podem ser objeto de deliberação [diferentemente das coisas necessárias, que são objeto de ciência, *epistémé*]; pois dizemos que essa é acima de tudo a obra do homem dotado de sabedoria prática: deliberar bem.” (1141 b 5-10).
17 Ibid. p. 28.

18 DESCARTES. **Meditações**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção *Os Pensadores*), pp. 300-302. Descartes também trata da questão na Carta a Mesland, de 09 de fevereiro de 1645. DESCARTES. **Correspondance**: julho de 1643 - abril de 1647. Ed. Adam et Tannery. Paris: Vrin, 1989, vol. IV, p. 173-175. Tradução em KRITERION, Belo Horizonte, nº 117, jun./2008, pp. 235-242.

do intelecto é o poder de conhecer, ao passo que a faculdade da vontade é o poder de escolher. Aquela, limitada; esta, ilimitada. Por não conhecer bem, o homem pode ser levado ao erro.

Em *As Paixões da Alma*, por seu turno, a vontade é conceituada como uma das funções da alma¹⁹. E esta função, que Descartes chama de ações da alma, equivale a “[...] todas as nossas vontades [...]”²⁰. A outra função (as paixões) define-se pelas espécies de percepções ou conhecimentos existentes em nós²¹. A vontade, acrescenta Descartes, é de duas espécies. Uma terminam na alma mesma, como “[...] quando queremos amar a Deus [...]”²², outras “[...] são ações que terminam em nosso corpo [...]”²³. O exemplo de Descartes é o de que isso ocorre quando temos vontade de passear. Ou seja, pelo fato de termos vontade de passear, as pernas se mexem como resultado dessa vontade. Na mesma linha conceitual das *Meditações*, a vontade é entendida como “[...] de tal modo livre que nunca pode ser compelida [...]”²⁴.

Ambos os autores focam na qualidade do entendimento e no desejo ou na vontade como mote da ação para tratar da questão da escolha. Aristóteles postula a existência do contingente, que é o campo do que é diferente de si mesmo (pois igual a si mesmo é o necessário), e propõe a virtude da prudência ou *phronesis* como sendo aquela responsável pela melhor escolha. O *phronimos* é o homem capaz de deliberar acerca dos meios mais adequados para que se alcance o fim adequado, ou seja, o bem. Para isso, há uma mútua influência entre duas instâncias da alma

que cuidam do cálculo deliberativo, a saber, o desejo e o raciocínio. Este complexo é o homem ao agir, o qual é tão mais prudente quanto mais é capaz de escolher os melhores meios para o melhor fim neste terreno do incerto que é o contingente. Descartes, no que se refere ao entendimento e à vontade, conclui que apenas o entendimento pode conhecer, e é limitado no homem, ao passo que a vontade, que leva à ação, é ilimitada. O arbítrio é, em Descartes, livre-arbítrio; o querer faz do homem imagem de Deus, que tudo pode.

(3) DESEJO, VONTADE E CONHECIMENTO EM ESPINOSA

O tema da anedota do asno está presente na filosofia espinosana. Mas, em face da tradição, a solução espinosana demanda reformulações conceituais bastante amplas. Nas linhas abaixo, gostaria de lançar algumas notas sobre a posição espinosana acerca da relação entre desejo, vontade e conhecimento.

O primeiro ponto a ser compreendido em Espinosa é sua completa reformulação do pano de fundo da questão. Não casualmente seu livro acerca da conduta, a *Ética*, tem como objeto da primeira parte *Deus (De Deo)*. Tema teológico para a tradição, que Espinosa reformula de tal maneira que o Deus judaico-cristão, se a *Ética* fosse um espelho, nela não se reconheceria. Com efeito, e para ser muitíssimo sumário, Deus equivale à substância única e se identifica à natureza, potência absoluta em que tudo o que há se dá, ou melhor, tudo o que há é expressão²⁵ da potência absolutamente infinita da substância única (E I P 15 p. 31).

19 DESCARTES. **As Paixões da Alma**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção *Os Pensadores*), p. 143 (artigo 17).

20 Ibid. p. 143 (artigo 17).

21 Ibid. p. 143 (artigo 17).

22 Ibid. p. 143 (artigo 18).

23 Ibid. p. 143 (artigo 18).

24 Ibid. p. 155 (artigo 41).

25 Para a questão do problema da passagem do infinito (Deus ou substância) ao finito (homem como modo finito da e na substância), ver: DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Les éditions de Minuit, 1968.

O que tal tese implica para a questão do homem, da vontade e da conduta? Analiso partes da *Ética III* para lançar luz na questão. A substância opera por estrita necessidade (E I P 33 p. 57; E I P 33 Dem p.57). Daí que não haja, do ponto de vista da substância única, o contingente. O homem sábio ou prudente (o *phronimos*) não será, portanto, o de Aristóteles, uma vez que para o estagirita este é o que age da melhor maneira no terreno escorregadio do possível. Não havendo contingência para Espinosa - a não ser como vivência mental para cada homem²⁶ -, a conduta do homem somente pode ser determinada de uma maneira definida. Esta posição implica várias reconceitualizações no campo das teses filosóficas acerca da conduta. De fato, como mostrarei a seguir, não há livre-arbítrio em Espinosa, o que não implica que não haja outras maneiras de compreender a liberdade do homem. Esta não será, como em Descartes, livre escolha nem, como em Aristóteles, junção entre os conceitos de desejo, intelecto, meios e fins.

A parte III da *Ética* pode auxiliar a análise da questão. Em seu prefácio, Espinosa se contrapõe às tradições que analisei acima, sobretudo a cartesiana, ao afirmar que os que escreveram “[...] sobre os afetos, e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza [*communes naturae leges*], mas de coisas que estão fora dela.” (E III Pref p. 161). E complementa: “Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza como um império num império [*imperium in imperio*].” (E III Pref

26 Para a questão, ver: CHAUI, Marilena. Sobre o medo. In: **Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Cia das Letras, 2011, pp. 133-172. Diz a autora: “Assim, embora a realidade seja constituída por uma ordem intrinsecamente necessária, nossa experiência não a percebe como tal e se realiza numa ordem imaginária em que prevalece a contingência de tudo o que é e de tudo o que acontece” p. 152.

p. 161). O pano de fundo acima indicado, a saber, o da substância única, apresentado na *Ética I*, aqui se apresenta com todas as suas implicações. De fato, a substância equivale à potência absoluta e à natureza. *Deus sive natura*. Portanto, o homem, como modificação finita *da* e *na* natureza, opera ou age de acordo com as leis inscritas nesta mesma e única substância. Por conseguinte, age e opera de acordo com as leis de sua natureza mesma, entendida como modificação *da* e *na* substância, uma vez que o homem é concebido como um modo finito da substância, uma intensidade de potência (E I P 28 p. 51; E I P 28 Dem p. 51).

De fato, contrapondo-se à tese da vontade no homem como espelhando a vontade em Deus, como ilimitada - a tese cartesiana -, Espinosa a concebe como exercício, por assim dizer, das leis da natureza humana na substância. Em suma, a vontade não é livre, é determinada. Como entender esta tese sem flertar com o determinismo? Antes de aprofundar a questão, aponto que Espinosa finda o prefácio à *Ética III* afirmando que tratará “[...] da natureza e da virtude [*viribus*, força] dos afetos [...] por meio do mesmo método pelo qual tratei [...] de Deus e da mente. E considerarei as ações e os apetites [*appetitus*] humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos.” (E III Pref p. 163). Cito o fim do prefácio uma vez que, como mostrarei a seguir, o desejo, que é um dos afetos primários, será identificado à vontade, e Espinosa procurará desvendar o mecanismo de funcionamento dos afetos por meio do mesmo método utilizado para conhecer a natureza da substância única na *Ética I*.

Fica claro, pois, pelo referido prefácio lido à luz da *Ética I*, que Espinosa apresenta novos meios para analisar a velha questão. Não mais trabalha com os conceitos, para ele equívocos,

de vontade livre²⁷, contingência, dentro e fora da natureza, intelecto separado da vontade, etc., ou seja, conceitos da tradição filosófica em face da qual se contrapõe com reviravoltas conceituais de alta voltagem. Substância única, homem como parte da natureza, afetos como coisas naturais e ação determinada de certo e determinado modo dão o novo chão conceitual a partir do qual Espinosa reconfigurará os antigos temas.

Tomando, para continuar a análise do desmonte espinosano das teses da tradição, o veio do desejo, que é, segundo Espinosa, um dos afetos primários, ao lado da alegria e da tristeza (E III P 11 Esc pp. 177-179). Por meio desse caminho, será possível verificar tanto a reformulação dos conceitos que Espinosa utiliza para tratar da questão presente na anedota do asno de Buridan, como a apresentação de soluções ao campo da ação que se distanciam daquelas propostas pela tradição. Em vez de rir de um intelecto que, de tão astuto, queda-se inerte e leva seu portador à morte por inanição, o que Espinosa propõe com seus conceitos é uma filosofia prática²⁸, fundada na vida como *vis* (força) e entendida como modificação da potência da substância expressa em cada homem como tomando parte nela.

O desejo deve ser analisado à luz do conceito de *conatus* (E III P 7 p. 175). De fato, Espinosa, como decorrência da tese da natureza de potência auto produtora da substância única, concebe as coisas singulares como “[...] esforço (*conatus*) pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser [...]” (E III P 7 p. 175). Ou seja, é próprio de tudo o que há na substância esforçar-se para perseverar em seu ser (*in suo esse perseverare* - E III P 7 p. 174). O homem, como coisa singular, esforça-se, é *conatus*. Mas

Espinosa, ao tratar do esforço do homem, indica que tal esforço é o mesmo que desejo, o qual seria a própria essência atual de cada homem (E III P 9 Esc p. 177). *Appetitus* e *cupiditas* (apetite e desejo) são a mesma coisa, com a diferença de que este é o apetite de que se tem consciência. E, então, Espinosa apresenta uma de suas mais surpreendentes teses, a saber, a de que “[...] não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçamos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa.” (E III P 9 Esc p. 177). Isto é, *conatus* (esforço), vontade, apetite e desejo são sinônimos para Espinosa. E, ainda, o desejo é causa do que cada homem julga ser bom. Não há um bom exterior ao homem, a ser perseguido, mas é o que o desejo julga bom que tem a natureza de bom para este mesmo desejo. O bom é o útil, o que aumenta a potência do homem, isto é, do homem como desejo. Espinosa confirma a tese da identidade entre desejo, apetite, vontade e *conatus* humano na explicação da definição de desejo. Lá, afirma não ver qualquer diferença entre apetite e desejo (dando pouca importância à questão de o homem estar consciente ou não do esforço), e diz que procurou dar ao desejo uma definição “[...] que abrangesse todos os esforços [*conatus*] da natureza humana que designamos pelos nomes de apetite [*appetitus*], vontade [*voluntatis*], desejo [*cupiditatis*] ou impulso [*impetus*].” (E III Def af 1 Explic p. 239).

Antes, na definição 1 dos afetos, ao tratar do desejo, Espinosa o definiu como “[...] a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira.” (E III Def af 1 p. 237). Logo a seguir, define a alegria como “[...] a passagem

27 A vontade livre não existe. Apenas a causa livre, entendida como Deus ou substância (E I P 32 e P 32 Dem p. 55).

28 O termo é tomado de: DELEUZE, Gilles. **Spinoza - Philosophie pratique**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1981.

[*transitio*] do homem de uma perfeição menor para uma maior” e a tristeza como “[...] a passagem [*transitio*] do homem de uma perfeição maior para uma menor.” (E III Def af 2-3 p. 239). Ou seja, Espinosa está usando na *Ética III* a definição de substância como potência da qual o homem é modificação, e tal modificação é desejo. E tal desejo é transição de maior a menor e de menor a maior potência, o que configura a alegria como aumento da *vis*, da força ou da potência, e a tristeza como diminuição da *vis*, da força ou da potência de cada homem. Ou seja, a transição do desejo é o mesmo que transição da vontade, que é o mesmo que transição do apetite ou do impulso.

Como, pelo aparato conceitual acima desenhado, não pode haver no sistema espinosano conceitos com os quais a tradição operava, a saber, escolha entre possíveis, vontade livre separada do entendimento, o qual seria finito, etc., a solução espinosana para a questão do exercício do desejo passa por outros conceitos, acima indicados. Procurarei costurá-los abaixo, para mostrar, ainda que muito sumariamente, como Espinosa concebe a ação do homem na substância.

O homem é desejo, como visto. E o desejo transita entre mais e menos potência, configurando afetos de alegria e de tristeza. O mundo afetivo de cada homem é a variação ilimitada desses afetos primários, que são manifestação do esforço (*conatus*) de cada homem para manter sua situação de ser singular ou modo finito da substância - manter sua *ratio* de movimento e repouso. O homem é, portanto, uma espécie de *Janus* multifronte, com janelas pelas quais recebe influências afetivas de outros homens e do mundo. Nesse caso, o do mundo afetando o homem, o que existe são os afetos passivos, segundo Espinosa. Os afetos passivos podem aumentar a potência do homem quando

a coisa que o afeta com ele compõe. Há uma espécie de união. Trata-se do bom encontro. Por exemplo, o alimento que aumenta a potência do corpo, ou o encontro com um amigo que causa alegria. Podem, entretanto, diminuir a potência do homem. O mau encontro com o veneno que leva à dissolução do corpo, bem como o mau encontro com o tirano ou com um inimigo²⁹. Mas há os afetos ativos, que Espinosa chama de ações. Eles ocorrem quando o homem é capaz de ser causa adequada de alguma das afecções do corpo (E III Def 3 Explic p. 163), quando é capaz, para isso, de conhecer adequadamente.

Entendo, na linha de Deleuze³⁰, que as maneiras de conhecer que Espinosa propõe (E II P 40 Esc 2 pp. 133-135) são estruturalmente ligadas à *vis*, à força e à potência e, portanto, aos afetos. A capacidade do homem de ser causa adequada de suas ações, por meio de conhecimento do segundo e do terceiro gênero, faz que o homem possa ser uma espécie de caçador de bons encontros, isto é, aqueles que levam à composição e ao aumento de potência. É bom lembrar, nesse sentido do conceito de conhecimento para Espinosa, que mesmo o conhecimento do bom, seja por meio do raciocínio (segundo gênero), seja por meio da intuição (terceiro gênero) é, simultaneamente, um afeto de alegria. Espinosa afirma, nesse

29 Os exemplos se inspiram em: DELEUZE, Gilles. **Spinoza - Philosophie pratique**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1981, pp. 33-34.

30 Ver, para este ponto: DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza** (Vincennes, 1978-1981). Seleção e Introdução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Júnior. Tradução Emanuel Angelo da Rocha Fragoso; Francisca E. B. de Castro, Hélio R. C. Júnior, Jefferson A. de Aquino. Fortaleza: ed. UECE, 2009, pp. 44-49. Os modos de conhecimento, propõe Deleuze, não são abstrações, mas maneiras de levar aos bons encontros. Há vida e *vis* (força) nos modos de conhecer que Espinosa concebe. E quanto mais o homem for capaz de conhecimento do segundo gênero e do terceiro (intuitivo), tanto mais será capaz de aumento de potência, de realidade, de bons encontros, de boas composições.

sentido, sem rodeios: “[...] essa ideia [de alegria ou de tristeza] está unida ao afeto da mesma maneira que a mente está unida ao corpo [...], isto é, ela não se distingue efetivamente do próprio afeto [...] senão conceitualmente. Logo, o conhecimento do bom e do mau nada mais é do que o próprio afeto, à medida que dele estamos conscientes.” (E IV P 8 Dem p. 277)³¹.

Portanto, o conhecimento está, em Espinosa, estruturalmente ligado ao desejo como variação positiva, para mais, da potência do homem. Ou seja, o conhecimento do bom é simultaneamente um afeto de alegria e um aumento da transição da potência para um grau maior.

Espinosa reformula, desse modo, toda uma tradição de pensamento. As filosofias da consciência (como a cartesiana e as daí derivadas), vistas pelas lentes espinosanas, tocam apenas em uma ponta da questão. Com efeito, o homem é, para além da consciência, apetite, potência, e a consciência do que é bom ao desejo – como conhecimento do bom –, não pode ser separada do afeto de alegria e do aumento de potência daí decorrentes.

O asno de Buridan, espinosanamente falando, não morre em razão da indecisão fundada na astúcia máxima, de efeito mínimo, de um intelecto que informa a vontade. A vida se impõe e o desejo define o que é mais útil à coisa singular. No caso do homem, seja este sábio ou ignorante, o desejo se impõe para que aquela disposição de movimento e repouso que caracteriza a coisa singular humana persevere no ser. Porém, o homem capaz de conhecer o que aumenta seu desejo, por meio do conhecimento do segundo ou do terceiro gênero, melhor compõe com seu semelhante e melhor exerce

sua natureza de intensidade de potência. Em suma, desejo, vontade, conhecimento do bom e exercício do *conatus* são conceitos que se articulam. Uma filosofia da força da vida é a proposta espinosana. Sem ilusões – como a do livre-arbítrio ou a do intelecto separado dos afetos –, as quais ainda são bastante eficazes e presentes tanto nas filosofias quanto no cotidiano.



31 Tomaz Tadeu, na edição que ora utilizo e indicada nas referências bibliográficas, ao final, traduz por ‘bem’ e ‘mal’. Alterei para ‘bom’ e ‘mau’.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Vários tradutores. Revisão técnica de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Bennedetti. 7ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AUDI, Robert. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- ARISTOTLE. **The Nicomachean Ethics**. New York: Penguin Books, [1976] 2004.
- _____. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- CHAUÍ, Marilena. Sobre o medo. In: **Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Cia das Letras, 2011, pp. 133-172.
- DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza** (Vincennes, 1978-1981). Seleção e Introdução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Júnior. Tradução Emanuel Angelo da Rocha Fragoso; Francisca E. B. de Castro, Hélio R. C. Júnior, Jefferson A. de Aquino. Fortaleza: edUECE, 2009.
- _____. **Spinoza - Philosophie pratique**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1981.
- _____. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Les éditions de Minuit, 1968.
- DESCARTES. **Meditações**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção *Os Pensadores*).
- _____. **As Paixões da Alma**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção *Os Pensadores*).
- _____. **Correspondance**: julho de 1643 - abril de 1647. Ed. Adam et Tannery. Paris: Vrin, 1989, vol. IV, p. 173-175. Tradução em **KRITERION**, Belo Horizonte, nº 117, jun./2008, pp. 235-242.
- ESPINOSA. **Opera**. Ed. de Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 4 vols, 1972 (1ª ed. 1925).
- _____. **Ética**. 2. ed. Tradução de Tomaz Tadeu. Edição bilíngue latim-português. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- JAPIASSÚ, Hilton & MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 5ª edição. São Paulo: Zahar, 2008.
- PERINE, Marcelo. *Phronesis*: um conceito inoportuno? In: PERINE, Marcelo. **Quatro Lições sobre a Ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006, pp. 17-49.



